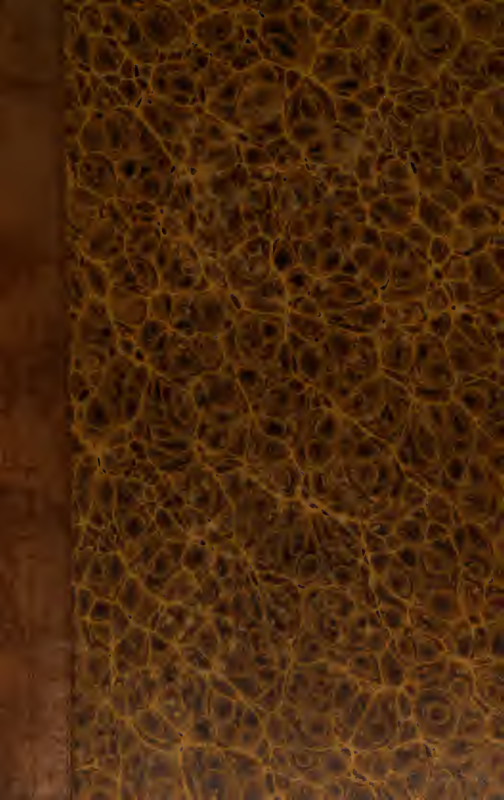
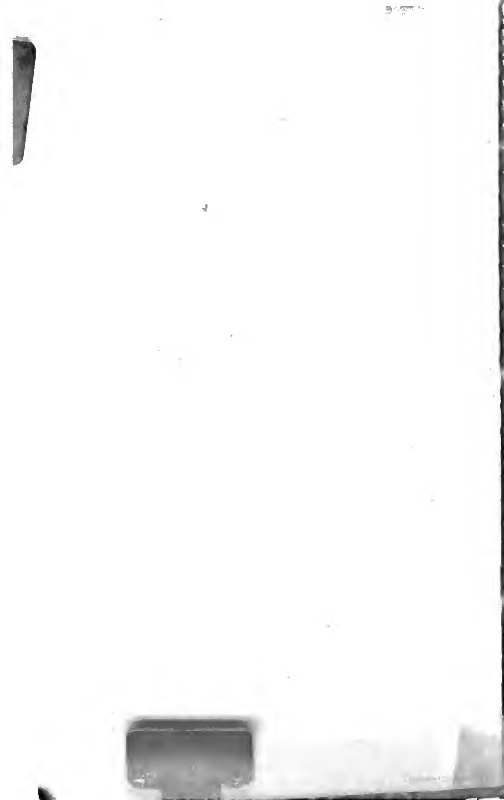








Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zwölfter Band.

Polen bis Revolution.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1860.

Polen. Gründung und Gestaltung der christlichen Kirche, Reformation, evangelische Kirche.

Die slavische Völkerschaft der Polen, welche in bald weiteren, bald engeren Grenzen zwischen dem russischen Großfürstenthum im Osten, Preußen und Pommern im Norden, den wendischen Stämmen und dem deutschen Reich bis an die Oder im Westen und dem großen mährischen Reiche von Böhmen im Süden und Südwesten ihre Wohnsitze hatte, erscheint unter diesem Namen zum erstenmal auf dem Schauplatz der Geschichte in heftigen Kämpfen mit den stammverwandten Wenden zur Zeit Otto's des Großen. Ihr Herzog Mieczislaw unterwarf sich und sein Volk zum Schutz gegen die Wenden dem Kaiser, nachdem Markgraf Gero in siegreichem Kampfe gegen die Wenden bis an die Oder, Polens Grenze, vorgedrungen war. Aber wie mächtig auch bald diese enge Verbindung mit dem Kaiser und Deutschland in tributpflichtigem Lehnsverhältniß für die Gründung und Gestaltung der Kirche in Polen wurde, so weisen doch die ersten Anfänge des Christenthums nicht auf die Mission der abendländischen, sondern der morgenländischen Kirche als auf ihren Ausgangspunkt hin. Wie den übrigen ostslavischen Völkern Europa's wurden auch den Polen die Segnungen des Christenthums zuerst durch die im neunten Jahrhundert in ihrer höchsten Blüthe stehende slavische Mission der griechischen Kirche vermittelt.

Die Behauptung, daß die beiden großen Slavenapostel, Cyrillus und Methodius, die aus Thessalonich, dem Mittelpunkte dieser Mission, stammten, auch in Polen den Samen des Christenthums selbst ausgestreut haben (s. Friese, Kirchengesch. des Königr. Polen I. S. 61. 64. und Krasinski, Gesch. d. Reformation in Polen, übers. v. Lindau, S. 5), könnte sich auf den Umstand gründen, daß in der polnischen Liturgie (missale proprium regum Poloniae, Venet. 1629, und officia propria patronorum regni Poloniae, Antwerp. 1637) das Gedächtniß derselben als Bekehrer der Polen zum christlichen Glauben mit den Gebetsworten gefeiert wird: qui nos per beatos pontifices et confessores tuos, nostrosque patronos Cyrillum et Methodium ad unitatem fidei christianae vocare dignatus es. In dem bischöflichen Sprengel von Przemisl wurde der 10. März zum Andenken an die Stiftung der Kirche durch sie in Rothrußland feierlich begangen und wird noch jetzt im liturgischen Gebet ihrer gedacht. Allein diese Gedächtnißfeier beider Slavenapostel, welche auch im Erzbisthum Gnesen Eingang gefunden, ist nur eine Bestätigung dafür, daß die später zu Polen gekommenen Länder Rothrußland und Chrobatien oder Kleinpolen (mit Krakau oder Przemisl) damals zu dem mährischen Reiche gehörten, als Cyrill und Methodius in demselben die Kirche gründeten, und von ihnen das Christenthum empfingen. Von einer Missionswirksamkeit Beider für ganz Polen wissen die Quellen nichts; was sie für den südwestlichen Theil Polens waren, der früher zu Mähren gehörte, und wo bis in die neueste Zeit ihr Andenken noch gefeiert wird, das wurde später auf ganz Polen übertragen, so daß man sie auch im Erzbisthum Gnesen als Stifter des Christenthums in Polen ehrte. Da der mährische Sprengel von Welehrad, in welchem Methodius bis c. 885 nicht bloß für die Gründung einer slavischen Nationalkirche in Mähren, sondern auch in

den benachbarten Ländern eifrig wirkte, sich bis an das Ufer des Styr im jetzigen Volhynien, bis an die Grenzen Polens erstreckte, so läßt sich nicht bezweifeln, daß, wenn nicht er selbst, so doch griechisch-slavische Missionare von Mähren aus den Samen des Christenthums nach Polen brachten. Unter den von ihm ausgesandten Verkündigern wird wenigstens Einer, Namens Wizuoch, für Polen erwähnt (s. Friese S. 12 nach Stredowski in Moravia sacra l. II. c. VIII.).

Weitere Bekanntschaft mit dem Christenthum wurde für Polen in Folge der Zerrüttung und des Sturzes des Mähreureiches durch die Ungern nicht bloß durch den Anfall des erwähnten bereits christianisirten Theiles davon an Polen, sondern auch durch die zahlreichen mährischen Flüchtlinge, zum Theil adeligen Geschlechts, und die sie begleitenden Geistlichen vermittelt, so daß schon unter den Herzögen Semovit und Lesko ein heftiger Kampf zwischen Heidenthum und Christenthum entbrannte und Christenverfolgungen eintraten, bis unter Czemyslaw's, noch mehr aber unter Mieczyslaw's Regierung das Christenthum weiteren Eingang fand und nicht bloß unter dem Volk, sondern auch unter dem Adel, ja am herzoglichen Hofe selbst seine Bekenner hatte, die in Mieczyslaw drangen, seine heidnischen Weiber zu entlassen und sich mit einer christlichen Fürstentochter, einer böhmischen Prinzessin, zu vermählen. Wir finden hierin eine Andeutung, daß wohl auch Missionare von Böhmen, wo bereits 871 eine slavische Nationalkirche von Mähren aus mit griechischem Cultus, mit Liturgie und Predigt und christlicher Literatur in der Landessprache gegründet war, gleichzeitig mit jenen christlichen Einflüssen von Mähren aus, nach Polen gekommen waren.

Nach diesen ersten, vorbereitenden Anfängen des Christenthums war die Einführung desselben durch die zunächst wohl nur in politischen Rücksichten begründete Vermählung Mieczyslaw's mit der Schwester des böhmischen Herzogs Boleslaw des Frommen, Dombrawka, entschieden. Sie wußte das Widerstreben seines rohen Gemüths wider das Christenthum zu überwinden. Dem Einflusse ihres christlich-frommen Wandels (Thiotmar Merseb. Chranicon l. IV. c. 35.) und zugleich dem Abhängigkeitsverhältniß, in welches er kurz zuvor durch Gero's, „des Markgrafen von Gottes Gnaden“, siegreiche Waffen gebracht, zu dem mächtigen Kaiser Otto I. gekommen war, ist es zuzuschreiben, daß er schon ein Jahr nach seiner Vermählung (966) sich von dem böhmischen Priester Bogawid taufen ließ und damit zugleich sein ganzes Volk zum Christenthum führte. Durch die enge Verbindung mit Böhmen waren nun den böhmischen Missionaren die Wege nach Polen geöffnet. Dambrowka (die Gute) brachte eine Anzahl von böhmischen Geistlichen mit (s. Martinus Gallus [erster polnischer Geschichtsschreiber], chronic. l. I. c. 5.), welche theils am Hofe den christlichen Gottesdienst nach griechischem Ritus einrichteten und pflegten, theils das Werk der Ausbreitung des Christenthums im Volke begannen. Ihnen folgten nach Mieczyslaw's Uebertritt Andere in reicher Zahl, die unter seinem Schutz in Gemeinschaft mit den schon früher aus Mähren gekommenen Sendboten das Werk der slavisch-griechischen Mission unter den Polen eifrig betrieben. Auf des Herzogs Befehl mußten alle seine Unterthanen seinem Beispiele folgen und sich taufen lassen, wurden alle Götzen im Lande zerbrochen, verbrannt oder in's Wasser geworfen (Dlugoss. histor. Polon. ed. Lips. lib. I.), und die Formen des griechischen Gottesdienstes eingeführt. Diese ursprüngliche Abhängigkeit der Einführung des Christenthums und Begründung der Kirche in Polen von der griechischen Kirche wird auch bezeugt durch mehrfache kirchliche Einrichtungen und Gebräuche, in denen sich Eigenthümlichkeiten des slavisch-griechischen Kirchenwesens darstellen (s. Friese I. S. 61—65). Davon zeugen außer dem griechischen Baustyl die eigenthümlich griechischen Malereien uralter Kirchen, wie z. B. der zum heiligen Kreuz in Kleparz bei Krakau. Davon zeugt insbesondere der noch bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts fortbestandene strenge Fastenritus der orientalischen Kirche, der die Fasten schon mit dem Sonntage Septuagesimä beginnen ließ und den Mieczyslaw anfangs von der Annahme des Christenthums abschreckte.

Auch ist ein merkwürdiges Dokument für das längere Fortbestehen griechischer Cultuselemente neben dem später eingeführten römischen Kirchenwesen, ein Brief der Herzogin Mathilde an den König Mieczyslaw vom J. 1026 oder 1027 (s. bei Giesebrecht, Geschichte der deutsch. Kaiserzeit II, 610), in welchem sie ihm ein liturgisches Buch zueignet, und unter Anderem sagt: quis in laudem Dei totidem coadunavit linguas! Cum in propria et latina Deum digne venerari posses, in hoc tibi non satis, graecam superaddere maluisti. Es wurden auch noch zur Förderung des Bekehrungswerkes Geistliche aus der slavisch-griechischen Kirche Böhmens herbeigerufen, als die römische Kirchenorganisation durch Stiftung von Bisthümern und Unterordnung derselben unter ein abendländisches Erzbisthum schon begonnen hatte (s. bei Friese I, 62. die literar. Nachweise).

Nämlich statt einer rein nationalen Entwickelung des mittelst der slavisch-griechischen Mission ursprünglich in Polen gepflanzten Christenthums in engem Anschluß an die griechische Kirche gestaltete sich wegen der Unfähigkeit der letzteren zu lebenskräftiger Weiterförderung der Mission und zu fester Kirchenbildung unter den slavischen Völkern sehr bald ein engeres Verhältniß zu der abendländischen Kirche, von der erst die feste Begründung des polnischen Christenthums und Kirchenthums ausging. Freilich geschah das nicht, wie polnische Historiker in spezifisch römischem Interesse behauptet haben (Dlugoss. hist. Pol. l. II. u. A. bei Friese I. S. 226), dadurch, daß sich Mieczyslaw gleich nach seiner Taufe unmittelbar an Pabst Johann XIII. durch eine Gesandtschaft wandte, um sich römische Missionare zu erbitten und sich sammt seinem Reiche unter den Schutz des päbstlichen Stuhles zu stellen. Es ist durchaus unbegründet, daß sofort ein päbstlicher Legat, Aegidius, mit vielen zu Lehrern des Volkes bestimmten Klerikern nach Polen gekommen sey und Mieczyslaw dann unter seiner Leitung zwei Erzbisthümer (Gnesen und Krakau) und mehrere Bisthümer gestiftet habe. Von einer ganz anderen Seite her wurde ein engerer Anschluß Polens an die abendländische Kirche bewirkt, nicht von Rom aus, wo man sich um die Mission unter den slavischen Völkern im Norden und Osten wenig kümmerte, sondern von dem deutschen Kaiserthum aus, welches diese von der römischen Kirche vernachlässigte Missionspflicht im Zusammenhange mit seinen politischen Beziehungen zu den slavischen Völkern zu erfüllen, eifrig bemüht war. Otto der Große trug sich gerade jetzt, wo das Christenthum in Polen so mächtig eindrang, mit den umfassendsten Plänen zu einer dauernden Christianisirung der slavischen Völker, die unter seine Gewalt sich beugen mußten. Er wartete nicht mit der Ausführung derselben bis zu dem schon lange vorbereiteten und heißersehnten Zustandekommen des Erzbisthums Magdeburg, welches der Ausgangspunkt der von ihm eifrig geförderten deutschen Mission und der festen Organisation der Kirche unter den Slaven in engem Anschluß an die von ihm, nicht vom Pabst geleitete deutsche Kirche seyn sollte. Während Otto aus kirchlichem und politischem Interesse darauf bedacht seyn mußte, das Christenthum unter den Polen durch kirchliche Organisation zu befestigen, hatte Mieczyslaw, der von einem Theile seiner Lande ihm Tribut zahlte, alle Ursache, sich mit dem mächtigen deutschen Kaiser in einem freundschaftlichen Verhältniß zu erhalten. So wurde denn auf Otto's Antrieb das erste polnische Bisthum, Posen, von ihm gestiftet. Es wurde unter seinem ersten Bischof Jordanus zunächst dem Erzbisthum Mainz zugewiesen, bis es dem endlich durch die Synode von Ravenna 967 errichteten Erzbisthum Magdeburg untergeben wurde. Damit war der Anschluß der polnischen Kirche an die römische entschieden; durch Einwirkung der politischen Verhältnisse gelangte das römische Kirchenwesen immer mehr zum Siege über das ihm noch lange widerstrebende griechische Element. Die von Deutschland kommenden zahlreichen römischen Missionare waren der Landessprache unkundig, sie konnten bei Weitem nicht den Eingang und Einfluß beim Volke gewinnen, welchen die böhmischen und mährischen Missionare fanden. Es entstanden Conflikte mit diesen; die griechischen Gebräuche und Einrichtungen, dem Verständniß des Volks durch seine eigene Sprache

vermittelt, behaupteten sich gegen die Versuche, das römisch-abendländische Kirchenwesen zur Geltung zu bringen; der in der nationalen Sprache abgehaltene Gottesdienst nach slavisch-griechischem Ritus ließ sich nicht so leicht von dem lateinischen Cultus verdrängen, zumal da er von der Herzogin selbst eifrig in Schutz genommen wurde; man mußte römischerseits Concessionen machen, um nicht allen Boden im Volke und unter den Großen zu verlieren; der Pabst ließ auch hier, wie in Mähren, Predigt und Liturgie in der Landessprache vorläufig noch zu; man konnte unter Benutzung der äußeren politischen Umstände nur allmählich und behutsam die Einführung des römischen Kirchenthums anstreben, indem man den griechischen Klerus in seinem Wirken gewähren ließ, aber seinen Wankelmuth klug zu benutzen wußte, um ihn für das abendländische Kirchenwesen zu gewinnen, welches in diesem, auch in den anderen slavischen Kirchen zu dieser Zeit geführten merkwürdigen Kampfe doch zuletzt durch seine feste Organisation die Oberhand behielt, obgleich das slavisch-griechische Element nicht so bald völlig ausgerottet werden konnte. Nachdem Mieczyslaw durch Otto II. von Neuem mit Waffengewalt gedemüthigt worden war, wurde seine und Polens Verbindung mit der abendländischen Kirche und dem deutschen Reiche dadurch noch fester, daß er sich nach dem Tode der Dambrowka mit der im Kloster Calau in der Niederlausitz erzogenen Tochter des mächtigen Markgrafen Dietrich, Oda, vermählte.

Unter seinem Sohne Boleslaw Chrobry, dem Gewaltigsten und Kriegerischsten der alten Polenherzöge, wurde der Anschluß Polens an die römische Kirche noch fester. Unter ihm wird das selbst noch nicht einmal äußerlich völlig christianisirte Polen schon das Mittel zu weiterer Verbreitung des Christenthums unter den benachbarten Völkern, indem er freilich die Mission seinen gewaltigen kriegerischen Unternehmungen dienstbar machte. Er hatte dem heiligen Adalbert den Weg nach Preußen gebahnt, unter sicherem Schutze ihn dorthin entsandt und nachher die Gebeine dieses Märtyrers von Preußen für schweres Gold eingelöst. Ueber dem Grabe Adalbert's in Gnesen schloß er mit dem begeisterten Verehrer desselben, dem Kaiser Otto III., der zum Gebet an der Grabstätte seines Freundes dorthin wallfahrtete, einen engen Freundschaftsbund und empfing von ihm den Ehrennamen „eines Bruders und Mitarbeiters am Reich, eines Freundes und Bundesgenossen des römischen Volks“ (s. Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit I, 696 f.). Es war nun für die Kirche Polens von folgenreicher Bedeutung, daß der Kaiser aus eigener Machtvollkommenheit mit Zustimmung des Boleslaw ein eigenes Erzbisthum über Adalbert's Gebeinen errichtete und dadurch zugleich dem merkwürdig schnell sich ausbreitenden Adalbertscultus nicht bloß für Polen, sondern auch für die ganze abendländische Kirche einen Mittelpunkt schuf. Auf einer schleunigst veranstalteten Synode wurde die kirchliche Abgrenzung und Eintheilung des polnischen Reiches vorgenommen, das Erzbisthum Gnesen, welches dem Halbbruder des heiligen Adalbert, Gaudentius, anvertraut wurde, mit sieben ihm untergebenen Bisthümern eingerichtet und so die erste umfassende Organisation der polnischen Kirche in engem Anschluß an die abendländische Kirche und das deutsche Reich vollzogen. Außer den vier uns nicht genannten Bisthümern des alten Polens gehörten dazu das Bisthum Colberg für das bereits unterworfene Pommern, Krakau für das von Böhmen eroberte Chrobatien, Breslau für das den Böhmen entrissene Schlesien. Der Bischof von Posen, dem bis dahin wohl einzigen Bisthum, unterwarf sich nicht dem Erzbischof von Gnesen, sondern blieb unter dem Magdeburger Erzstifte mit seinem eingeschränkten Sprengel. Durch die Errichtung des Gnesenschen Erzbisthums wurde die Verbindung der polnischen Kirche mit dem Magdeburger Erzstift, und so mit der deutschen Kirche und dem deutschen Reich in hohem Grade gelockert. Durch die langjährigen furchtbaren Kämpfe zwischen Boleslaw und Kaiser Heinrich II., nach welchen jener triumphirend sich die Königskrone aufsetzte, wurde sie zeitweilig ganz aufgehoben und von Gnesen aus die unmittelbare Verbindung mit Rom immer enger geknüpft, die schon in dem Geschenk eines Armes des heil. Adalbert für eine Kirche auf der Tiberinsel ihren symbolischen

Ausdruck gefunden hatte. Boleslaw beklagte sich bei dem Pabst in einem Sendschreiben (1013), daß es ihm wegen der geheimen Nachstellungen des Königs (Heinrich's II.) nicht möglich sey, dem Apostelfürsten St. Petrus den versprochenen Tribut zu zahlen (s. Thietmar VI, 56.). Das deutet auf unmittelbare Verhandlungen mit dem Pabste hin. Während der gewaltigen Kämpfe mit Deutschland können die deutschen Priester nicht mehr ungehindert wie zuvor das Land durchziehen; die von Magdeburg zu den slavischen Völkern, ja bis nach Skandinavien hin ausgehende großartige deutsche Mission findet die Wege nach Polen wiederholentlich versperrt.

Aber während der Eifer deutscher Mission für den Osten in Folge dieser Kämpfe bald erkaltete, bewieß sich Boleslaw als eifriger Beschützer und Förderer der abendländischen Mission, als Ausbreiter der Kirche unter den noch heidnischen Völkern seines großen Reiches und über seine Grenzen hinaus. Wie unter seinem Schutze Adalbert die Mission nach Preußen unternahm, so war er es wieder kurze Zeit darauf, der die kühne Unternehmung des Brun von Querfurt, des begeisterten Schülers und Nacheiferers des h. Adalbert, zu den wilden heidnischen Völkern des fernen Ostens, insbesondere den Petschenegen, mit seiner Macht kräftig unterstützte, und trotz der Verwandtschaft desselben mit Heinrich II. ihm zur Ausführung seiner großartigen Pläne, die man am Hofe des Kaisers als abenteuerlich verspottet hatte, jeglichen Beistand zusicherte. Brun war vom Pabst selbst an die Spitze der Priester gestellt worden, welche sich Boleslaw für die heidnischen Völker seines Reichs erbeten hatte. Unter seinem Schutze sandte er einen Theil von Polen aus über das Meer zu den Schweden, wo diese Mission den glücklichsten Erfolg hatte. Die Quelle für die Geschichte dieser von Polen aus am Anfange des 11. Jahrhunderts unter Brun's Leitung und Boleslaw's Beistand betriebenen und bis jetzt unbekannt gewesenen kühnen Missionsthätigkeit ist ein Brief Brun's selbst vom J. 1008 an König Heinrich, in welchem er zwei Haupthindernisse der Mission im Osten beklagt: den Krieg Heinrich's mit Boleslaw und den schmachvollen Bund desselben mit den heidnischen Liutizen gegen Polen, und ihn im Interesse der Sache des Christenthums ermahnt, sich mit diesem für die Mission zu seiner Beschämung so eifrigen Fürsten, den er liebe „wie seine Seele und mehr als sein Leben“, wieder zu versöhnen (s. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit II, 192 f. und Abdruck des Dokuments S. 600 ff.). Je weiter Boleslaw seine Macht über die benachbarten slavischen Völker ausdehnte, desto mehr erfüllte seine Seele die Idee eines großen christlich-slavischen Königreichs, dessen Krone er sich vom Pabste erbat, und vor dessen Macht 1018 das griechische Kaiserthum in Constantinopel sich fürchten, und das im Sturm eroberte russische Reich, in dessen Hauptstadt Kiew er ein römisch-katholisches Bisthum gründete, sich beugen mußte.

Der innere Zustand der polnischen Kirche entsprach der ursprünglich rein äußerlichen Einführung und fortan nur gewaltsamen Aufrechterhaltung des Christenthums. Lange noch erhielt sich im Volke nach der äußerlichen Annahme des Christenthums die Herrschaft des zähe festgehaltenen Heidenthums. Die jährliche Feier der Vernichtung der alten Götter, bei welcher die Bilder derselben in das Wasser geworfen wurden, pflegte noch lange unter Absingung trauriger Lieder stattzufinden (s. Grimm, deutsche Mythol. II, 733). Nur durch grausame Strafgesetze wußte man das rohe, heidnisch gesinnte Volk zu christlicher Sitte und Beobachtung kirchlicher Satzungen zu bringen. Wie Boleslaw, selbst noch halb ein Barbar, die Frevel seiner Grausamkeit durch Abbüßungen nach der Taxe der Bußregel wieder gut zu machen meint, so kennt er nur die furchtbarste Strenge als Mittel zur Zügelung des wider die kirchlichen Gebote, namentlich auch gegen die schwere Abgabe des Garbendecems an die römische Geistlichkeit sich auflehnenden Volks. Ehebruch und Unzucht wird mit schrecklicher Verstümmelung, Fleischessen in der Fastenzeit mit Ausschlagen der Zähne bestraft; „denn die göttlichen Gebote“, sagt Thietmar VIII, 2., „die erst neuerdings in diesem Lande bekannt geworden sind, werden durch solchen Zwang besser befestigt, als durch ein von den Bischöfen ver-

ordnetes allgemeines Fasten. Boleslaw's Unterthanen müssen gehütet werden, wie eine Heerde Rinder, und gezüchtigt, wie stöckische Esel, und sind ohne schwere Strafe nicht so zu behandeln, daß der Fürst dabei bestehen kann."

Mieczyslaw II. trug in der Weise seines Vaters Sorge für die Erhaltung und Förderung der Kirche; er baute Kirchen, er stiftete ein neues Bisthum, Cujavien, in dem Wendenlande an der Weichsel; in drei Sprachen, lateinisch, griechisch und polnisch, ließ er den Gottesdienst in seinem Reiche halten (s. Brief der Herzogin Mathilde an ihn bei Giesebr. II, 610). Aber die von ihm eifrig geförderte Kirche wurde nach seinem Tode 1034 in die schreckliche Zerrüttung des polnischen Reiches mithineingezogen. So wenig hatte die äußere gewaltsame Christianisirung die Kirche befestigt, daß jetzt die Existenz derselben und des Christenthums auf dem Spiele stand. Viele vom Adel und Volk fielen in's Heidenthum zurück; die Städte und Kirchen waren weit und breit verwüstet. Die Laien lehnten sich auf wider den Klerus. Von Deutschland aus geschah nichts mehr zur Stützung und Befestigung der wankenden polnischen Kirche. Das Erzbisthum Magdeburg hatte unter Conrad II. seines großen Missionsberufs für den Osten und specifisch für Polen immer mehr vergessen; sein Einfluß auf die polnische Kirche oder die Verbindung dieser mit der deutschen Kirche hörte seit 1035 gänzlich auf, indem das Bisthum Posen sich fortan unter das Erzbisthum Gnesen stellte. Gnesen wurde durch den Herzog von Böhmen zerstört, der die Gebeine des heil. Adalbert nach Prag übertrug (s. Ludw. Giesebrecht, Wendische Geschichten II, 75—78). Zwar richtete Casimir, Mieczyslaw's Sohn, der mit seiner Mutter, Richenza, einer Nichte Kaiser Otto III., in Deutschland Zuflucht gefunden hatte, nach Wiedereroberung seines Erbes die verwüstete Kirche wieder auf, indem er sie und sein Land unter den Schutz der deutschen Königsmacht stellte; aber es währte lange, ehe die festen Ordnungen derselben wiederhergestellt wurden. Von Neuem wurden sie gewaltig erschüttert, als Boleslav II., der sich unter kluger Benutzung der Zwietracht der deutschen Fürsten 1076 von 15 Bischöfen hatte zum König krönen lassen, wegen seiner rohen Gewaltthaten vom Bischof von Krakau mit dem Bann belegt wurde, diesen dafür an heiliger Stätte mit eigener Hand ermordete und dadurch eine Empörung des gesammten Adels wider sich und einen furchtbaren Bürgerkrieg hervorrief (s. Martinus Gall. chron. I, 27—30).

Die Zustände der Kirche Polens blieben, nachdem ihre Ordnungen unter dem rohen, grausam gewaltthätigen Boleslaw III. noch mehr zerrüttet, dann aber in Folge seiner Reue und Buße wegen seiner vielen Frevelthaten wieder hergestellt worden, in den nachfolgenden Zeiten beständig von den sich wiederholenden politischen Wirren abhängig, so daß eine gedeihliche Entwickelung derselben in Pflanzung und Pflege christlichen Lebens nicht möglich war. Die in den losen Flugsand ihres Bodens zur Zeit politischer Ruhe eingedrückten Spuren innerlichen Christenthums wurden durch die politischen Stürme immer von Neuem verweht; die kaum in denselben gepflanzten Keime wurden immer wieder herausgerissen und vernichtet. Die Missionsthätigkeit der polnischen Kirche nahm zwar unter Boleslaw III. wieder einen neuen Aufschwung. Von Polen ging die Christianisirung Pommerns durch Bischof Otto von Bamberg im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts aus. Boleslaw's Krieger geleiteten ihn in das nach langen hartnäckigen Kämpfen unterworfene Land der Pommern; der politischen Abhängigkeit Pommerns von Polen und dem von seinen politischen Interessen unzertrennlichen Eifer Boleslaw's für die Ausbreitung des Christenthums daselbst ist das schnelle Gelingen der Missionsarbeit Otto's zuzuschreiben (s. L. Giesebrecht, Wendische Geschichten II, 252—288). Auch nach Preußen war man später eifrig bemüht, die Kirche auszubreiten, um es der polnischen Herrschaft desto sicherer zu unterwerfen. Solche Missionsbestrebungen waren nicht sowohl ein Zeichen vom Leben der Kirche als vielmehr der Herrschaft der Fürsten. Die Zerstückelung des Reichs nach Boleslaw's Tode (1139) unter seine vier Söhne hatte wieder für lange Zeit Zerrüttung und Verwirrung der Kirche zur Folge; sie kam nie bis zur Zeit der Reformation hin zu einer

ruhigen Entwickelung. Entweder überschütteten die Fürsten aus selbstsüchtigem und Parteiinteresse die Geistlichkeit mit Gütern und Privilegien auf Kosten des Adels und des Volks, dessen Haß gegen sie dadurch nach gesteigert wurde, während der sittliche Zustand des Klerus dadurch immer mehr verderbt wurde, oder sie tasteten die Rechte und Güter der Bisthümer gewaltthätig an und erniedrigten die zu maßloser Herrschaft und verderblichem Reichthum gelangte Geistlichkeit zu desto schmachvollerer Knechtschaft. Eine Synode von Lenczyka 1180 mußte den Fürsten bei Excommunikation den Raub der Besitzthümer verstorbener Bischöfe verbieten. Durch die von Zeit zu Zeit erfahrenen Begünstigungen von Seiten der Fürsten wurde die Geistlichkeit in fortdauernde Kämpfe mit dem faktiösen Adel verwickelt. Eine fortdauernde besondere Ursache heftiger Streitigkeiten zwischen Klerus und Adel wie Laien überhaupt war theils die Abgabe des Zehnten an die Kirche, theils die willkürliche Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit, so z. B. unter der langen Regierung Casimir's des Großen (1333—1370). Wiederholentlich wurden die widerspenstigen Bischöfe von den raubsüchtigen Fürsten in Fesseln geschlagen und die Fürsten wiederum von den Bischöfen mit dem Bann belegt oder von den Päbsten mit dem Interdikt bedroht. Ferner zieht sich durch die ganze polnische Kirchengeschichte in engem Zusammenhange mit dem nationalen Element und dem Gegensatz des Slavismus gegen Romanismus und Germanismus die Opposition gegen das Pabstthum, in welcher sich Fürsten, Adel und Geistlichkeit, ihres Haders unter einander vergessend, zuweilen vereinigten. Die Fürsten wahrten energisch das durch Otto III. einst an Boleslaw verliehene Recht der Besetzung der Bisthümer gegen päbstliche Anmaßung desselben, besonders die aus dem jagellonischen Stamm seit Ende des 14. Jahrhunderts. Pabst Martin V. beschwert sich in Briefen an den König von Polen darüber, daß die Rechte und Freiheiten der Kirche mit Füßen getreten, daß die Maßregeln und die Auctorität des päbstlichen Stuhles nicht mehr gefürchtet würden, die Wahlen zu kirchlichen Aemtern nicht mehr frei, und daß Ausländer von denselben ausgeschlossen seyen (vgl. Gieseler, Kirchengesch. II. 4. S. 48. 49). Casimir III. erklärte dem päbstlichen Legaten, der ihn aufforderte, den vom Pabst ernannten Bischof von Krakau wieder einzusetzen: „lieber wolle er sein Königreich verlieren", und die stolze Antwort des Legaten: „besser wäre es, daß drei Königreiche untergingen, als daß ein einziges Wort des Pabstes zu Schanden würde", blieb ein blaßes Wort. Gleichen Protest gegen päbstliche Ernennung der Bischöfe erhoben seine Nachfolger. Der polnische Klerus erscheint nicht minder oft in Opposition mit Rom, indem er das Streben nach Unabhängigkeit von dem unmittelbaren päbstlichen Einfluß mit den Fürsten theilt. Schon Gregor VII. klagt 1075 in einem Briefe: episcopi terrae vestrae ultra regulas sunt liberi et absoluti. Ein Bischof von Posen wagte es, das von Innocenz III. über einen Herzog verhängte Interdikt in seinem Sprengel nicht bekannt zu machen. Die Priesterehe war Tradition von den griechischen Anfängen der Kirche her. Das war mit ein Grund von der unter dem polnischen Klerus allgemeinen Opposition gegen das Gesetz des Cölibats. Um 1120 waren alle Priester in dem Breslauer Sprengel verheirathet, in der Mitte des 12. Jahrhunderts war es nach die Mehrzahl des polnischen Klerus, und eine Synode von Gnesen (1219) beklagt, daß die früheren Verbote der Priesterehe ohne Wirkung geblieben. Die Opposition gegen das absolute Pabstthum zeigt sich auf dem Costnitzer Concil. Als Martin V. die Schrift eines Dominikaners, Johann's von Falkenberg, der im Interesse des deutschen Ordens gegen die polnische Nation und ihren König Mord und Empörung gepredigt hatte, nicht verdammen wollte, da appellirte die polnische Nation vom Pabst an ein allgemeines Concil. — Im Adel und Volk wurde durch das arge Sittenverderben des Klerus, der die Güter der Kirche in üppigem, schwelgerischen Leben vergeudete, durch Simonie, Unzucht, politische Intriguen, Zerreißung aller Bande kirchlicher Disciplin sich um alle Achtung brachte und seine kirchlichen Pflichten zu erfüllen nicht im Stande war, eine immer weiter um sich greifende antiklerikale und antikirchliche Bewegung hervorgerufen.

Das vom Klerus vernachlässigte religiöse Bedürfniß, welches inmitten der durch ihn verschuldeten Verwilderung des Volks in Gott- und Sittenlosigkeit namentlich in den Zeiten allgemeinen Jammers und Elends sich geltend machte, suchte auf anderen Wegen seine Befriedigung. Unter Mitwirkung der geschilderten Zustände der polnischen Kirche öffnete es seit dem 13. Jahrhundert bis zur Reformation verschiedenen antihierarchischen Bewegungen, welche die Reformation vorbereiteten, den Eingang in die wüste und todte Kirche Polens. Die aus dem Evangelio entsprungene waldensische Bewegung drang von Böhmen ein und konnte sich an die Reste des durch keine päbstlichen Gebote vernichteten slavisch-griechischen Elements leicht anschließen. Unter Bußgesängen und erschütternden Bußpredigten dehnten die Geißler (Flagellanten) ihre mit gegenseitiger blutiger Geißelung der halb entblößten Körper verbundenen Fahrten in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Böhmen bis nach Großpolen aus und bewirkten namentlich unter dem Landvolk eine große Aufregung (s. Bogufal. bei Fischer, Gesch. d. Ref. i. Pol. Grätz. 1855. I. S. 12). Die weit verzweigten Begharden-Vereine, wegen ihrer Verbindung mit den Tertiariern des Franziskaner-Ordens auch Fraticellen genannt, dringen auch in Polen ein und eifern gegen die in Reichthum und Ueppigkeit verkommene „Kirche des Satans" unter dem Pabst, „dem Antichrist", und verkündigen die neue, „im Reichthum der Armuth" an allen irdischen Dingen und „im Schmuck christlicher Tugenden" leuchtende Kirche, in welcher „das bis dahin unterdrückte Evangelium Christi wieder aufgelebt sey" (s. Raynald. ann. eccles. bei Fischer I. S. 13). Pabst Johann XXII. schleuderte vergeblich die strengsten Bannflüche gegen diese Häretiker; zu ihrer Ausrottung bot er alle weltliche und kirchliche Gewalt auf und gebot die Einführung der Inquisition in Polen, welche gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts die weit verbreitete antirömische Bewegung unterdrückte, aber nicht ausrotten konnte, so daß sie beim Beginn der hussitischen wieder hervortrat. Einer der Vorläufer Huß's, Johann Milicz aus Mähren, Domherr in Prag, der in Böhmen eine tief eingreifende reformatorische Bewegung hervorrief, predigte auch eine Zeit lang in Gnesen und Umgegend Buße und Glauben nach dem reinen Wort Gottes, und sein evangelischer Eifer hatte solchen Erfolg, daß der Pabst Gregor XI. den Erzbischof wegen der Nachlässigkeit, durch die er diese verderbliche Ketzerei habe um sich greifen lassen, scharf zurechtwieß und ihm die Ausrottung derselben gebot (s. Raynald. ann. eccles. ad a. 1374). Die große reformatorische Bewegung, die von Huß und Hieronymus von Prag ausging, drang gleich bei ihrem Beginn schon in die polnische Kirche ein. In Folge einer Stiftung der Königin Hedwig studirte eine bestimmte Zahl von jungen Polen und Litthauern in Prag außer den Vielen, die sonst die dortige Universität bezogen. Hieronymus organisirte im Auftrage des Königs Wladislaw Jagiello die Universität Krakau und lehrte an derselben einige Zeit seit 1410. Von beiden Universitäten aus verbreitete sich die Lehre des Huß sehr schnell und fand selbst am königlichen Hofe unter dem Schutz der Königin Eingang, indem sie durch Geistliche aus Böhmen, Anhänger des Huß, den ganzen Gottesdienst mit Liturgie, Predigt, Abendmahl und Gesang in der Landessprache einrichten und die Bibel in das Polnische übersetzen ließ (s. Tarnowski, Vertheidigung des Cons. Sendom. bei Fischer I. S. 17). Im Volke wurden die hussitischen Lehren durch Kaufleute und Handwerker verbreitet. Auf dem Concil zu Costnitz erscheinen nicht wenige Polen als Anhänger und Vertheidiger des Huß. Nach seinem Tode fand seine Lehre trotz eines Breve's des Pabstes Martin V. vom Jahre 1422, worin er den Bischöfen die Ausrottung der hussischen Ketzerei streng befahl, und trotz scharfer königlicher Edikte immer zahlreichere Anhänger, namentlich unter dem Adel, der durch hussitische Prediger auf seinen Schlössern den Gottesdienst mit der Feier des Abendmahls unter beiden Gestalten einrichten ließ. In der hussitischen Bewegung und ihren Nachwirkungen liegen die positiven Vorbereitungen der Reformation in Polen (s. Friese II. 1. S. 16—32; Fischer I. S. 16—24; Krasinski S. 24 — 38), welcher insbesondere durch die Wirksamkeit der böhmischen

Brüder, die zur Zeit der schweren Verfolgungen dorthin flüchteten, der Weg gebahnt wurde.

Mannichfaltige Ursachen wirkten zu einem frühen Eindringen der Reformation in Polen zusammen. Der Zwiespalt zwischen dem Adel und dem Klerus, das im Volke sich regende religiöse Bedürfniß, welches die äußerst verweltlichte und verderbte Geistlichkeit unbefriedigt ließ, die Verachtung derselben wegen ihrer Sittenlosigkeit und Lasterhaftigkeit, welche selbst der Cardinal Hosius auf der Synode zu Petrikau 1551 in den stärksten Ausdrücken als Hauptursache des mächtigen Eindringens der Ketzerei bezeichnet, das für Neuerungen leicht erregbare Naturell des Volks, der immer häufiger werdende Besuch der Universität Wittenberg von Seiten junger Polen, die dann, mit den Ideen der Reformation erfüllt, in die Heimath zurückkehrten, der lebhafte Handelsverkehr, besonders der Städte des polnischen Preußens, mit Deutschland, der leichte Eingang, den evangelisch gesinnte, als Anhänger Luther's sich bekennende junge Männer aus Deutschland als Lehrer oder Prediger in die adeligen Familien fanden, die rasche Ausbreitung und das begierige Lesen lutherischer Schriften, — das Alles zusammen erklärte das auffallend frühe und fast gleichzeitige Umsichgreifen der deutschen evangelischen Bewegung in den verschiedenen Theilen Polens. Weder durch das schon 1520 von Thorn aus erlassene königliche Verbot der Schriften Luther's unter Androhung von Güterconfiskation und Verbannung, welches die Thorner selbst bald nachher damit erwiederten, daß sie den päbstlichen Legaten, der eine öffentliche Verbrennung der Schriften und des Bildes Luther's veranstalten wollte, mit Steinwürfen aus der Stadt trieben, noch durch mehrere vom Erzbischof von Gnesen, Johann Laski, zur energischen Unterdrückung der lutherischen Ketzerei veranstaltete Synoden, namentlich die zu Gnesen 1521, noch durch das 1523 vom König Sigismund I. erlassene Edikt zur Ermächtigung der Bischöfe, Haussuchungen nach lutherischen Schriften zu veranstalten und alle Bücher der geistlichen Censur zu unterwerfen, noch durch das später erfolgte Verbot des Besuchs der Universität Wittenberg, noch durch die eifrigen Bestrebungen der Bischöfe, namentlich im polnischen Preußen, konnte mit dem beabsichtigten Erfolg dem Eindringen der reformatorischen Bewegung Einhalt gethan werden.

Unter den deutschen Städten in dem polnischen Preußen war es Danzig (s. Hirsch, die Oberpfarrkirche von St. Marien I. 1843. S. 250 f.), wo sich zuerst die Einwirkungen der deutschen Reformation zeigten. Schon im J. 1518 bekennt sich Jakob Knade, der Verweser eines Pfarramtes, „im Predigen sehr angenehm und beim Volke beliebt", nicht bloß in seinem Hause, sondern auch öffentlich in der Petrikirche zu der neuen Lehre, und trat in den Ehestand; nach halbjähriger Gefangenschaft freigelassen, begegnet er uns wieder in Thorn und in der Nähe davon auf einem adeligen Gute, und später in Marienburg als Prediger des Evangeliums. Die neu gestiftete „Priesterbrüderschaft der Verkündigung Mariä" vermochte nicht, durch ihre lockenden Mittel die von der neuen Bewegung ergriffenen Danziger an die „einzige katholische und apostolische Kirche, außer der es kein Heil und keine Sündenvergebung gebe", zu fesseln. Während die Priester und Mönche und die kirchlichen Gebräuche ein Gegenstand des Spottes bei dem niederen Volke werden, sucht der fromme Franziskanermönch Dr. Alexander, vorsichtig an dem äußeren Kirchenwesen festhaltend, durch seine ernsten Predigten eine evangelische Gesinnung unter den ihm zuströmenden Gebildeten zu erwecken; aber eine Reihe von unruhigen und unklaren Geistern, die vom Geist des Evangeliums wenig oder nichts in sich trugen, oder wenn sie dem Evangelio aufrichtig zugethan waren, in unbesonnenem fleischlichen Eifer gegen das Bestehende losfuhren, rief eine tumultuarische Bewegung im Volke hervor; der einflußreichste unter diesen „Sturmpredigern" war Johann Hegge, mit dem Schimpfnamen Winkelploch (Winkelprediger?) (s. Hartknoch, preuß. Kirchenhist. S. 654 f.), der durch seine stürmischen Predigten außerhalb der Stadt im Freien die Massen fanatisirte und durch sein Eifern gegen den Bilderdienst eine Bilderstürmerei in den Kirchen veranlaßte. Die Verbindung mit

Wittenberg wird lebhaft unterhalten. Die polnischen Bischöfe machen Concessionen. Der Rath, mit Besonnenheit und Vorsicht dem Evangelio Eingang gewährend, muß in seiner schwierigen Stellung zwischen König und Volk laviren, und wird daher dem letzteren verdächtig. Die Sturmprediger nähren das entbrannte Feuer, welches 1524 immer weiter um sich greift und im J. 1525 in dem „Danziger Aufruhr" hoch aufschlägt (s. Stanisl. Bornbach, Historie vom Aufruhr zu Danzig 1522—26; Hirsch S. 260 f. 280 ff.). Die Bewegung ist eine religiöse und politische zugleich. Das Erste, was die siegende Volkspartei vornimmt, ist die entschieden evangelische Organisirung des städtischen Lebens nach einem in dem „Artikelbriefe" schnell entworfenen Plan, um fortan den Namen „Danziger von Gottes Gnaden" zu führen. Es werden Unterhandlungen mit Wittenberg angeknüpft, um Dr. Bugenhagen als Haupt und Begründer des evangelischen Kirchenwesens zu berufen. Da erschien im April 1526 der König Sigismund und nahm für Alles, was geschehen war, furchtbare Rache. Hinrichtung, Verbannung, Gütereonfiskation traf die Schuldigen. Ein königliches Dekret gebot bei strenger Strafe Auslieferung aller lutherischen Bücher oder Bilder und Gesänge, „die zur Verhöhnung der Geistlichkeit oder der Obrigkeit ausgegangen wären". Der römisch-katholische Gottesdienst wurde vollständig wieder hergestellt; die Marienkirche wurde, von der Ketzerei völlig gereinigt, der Maria und den Heiligen durch ein feierliches Hochamt wieder zurückgegeben. Aber wie hätte die evangelische Bewegung durch solche Gewalt unterdrückt werden können! Sie dauerte, gereinigt von den unlauteren Elementen, in den Gemüthern fort. Sie brach wieder hervor, als der eigentliche Reformator Danzigs, Pankratius Klemme (aus Hirschberg), seit 1529, zunächst in einer Zeit furchtbarer Heimsuchung durch eine Seuche, das reine Evangelium verkündigte, und trotz aller Drohungen und Mandate des Königs, von dem Rathe unter den für Danzig sich günstig gestaltenden äußeren, politischen Verhältnissen treu unterstützt und vertheidigt als Einer, „der die heilige Schrift zur Richtschnur seines Glaubens und seiner Lehre mache", mit Energie und nachhaltigem Erfolge für die Evangelisirung des Kirchenwesens eifrig wirkte. — In Elbing hatte sich Rath und Bürgerschaft schon 1523 für die Reformation entschieden; „es ist erweislich, daß in der Stadt Elbing fast eher als in Thorn und Danzig das Wort Gottes nach Luther's Lehre angenommen worden" (Hartknoch S. 976. 863 ff.).

Gleichzeitig mit dem polnischen Preußen wurden auch die übrigen Theile Polens von der Macht des Evangeliums in der auf den verschiedensten Wegen eindringenden Lehre Luther's ergriffen. Die Städte Großpolens, in denen viele Deutsche wohnten, standen mit Deutschland in unmittelbarem Verkehr, namentlich Posen, Fraustädt, Meseritz. Der großpolnische Adel wählte am liebsten zu Hauslehrern junge Deutsche, die Luther's Lehre anhingen. Die Wirksamkeit des um seines evangelischen Glaubens willen aus Leipzig vertriebenen Philologen Egindorf oder Endorfin in Posen (seit 1530), unterstützt durch die von vielen Polen besuchte evangelische Schule Trotzendorf's zu Goldberg in Schlesien, förderte im Stillen die weite Ausbreitung der lutherischen Lehre unter der polnischen Jugend (s. Reschka im Leben des Hosius bei Fischer I, 44). Schon 1520 hatte ein Dominikaner, Samuel, im Dome zu Posen die Irrthümer der römischen Kirche angegriffen und mit Stellen aus Luther's Schriften widerlegt. Nach ihm predigte dort seit 1525 Johann Seklucyan, der später die erste polnische Uebersetzung des neuen Testaments herausgab, das Evangelium, gegen seine Feinde durch die einflußreiche adelige Familie der Gorka's beschützt, die auf ihren Schlössern einen evangelischen Gottesdienst einrichteten (s. Fischer I, 44—46 ff.). In Litthauen wirkte um 1539 Abraham Culva für die Ausbreitung des Evangeliums, namentlich durch die von ihm in Wilna angelegte Schule. Er mußte vor den ihm drohenden Verfolgungen nach Preußen flüchten. Aber die von ihm ausgegangene evangelische Bewegung wurde selbst von dem Hofe des in Wilna residirenden Kronprinzen, des der Reformation nicht abgeneigten jungen Sigismund August, gefördert, indem aus der Bibliothek desselben die Schriften der Reformatoren in Umlauf gesetzt wurden. Auch ließ Herzog Albrecht von

Preußen, der sich das Werk der Reformation unter den Polen eifrigst angelegen seyn ließ, lutherische Schriften, z. B. auch ein Gesangbuch, in's Litthauische übersetzt, verbreiten. In Kleinpolen (s. Regenvolscius [Wengierski], systema historico-chronolog. eccles. Slavonic. Ultraj. 1652. p. 120 sq.), besonders in Krakau, waren schon 1524 viele Evangelische; auf der Universität (s. Friese II, 1. S.64) war die Begeisterung für Luther in dem Maaße verbreitet, daß der Bischof einem Professor mehrere Predigten wider Luther vor den Studenten zu halten befahl. Ueberall waren die ersten Bekenner des Evangeliums in Polen Lutheraner, und mit Recht hieß es auf der Synode von Sendomir 1570, daß die Augsburgische Confession „die erste Pflegemutter der Kinder Gottes in Polen" gewesen sey. Trotz der vielen königlichen Verbote und bischöflichen Verordnungen hatte sich die Reformation siegreich behauptet, um unter der Regierung des ihr zugeneigten Königs Sigismund II. August (1548—72) sich nach weiter über ganz Polen auszubreiten und in einem organisirten evangelischen Kirchenwesen sich zu befestigen.

Unter Sigismund II. August vollzieht sich die Gestaltung einer evangelischen Kirche Polens, und zwar wegen des jetzt beginnenden Eindringens des Evangeliums auch in der Form anderer Bekenntnisse als des lutherischen, in einer merkwürdigen Mannichfaltigkeit von evangelischen Lehr- und Lebensrichtungen, die theils zusammenwirken, theils einander bekämpfen. Seit dem Jahre 1548 treten das schweizerische Bekenntniß und die Gemeinschaft der böhmischen Brüder, jenes besonders in Litthauen und Kleinpolen und unter dem Adel in Großpolen, diese in Großpolen sich ausbreitend, als neue Faktoren der reformatorischen Bewegung ein. Während die lutherischen Prediger des Evangeliums sich gewöhnlich auf die deutsche Bevölkerung beschränkten, die polnische Sprache nicht lernten und überdieß wegen des Mangels an Beweglichkeit und Geschick, dem polnischen Volke sich zu accommodiren, den Gegensatz der Nationalität nicht zu überwinden verstanden (Fischer I, 50), wußten die jetzt in Schaaren auftretenden Evangelisten der Brüdergemeinschaft und des reformirten Bekenntnisses in dieser Beziehung es ihnen zuvorzuthun, und überall sich leichten Eingang, besonders bei dem Adel, zu verschaffen, wozu freilich auch die für den reformirten Typus der evangelischen Lehre mehr, als für den lutherischen, disponirte Nationalität beitrug.

Das schweizerische Bekenntniß fand bereits 1544 in Cujavien unter dem milden Bischof Drojewski Anhänger (s. Regenvolsc. p. 120), unter denen besonders der für die polnische Reformation sehr einflußreiche Stanisl. Lutomirski, Pfarrer zu Konninek, hervorragt. In seinen früheren kirchlichen Aemtern wegen seines evangelischen Eifers dem Erzbischof von Gnesen verdächtig geworden, wurde er der lutherischen Ketzerei angeklagt, und zur Verantwortung vorgeladen; da er aber in Begleitung zahlreicher Freunde, die meist Edelleute waren, mit der Bibel unter dem Arm erschien, so wurde er nicht vorgelassen; er flüchtete nach Cujavien und wendete sich hier mit vielen Anderen dem reformirten Bekenntniß zu. Ein merkwürdiges Zeugniß seiner evangelischen Gesinnung und Ueberzeugung ist seine an den Erzbischof gerichtete und 1556 in Königsberg gedruckte confessio (Ringeltaube, Beitr. zu der Augsburg. Confess.-Gesch. in Preußen und Polen. Danz. 1746. S. 89—147). Seit 1549 finden sich Spuren des schweizerischen Bekenntnisses in Großpolen (s. Fisch. I, 117), wo vom Adel ihm Viele zufallen. Der König, zuerst weniger aus religiösem Bedürfniß, als vielmehr aus Indifferenz und träger Friedensliebe und durch den Einfluß seiner beiden Hofprediger J. Kazminczyk und Laurentius von Prasnitz, wie auch des Beichtvaters seiner Mutter Franz Lismanini, für die Reformation günstig gestimmt, so daß man selbst seinen Uebertritt erwartete, neigte sich mit Vorliebe der reformirten Kirche zu; er las Calvin's Institutionen mit regem Interesse; er trat mit Calvin in nähere Beziehung; dieser widmete ihm seine Auslegung des Ebräerbriefes, indem er ihm das Verderben der Kirche vor Augen stellte und die Pflicht vorhielt, „der ewigen Wahrheit Gottes gegen den Raub des Antichrists wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen", und knüpfte einen Briefwechsel

mit ihm an (s. Calv. epist. Genev. 1575. p. 139. 167), in welchem er ihn dringend auffordert, mit der Reformation vorzugehen.

Einen neuen kräftigen Anstoß bekam die evangelische Bewegung durch die Einwanderung der aus Böhmen vertriebenen böhmischen Brüder 1548 (s. Gindely, Gesch. der böhm. Brüder. Prag 1857. I. S. 331), die in Posen bereitwillige Aufnahme fanden und, obwohl sie bald in Folge eines durch den Bischof dem König abgenöthigten Ediktes als gefährliche Leute der größeren Zahl nach das Land wieder verlassen mußten und nach Preußen gingen, dennoch in einzelnen Gemeinden in Großpolen festen Fuß faßten und unter Nichtbeachtung des Ediktes durch neue Exulanten sich vermehrten. Das wahrhaft evangelische Leben und der Eifer der Brüder für Ausbreitung des Evangeliums ließ die Uebertritte zu ihrer Gemeinschaft immer zahlreicher werden. Die reiche und mächtige Familie der Gorka nahm sie unter ihren Schutz. Ihre geistliche Pflege empfingen sie von Preußen aus, von wo die Missionäre der Brüder immerfort nach Polen kamen, unter ihnen der bedeutendste Georg Israel (s. Gindely I. S. 333 f.; Lochner, Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde u. s. und Leben des Georg Israel. Nürnb. 1832), welcher durch seine in Posen und in der Umgegend gehaltenen Predigten nach und nach eine große Zahl neuer Mitglieder gewann und insbesondere dadurch der Brüderunität in Polen weitere Ausbreitung und Befestigung verschaffte, daß er ihr einen der angesehensten reichsten Adeligen, den Jakob Ostrorog (s. J. Lukaszewicz, Geschichtliche Nachrichten über die Dissidenten in der Stadt Posen und die Reformation in Großpolen, übersetzt von v. Balitzki. Darmstadt 1843. S. 26—29. und Wengierski Slavonia reformata), zuführte, unter dessen Schutz die Einwanderung der Brüder in Polen, auch von Preußen her, sich mehrte. Seit 1553 nahm Israel seinen Sitz in Posen und war fortan durch seine ausgebreitete und erfolgreiche Wirksamkeit der Gründer und Führer der weitverzweigten Brüdergemeinde in Polen.

Inzwischen hatte die reformirte Kirche besonders in Kleinpolen (Krakau) sich vollständig organisirt und verfaßt (Fischer I, 118 f.) mit jährlichen Provinzialsynoden, sogenannten Distriktssenioren und einem Superintendenten (s. Wengierski Slav. ref. p. 120) an der Spitze, der nicht, „um Herrschaft über die Anderen zu üben, sondern um der guten Ordnung und um der Sorge für die Kirche willen", berufen seyn sollte. In Litthauen fand das Evangelium seit 1553 immer mehr Eingang unter dem Schutz und der eifrigen Förderung des Fürsten Nikol. Radziwill, von dessen entschiedenem evangelischen Glauben die herrliche Ermahnung zeugt, welche er an seinen ersten Sohn richtete, als er denselben zur ersten Feier des Abendmahls führte (s. Wengerski Slav. ref. p. 143). Der reformirten Kirche Polens drohte aber seit dem Eindringen der antitrinitarischen Irrlehrer Spaltung und innere Zerrüttung. Da war es für ihre innere Befestigung, wie für die Sache des Evangeliums überhaupt von großer Bedeutung, daß nach mehreren vorbereitenden Verhandlungen auf der Synode zu Kozminek 1555 eine Vereinigung der Reformirten mit den böhmischen Brüdern zu Stande kam. Die Brüdergemeinschaft in Böhmen und Mähren ging eine engere Verbindung mit Luther und seiner Lehre ein. Die Brüder in Polen schlossen sich an das reformirte Bekenntniß an, indem von den Reformirten auf dieser Synode ihr Glaubensbekenntniß, ihre Kirchenordnung und Kirchenzucht, ihr Katechismus und Gottesdienst anerkannt wurde, und eine gemeinschaftliche Abendmahlsfeier den geschlossenen Bund besiegelte (s. Lukaszewicz bei Fischer I, 150 f.; Gindely I, 398 f.).

Zu derselben Zeit nahm die reformatorische Bewegung in ganz Polen einen neuen Aufschwung, indem die polnischen Landstände einmüthig die Abstellung der kirchlichen Mißbräuche durch ein zu berufendes Nationalconcil forderten und der König dem lutherischen Bekenntniß im preußischen Polen volle Freiheit gewährte. Den unter der vorigen Regierung gegen die Lutheraner erlassenen strengen Gesetzen suchten die Bischöfe, so lange ihre Macht durch den immer allgemeiner werdenden Abfall des Adels

von der römischen Kirche noch nicht gebrochen war, und ihre unmittelbaren Verbindungen mit Rom und Roms Bemühungen zur Erhaltung des alten Kirchenwesens andauerten, durch den schwachen, wankelmüthigen König so viel als nur irgend möglich Geltung zu verschaffen. Die Seele aller episkopalen Anstrengungen zur Unterdrückung der immer mächtiger eindringenden Reformation war Stanislaus Hosius, Bischof von Culm und seit 1551 von Ermland (s. den Art. der R.-E. „Hosius“), der mächtige, vom König begünstigte, mit Rom und den hervorragendsten Häuptern der römischen Kirche in unmittelbarem Verkehr stehende Führer der römischen Partei in Polen und entschiedenste Widersacher des Evangeliums, dessen Ausrottung in Polen er als seine Lebensaufgabe betrachtete. Unter seiner Leitung consolidirte sich auf der Synode zu Petrikau 1551 die römisch-episkopale Partei durch Aufstellung einer von ihm verfaßten confessio catholicae fidei und durch Beschließung gewaltsamer, von ihm vorgeschlagener Maßregeln gegen die Evangelischen. Aber sie verlor ihren Einfluß auf den König und ihre politische Macht immer mehr durch den Abfall des Adels (s. Lochner, comment. qua enarrantur fata et rationis earum familiarum christ. in Polonia sq. in d. Acta societatis Jablonovianae nova T. IV. fasc. II. Lips. 1832) und durch die trotz der inneren Differenzen und Kämpfe der Evangelischen unter einander immer siegreicher vordringende reformatorische Bewegung. Trotz der episkopalen Gegenbestrebungen kam es dahin, daß die Landstände auf dem denkwürdigen Landtage zu Petrikau 1555 mit der Forderung eines Nationalconcils zur Beilegung der Religionsstreitigkeiten auftraten, daß der König selbst durch seine Gesandte außer dem Nationalconcil zur Abschaffung der Mißbräuche und zur Schlichtung der Religionsstreitigkeiten vom Pabst die Feier der Messe in polnischer Sprache, das Abendmahl unter beiden Gestalten, die Gestattung der Priesterehe und die Abschaffung der Annaten forderte. Der Pabst erklärte das geforderte Concil in einem Briefe an den Bischof von Gnesen für unmöglich (s. Raynald. ann. 1555 no. 55 sq.); er schickte 1556, um die gefährliche Bewegung zu unterdrücken, einen Legaten, Lipomani, Bischof von Verona, der aber auf dem Reichstage mit einem Salve progenies viperarum begrüßt wurde und durch sein hartes, unfreundliches Verhalten den Zweck seiner Sendung vereitelte. Trotz aller römischen Machtentwickelung gegen das Werk der Reformation wurde dasselbe einen bedeutenden Schritt weiter gefördert, indem der König für das polnische Preußen, für Danzig 1557 (s. Hirsch I. S. 348 f.; Lengnich, Gesch. des preuß. Landes unter König Sigism. Aug. Danzig 1723. II. 156), für Thorn und Elbing 1558, für die kleineren Städte theils früher, theils später (s. Jakobson, Geschichte der Quellen des evangel. K.-Rechts. Königsb. 1839 S. 238) nicht nur freie evangel. Religionsübung und Verwaltung des Abendmahls juxta veteris ecclesiae morem sub utraque specie (im Thorner Privilegium), sondern auch den Gebrauch der Kirchen und Klöster zum evangelischen Cultus gestattete. Zu derselben Zeit, 1556, begann in Polen Johann von Lasko (s. den Art. „Lasko“ in der Real-Enc. Bd. VIII. S. 204 f.), einer der ausgezeichnetsten Reformatoren zweiten Ranges, nachdem er schon den größten Theil seines Lebens in bewundernswürdiger Beweglichkeit und Ubiquität in den verschiedensten Ländern für die Sache des Evangeliums und namentlich für die Begründung einer presbyterialen Gemeindeverfassung in England und Deutschland mit rastlosem Eifer gewirkt hatte, seine auf Befestigung und tiefere Begründung des Reformationswerkes gerichtete Wirksamkeit in seiner Heimath, indem er die Uebersetzung der Bibel ins Polnische und ihre Verbreitung im Volk, insbesondere aber auch die Beilegung der trotz der Vereinigung von Koźminek wieder ausgebrochenen Differenzen der Brüder und Reformirten über das Abendmahl und die Herstellung eines durch gemeinsames Bekenntniß gesicherten Confessionsfriedens zwischen ihnen und den Lutheranern, wenn auch mit wenig oder gar keinem Erfolg sich mit wahrhaft evangelischem Eifer als letzte Aufgabe seines Lebens stellte (s. Gindely I. S. 403 f.; Fischer I. S. 74—76). Von fast gleicher Bedeutung ist für die polnische Reformation zu dieser Zeit der ehemalige Bischof von Capo d'Istrio und päbstliche Nuntius in Deutschland

(1535), Paul Vergerius, der durch den Versuch, die Schriften Luther's zu widerlegen, für Luther's Sache gewonnen und wegen seines evangelischen Bekenntnisses aus Italien geflüchtet, auf den weiten Wegen seines unstäten, nur dem Dienste des Evangeliums geweihten Wanderlebens, vielleicht auf Laska's oder Herzog Albrechts von Preußen Veranlassung, auch nach Polen kam, um hier fördernd in die reformatorische Entwickelung einzugreifen, indem er sich besonders mit den Brüdern in enge Verbindung setzte, ihrer Sache einen neuen Aufschwung gab und auf Grund ihrer von ihm anerkannten Confession unter Verhandlungen mit Israel eine Einigung aller evangelischen Parteien herbeizuführen suchte (s. Sixt P. P. Vergerius. Nürnb. 1855. S. 399—443. Gindely I, 401 f). Außerdem setzte er dem gefährlichsten Feinde des Evangeliums in Polen, dem Hosius und seiner Partei, mit den schärfsten Waffen der Polemik gewaltig zu (Sixt a. a. O. S. 430 ff.) und deckte die Bosheit und Tücke, deren Ausfluß seine gemeinen Schmähungen und gewaltsamen Maßregeln gegen die evangelische Kirche waren, schonungslos mit dem beißendsten Spotte auf. Seine Bedeutung für die Reformation in Polen bezeugt die Klage von Seiten der römischen Partei: „daß er die Häresie in Polen weithin ausgebreitet und viele schwache Katholiken in das Lager des Satans entführt habe."

Wie weit der König von Herzen der Reformation wirklich zugethan war, bleibt dahingestellt. Die Evangelischen hofften auf seinen offenen Uebertritt vergebens. Nur durch Rücksichten bestimmt, stets entgegengesetzten Einflüssen leicht zugänglich, sah er sich zwar durch die Macht der evangelischen Bewegung, die unmittelbar aus der Nation ohne direkte Begünstigung vom Throne her hervorgegangen war, genöthigt, 1563 durch ein Toleranzdekret allen religiösen Parteien Duldung zu gewähren und dem litthauischen evangelischen Adel Zutritt zu allen Würden zu gestatten, nachdem auch 1561 durch Vereinigung des evangelischen Lieflands mit Polen auf Grund der ihm gesicherten Religionsfreiheit die evangelische Kirche einen starken Zuwachs bekommen hatte. Aber theils der immer stärker werdende Einfluß der Bischöfe auf ihn, besonders des unermüdlichen Hosius (vgl. die Auszüge aus seinen Briefen bei Gieseler III. 1. S. 456 f. und Sixt S. 434), theils die zunehmende Uneinigkeit der Protestanten selbst hinderten ihn, sich für die Sache der letzteren zu entscheiden.

Bei dem gar nicht zu bedauernden Mangel an direkter Begünstigung der evangelischen Kirche durch fürstliche Macht tritt die eigenthümliche kampfvolle Entwickelung derselben desto deutlicher zu Tage. Die politische Uneinigkeit der Polen reflektirt sich auf dem kirchlichen Gebiete in dem bei der Beweglichkeit des polnischen Geistes unaufhörlichem Streite starker gegensätzlicher Elemente; aber immer von Neuem wird derselbe auch durchkreuzt von den aus der Kraft und dem Triebe des wahrhaft evangelischen Geistes kommenden Einigungsversuchen. Lebhafter und bewegter ist deshalb die reformatorische Entwickelung irgend wo anders kaum gewesen, als in Polen.

Das Auseinandergehen der schweizerischen und der deutschen (lutherischen) evangelischen Kirche (1544) in Folge des Aufhörens der Wittenberger Concordie war bei der engen Verbindung der Evangelischen Polens mit der deutschen und der schweizerischen Reformation alsbald die Ursache der Trennung derselben in das augsburgische und schweizerische Bekenntniß geworden. Die Differenzen zwischen den Anhängern des letzteren und den böhmischen Brüdern wurden zwar durch den engen Anschluß jener an diese (1555) beigelegt, aber desto größer ward die Uneinigkeit zwischen Lutheranern und Reformirten durch den Abfall Vieler von jenen zu diesen, indem die Lutheraner unter einander in Bezug auf Lehre und Verfassung haderten. Die Zwietracht der Evangelischen ward nach vermehrt, als die unitarische oder antitrinitarische Irrlehre eindrang, deren Keim zuerst von Lälio Socino bei seinem Aufenthalt in Polen 1551 und durch seinen Verkehr mit Lismanini unter des letzteren Anhängern gepflanzt, deren schnelle weitere Verbreitung unter dem Adel und unter den Reformirten, seit 1556 durch Petrus Gonesius, einen Polen, und seit 1558

besonders durch die aus Genf vertriebenen und bis nach Polen versprengten zahlreichen und einflußreichen italienischen Antitrinitarier, welche einst um des Bekenntnisses des Evangeliums willen aus ihrem Vaterlande geflüchtet waren, durch G. Blandrata, P. Alciati, J. B. Gentilis, B. Ochino u. A. bewirkt wurde (s. Stanisl. Lubienicii hist. reformationis Polonicae. Freistad. 1685 (hauptsächlich über d. Antitrinit. in Pol.); Fischer I. S. 129—147; Krasinski S. 134—141; Gieseler III, 2. S. 70 ff.). Die Antitrinitarier schlossen sich um so enger den Reformirten an, da Blandrata, seine Irrlehre verbergend, zum Senior der reformirten Kirche in Kleinpolen gewählt worden war. Die wiederholten Warnungen Calvin's nöthigten zur Abhaltung mehrerer Synoden, z. B. in Krakau 1561, Pinczow 1562, auf denen der Gegensatz zwischen ihnen und den Reformirten immer schärfer heraustrat, bis sie durch die Synode zu Petrikata 1565, nachdem ein Jahr zuvor ein königliches Edikt sie ohne Erfolg aus dem Lande verwiesen hatte, aus der reformirten Kirche ausgeschieden wurden. „Die Freunde der reinen Wahrheit" bildeten fortan eine besondere weit verzweigte, religiöse Gemeinschaft, deren Hauptplätze Rakau (durch den Waiwoden von Podolien, Joh. Sieninsky 1569 ihnen eingeräumt), Krakau, Lublin, Pinczow, Petrikau, Kozmin waren, deren Bekenntniß zunächst in einem von G. Schomann in Krakau 1574 herausgegebenen Katechismus (Catechesis et confessio fidei coetus per Polon. congregati in nom. Dom. J. Chr.) seinen Ausdruck fand. Als Fausto Socino, der die Lehre seines Oheims völlig in sich aufgenommen hatte, 1579 von Siebenbürgen nach Polen kam, um sich der unitarischen Gemeinde anzuschließen, wurde ihm wegen seiner Weigerung, sich der Wiedertaufe zu unterziehen, durch die Synode von Rakau (1580) die Aufnahme verweigert. Trotzdem wußte er sich bald durch seine Wirksamkeit solchen Eingang und Einfluß zu verschaffen, daß seine Lehre und seine Ansichten über Verfassung ganz allgemein wurden, daß die polnischen Unitarier den Namen „Socinianer" annahmen und kurz nach seinem Tode (1604) auf Grund seiner Lehre der Rakauische Katechismus (Catechesis ecclesiarum, quae in regno Poloniae etc. Racoviae 1609 [in Oeder catechesis Racoviensis. Frkf. 1739]) vom Rector und Prediger W. Schmalz in Rakau und dem Magnaten Hieron. Moskorovius 1605 in polnischer Sprache abgefaßt, nachher auch deutsch und lateinisch übersetzt wurde und das Ansehen eines symbolischen Buches bekam. Unter dem Schutz des Adels, unter dem Einfluß einer guten Verfassung (Politia ecclesiastica, quam vulgo Agendam vocant . . . explic. a Moscorovio . . . not. adj. Oeder. Frkf. et Lps. 1745) und einer gründlichen, von dem zu Rakau 1602 gestifteten Gymnasium gepflegten Bildung standen die socinianischen Gemeinden bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Blüthe. Mit der Aufhebung ihrer Schule und Druckerei und ihrer Vertreibung aus Rakau 1638 durch die Jesuiten begannen die Verfolgungen, die 1658 mit ihrer Ausschließung von dem Religionsfrieden (als dissidentes nicht de sondern a religione) durch königliches Edikt und ihrer Vertreibung aus Polen endete.

Die auch nach der Ausscheidung der Antitrinitarier fortdauernden Streitigkeiten der Evangelischen unter einander machten ihre Lage den immer drohender werdenden Unternehmungen der römischen Partei gegenüber in hohem Grade unsicher; die Vereinigung unter sich mußten sie als eine in den Umständen liegende Nothwendigkeit erkennen. Die dazu anfangs wenig geneigten Lutheraner, deren einzelne Gemeinden unter sich bis dahin noch durch kein gemeinsames Band zusammengefaßt waren, erkannten auf ihrer allgemeinen Versammlung zu Posen 1563 die Nothwendigkeit, zunächst sich selber gegen die Römischen einen festen Halt in einer kirchlichen Verfassung zu geben, welche auf der ersten lutherischen Synode zu Gostyn 1565 zu Stande kam (s. Thomas, Altes und Neues vom Zustande der evangelisch-lutherischen Kirchen im Königreich Polen. 1754. S. 11—21; Fischer I, 55 f.), indem man auf dem Grunde des reinen Wortes und Sakramentes die Ausgestaltung des Cultus und alles Aeußeren der evangelischen Freiheit der Gemeinden überließ, diese aber mit ihren geistlichen und weltlichen Leitern unter die Oberaufsicht zweier Senioren oder Superintendenten stellte.

Nach mehreren durch die strengen Lutheraner, namentlich den lutherischen Prediger Margenstern in Thorn, vereitelten Unionsversuchen wurden seit der irgend welche Einigung nach Außen doch gebietenden Synode des römischen Klerus zu Posen 1561, wo die fortan zur Unterdrückung des Protestantismus zu ergreifenden Maßregeln berathen wurden, die Unionsverhandlungen seitens der Reformirten und Brüder und der milderen Fraktion der Lutheraner unter dem Generalsenior der Lutheraner, Erasmus Gliczner, und seinem Bruder auf mehreren Synoden fortgesetzt, bis unter dem Einfluß der Wittenberger theologischen Schule, von welcher das bis dahin von den polnischen Lutheranern immerfort angefochtene Bekenntniß der Brüder als ein rechtgläubiges anerkannt worden war (Löscher, historia motuum III, 41), auf der Synode zu Sendamir 1570 durch Aufstellung des consensus Sendomiriensis die Vereinigung der Lutheraner, Reformirten und Brüder zu Stande kam (s. Jablonsky hist. consens. Senomir. Berol. 1731; Fischer I. S. 160—184: S. T. Turnovski [Pred. d. böhm. Brüd.], Tagebuch über die Synode zu Sendamir in Lukasczevich, Gesch. d. Kirch. d. böhm. Brüder in Großpolen. Pos. 1835; Krasinski 141—154). Die Einzelbekenntnisse wurden nicht aufgehoben, die Verschiedenheiten durch allgemeinere Ausdrücke ausgeglichen, jedoch die Bestimmungen über das Abendmahl (substantialem praesentiam Christi non significari duntaxat, sed vere in coena ea vescentibus repraesentari, distribui, exhiberi corpus et sanguinem domini, symbolis adjectis ipsi rei minime nudis) der lutherischen Lehre möglichst nahe gebracht. Die Wirkung von dieser Vereinigung war nicht der erwartete Uebertritt des Königs zur evangelischen Kirche, sondern vielmehr desto größere Rührigkeit und Feindseligkeit der römischen Partei, namentlich der von Hosius bereits zur Ausrottung des Protestantismus nach Polen gerufenen Jesuiten, deren erstes Collegium schon 1565 von ihm in Braunsberg gestiftet worden war.

Des Königs Tod (1572) hatte eine für die Evangelischen günstige Umgestaltung der politischen Verhältnisse zur Folge. Polen wurde ein Wahlreich. Die königliche Macht wurde für immer durch die von den Ständen auf dem Reichstage zu Warschau 1573 abgeschlossene Generalconföderation wesentlich beschränkt. Mit derselben hatte fortan jeder König die darin festgestellte pax dissidentium, wornach allen im Reiche bestehenden Kirchen gleiche Rechte gegeben waren, zu beschwören. Der 1574 zum König erwählte, entschieden antievangelisch gesinnte Heinrich von Valois wagte es doch nicht, dem Rath des Hosius, die durch Ablegung des Eides begangene Sünde durch Brechung desselben wieder gut zu machen, zu folgen. Der König Stephan Bathory (s. 1575) wieß die Aufforderungen zu gewaltsamer Unterdrückung der Ketzerei mit den Worten zurück: „Ich bin König der Völker, nicht der Gewissen, und darf über die Gewissen nicht herrschen, was Gott allein zusteht.“ Und doch durften unter ihm Rom und der Jesuitismus mächtig ihr Haupt erheben.

Mit der Regierung Sigismund's III. (1587—1632), „des Jesuitenkönigs“, beginnt die das blühende evangelische Leben der evangel. Kirche Polens zerstörende, über das ganze Reich durch Anlegung von Jesuitencollegien und eifrigen Betrieb der jesuitischen Schmähliteratur sich ausbreitende Wirksamkeit der zur Herrschaft gelangten römischen Partei. Gleichzeitig mit den überall eintretenden Reaktionen des römischen Katholicismus durch den Jesuitismus wurde auch in Polen jetzt das Werk der Contrareformation mit Erfolg begonnen. Leider wurde unterdessen die evangelische Kirche außer durch den Abfall Vieler zum Socinianismus auch durch innere Zwiste in hohem Grade geschwächt, die trotz des die Gegensätze nur künstlich verdeckenden Vergleichs von Sendomir wieder ausbrachen; nur mit Mühe konnte auf mehreren Synoden, besonders aber auf der allgemeinen zu Thorn 1595, gegen den eifernden Vertreter des strengsten Lutherthums, den Prediger Paul Gerike aus Posen, die Einheit nach Außen aufrecht erhalten werden. Der in Wilna 1599 gemachte Versuch einer kirchlichen Vereinigung mit den nicht-unirten Griechen (s. Krasinski S. 214), die ebenso von der römischen Partei verfolgt wurden, schlug natürlich fehl; zu der dadurch beabsichtigt gewesenen Stär-

tung gegen die Feinde nützte auch nicht viel die politische Vereinigung beider zu gegenseitiger Beschützung. Die Verleihung der Aemter und Würden nur an Katholiken hatte bald den Rücktritt vieler Adeligen zur katholischen Kirche zur Folge. Immer zahlreicher strömte die Jugend des Adels zu den blühenden Bildungsanstalten in den Jesuitencollegien. Dadurch wurden sehr viele evangelische Gemeinden auf dem Lande mit einem Male des nur durch den Adel bisher ihnen gesicherten Schutzes beraubt; den Gemeinden in den Städten wurden ihre Kirchen durch die katholischen Gerichte nach und nach genommen (s. Morkull, der Bau der altstädt. Kirche in Thorn. Ein Beitrag ꝛc. Thorn 1856). Bald floß evangelisches Märtyrerblut. Die von Hosius gesäete giftige Drachensaat ging üppig auf. Die Dissidenten, deren Name zuerst die römische Partei mitumfaßt hatte, jetzt aber nur noch von den Feinden derselben gebraucht wurde, wurden von den Bischöfen, dem abtrünnigen Adel und den Jesuiten bald aufs Grausamste verfolgt mit Feuer und Schwert. Nur wo der Adel dem Evangelio treu blieb, waren die Kirchen vor Zerstörung und die Gemeinden vor Blutvergießen bewahrt, daß für die Zukunft noch Niederhauung des seine Zweige schon so weit über Polen ausbreitenden Baumes wenigstens noch ein Stamm evangelischen Lebens übrig bleiben konnte, der in neuerer Zeit verheißungsreich wieder auszugrünen begonnen hat.

Vergeblich suchte der König Wladislaw IV. (1632—48) durch das allgemeine Religionsgespräch zu Thorn 1645 (s. Acta conventus Thorunensis. Vars. 1645; Calov. hist. Syncretistica p. 199; Fischer II, 252 f.; Krasinski S. 264 f.; Rozen. synopsis actorum colloquii Thorunensis 1645; Amstel. 1646) zwischen den Religionsparteien Frieden zu stiften. Die laut königlicher Instruktion geführten Verhandlungen über die Lehre jeder einzelnen Confession, wie über die Wahrheit oder Falschheit derselben, hatte den der Absicht des Königs entgegengesetzten Erfolg. Die römische und die evangelische Partei standen fortan sich noch feindseliger gegenüber. Aber auch die Lutherischen und Reformirten setzten sich hier klar auseinander, indem jene in einer confessio fidei, worin sie die Augustana wiederholten und sich vom cons. Sendom. lossagten, diese in der declaratio Thorunensis ihr Bekenntniß aufstellten. Der Mangel an Einheit der Evangelischen untereinander (s. Krasinski S. 284) und die von der Mitte des 17. Jahrhunderts an durch das 18. Jahrhundert fortdauernden Bedrückungen und Verfolgungen, unter denen als Beispiel maßloser Grausamkeit namentlich das von den Jesuiten angestiftete Thorner Blutbad (s. Lilienthal, 3 Aktus der Thorn. Tragöd. Königsb. 1725.; Jablonsky, das betrübte Thorn. 1725), bei welchem der 73jährige Bürgermeister mit 9 angesehenen Bürgern enthauptet wurden, hervorzuheben ist, ließen die evangelische Kirche in Polen zu keiner ruhigen, freien Entwickelung mehr kommen; rechtslos, schutzlos war und blieb sie trotz aller Conföderationen und immer von Neuem erhobenen Beschwerden und Provokationen auf die ihr einst zugesicherten Rechte (s. Wolch, neueste Geschichte der Dissidenten in Polen in der „Neuesten Relig.-Gesch.“ Th. 4. S. 9—208. Th. 7. S. 7—160) der tyrannischen Willkür des von den Jesuiten beherrschten Hofes und hohen Klerus, die auf ihre Ausrottung es abgesehen hatten, preisgegeben, bis Rußland, welches mit Preußen schon zuvor die Forderungen der Dissidenten wiederholentlich kräftig unterstützt hatte, im Jahre 1767 die Wiederherstellung ihrer Rechte erzwong, indem es das zerrüttete Polen in Abhängigkeit von sich brachte (s. Krasinski S. 357 ff.). Da aber der Uebertritt von der auch hernach noch als herrschend erklärten römisch-katholischen Kirche zu einem anderen religiösen Bekenntniß als strafbares Verbrechen geltend blieb, und der Haß und die Verfolgung gegen die Dissidenten in Folge der Anrufung russischer Hülfe nur noch sich steigerten, so konnten sie erst durch Polens Theilung und Untergang unter fremder Herrschaft Ruhe und Sicherheit finden. Johann Laski rief einst in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Londoner Kirchenordnung (1555) dem König und Volk von Polen prophetisch zu: er fürchte für Polen, da es sich bei der Einführung der Reformation um die Annahme oder Verwerfung der Herrschaft Christi selbst handle, die größten Gefahren, wenn es das angebrochene Licht der evangelischen Lehre zurück-

stoßen oder auch nur lau aufnehmen würde. Fürst Nikolaus Radziwill, einer der tapfersten Vorkämpfer der Reformation, schrieb dem König Sigismund August bei Ueberreichung der Brester Bibelübersetzung: „Es ist zu fürchten, daß der Herr im Falle der Verwerfung seiner Wahrheit uns Alle sammt Eurer Majestät zu Schmach, Erniedrigung und Zerstörung und darnach zum ewigen Verderben verurtheilen wird.“ Das waren Stimmen der Weissagung; ihre Erfüllung war das Gericht Gottes im Untergange Polens. —

Die Versuche, welche nach Wiedererlangung der vollen Glaubensfreiheit von mehreren Synoden, besonders denen zu Lissa 1775 und zu Sielce 1777 gemacht wurden, eine Vereinigung zwischen Reformirten und Lutheranern herbeizuführen, blieben ohne Erfolg (s. Friese II, 2. S. 408 ff. 497 ff.). In dem russischen Polen wurden im J. 1828 die Consistorien der lutherischen und der reformirten Kirche durch ein Statut auf kaiserlichen Befehl vereinigt. Diese Vereinigung wurde aber, weil sie die Quelle mannichfacher Verwirrung war, 1849 auf Antrag des Generals von Rüdiger und des Fürsten Statthalters Paskiewicz durch kaiserlichen Befehl wieder aufgehoben.

Die reformirte Kirche hat unter den Polen am meisten Abbruch erlitten, während die lutherische seit dem Ende des 18. Jahrhunderts von Deutschland durch Einwanderung immerfort bedeutenden Zuwachs erhielt. Während in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Reformirten in Kleinpolen 122, in Großpolen 80 Kirchen hatten, zählt jetzt die reformirte Kirche im russischen Polen nur 4500 Seelen mit 6 Kirchen und im preußischen Polen 4—5000 Seelen mit 5 Kirchen. Unter ungefähr 4 Millionen römischer Katholiken sind im Königreich Polen gegenwärtig etwa 267,900 Lutheraner; in der preußischen Provinz Posen zählt die evangelische Kirche unter 797,100 Katholiken etwa 442,900 Glieder, die meist lutherischen Bekenntnisses sind; diese sind aber bis auf etwa 12,000 Seelen im Süden der Provinz, fast ausschließlich der eingewanderten deutschen Bevölkerung angehörig. In der Provinz Preußen beträgt die Zahl der evangelischen Polen etwa 250,000, fast ausschließlich dem alten Ordenslande angehörig, in 100 Kirchspielen mit 134 polnisch redenden Geistlichen. Die Zahl der evangelischen Polen in Schlesien beträgt 70,000. — S. Neue Evang. Kirchenzeitung. 1859. Nr. 17. 18. 20.: „Die evangelischen Polen in Preußen“. T. Erdmann.

Polenz, Georg von, s. Georg von Polenz.

Poliander (Graumann), Johann, geboren im J. 1487 zu Neustadt in der bayerischen Oberpfalz, zu unterscheiden von einem späteren holländischen Theologen gleichen Namens, ist Einer von den drei Männern, welche in Preußen die Reformation begründet und darum von Luther den Ehrennamen Prussorum evangelistae empfangen haben. Von seinem Bildungsgange, auf dem er nach einer von ihm selbst in einem seiner Bücher gemachten Notiz mit Erasmus in nähere Berührung gekommen und durch die Schule der Humanistik hindurchgegangen ist, ist uns mit Gewißheit nur sein Aufenthalt auf der Universität zu Leipzig bekannt, wo er sich außer dem Magistergrad auch das Baccalaureat in der Theologie erwarb und öffentliche Vorlesungen hielt. Von 1516 — 1522 verwaltete er ein Lehramt und das Rektoramt an der Thomasschule zu Leipzig, was für seine auch aus seinen handschriftlich noch vorhandenen Arbeiten ersichtliche gelehrte und humanistische Bildung spricht. Ihm, als ludimagistro apud Divum Thomam, ist die 1520 zum vierten Mal aufgelegte paedologia des Petrus Mosellanus dedicirt. Als Amanuensis des Dr. Eck wohnte er der berühmten Disputation zwischen demselben und Karlstadt und Luther zu Leipzig 1519 bei und empfing von der siegreichen Bekämpfung der Eck'schen Thesen durch Luther einen so mächtigen Eindruck der evangelischen Wahrheit, daß er, wie mehrere andere junge Männer, die dabei waren und später als hervorragende Zeugen des Evangeliums auftraten, wie auch Johann Briesmann, Poliander's Mitreformator in Preußen, alsbald „dem papistischen Heerlager den Rücken kehrte und auf die Seite Luther's überging“ (Seckendorf, hist. Luth. I. 26. §. 62). Aus den theils lateinisch und zwar im höchsten Grade unleserlich, theils deutsch geschriebenen Concepten

seiner Predigten ist zu ersehen, daß er schon 1520 in Leipzig das Evangelium verkündigte. Wahrscheinlich mußte er deßhalb sein Amt aufgeben und dem entschiedensten Feind der Reformation, Herzog Georg von Sachsen, aus dem Wege gehn, der sein Wort, womit er auf die Abhaltung jener Disputation gedrungen hatte: „die Wahrheit könne durch Kampf nur gewinnen“, in entgegengesetztem Sinne sich erfüllen sah. Er begab sich 1522 nach Wittenberg, stand in persönlichem Verkehr mit Luther und Melanchthon und ließ sich von ihnen tiefer in die Erkenntniß der evangelischen Wahrheit einführen. Als Frucht davon liegen uns die Predigten vor, welche er 1523 bis 1525 an verschiedenen Orten, namentlich in Würzburg und Nürnberg, gehalten hat. Im J. 1525 folgte er dem durch Luther an ihn ergangenen Ruf des Herzogs Albrecht von Preußen (Luth. Br., de Wette II, 668) nach Königsberg, wo er seinen bleibenden Wirkungskreis fand. Hier war er fortan ein eifriger Mitarbeiter an dem Werke der Reformation, welches vor ihm bereits durch Johann Briesmann und Paul Sperat mit Eifer und segensreichem Erfolg gefördert worden war. Er trat in das Pfarramt der Altstadt ein, welches vor ihm Sperat, der Hofprediger des Herzogs (später Bischof von Pomesanien), nach der Entfernung des unruhigen, in Carlstadt's Weise reformirenden Johannes Amandus (1524) ein Jahr lang interimistisch bekleidet hatte, während Johann Briesmann an des Bischofs Georg von Polenz Stelle das evangelische Pfarramt am Dom verwaltete. Durch das Band inniger Freundschaft mit Beiden verbunden, wirkte er einmüthig mit ihnen zur festen Grundlegung der evangelischen Kirche in Preußen. Der imponirenden Erscheinung seiner Persönlichkeit entsprach der prägnante, energische Geist, welcher sich in seinen tief aus der Schrift unmittelbar geschöpften gedankenreichen, kernigen Predigten, die auf der Stadtbibliothek in Königsberg aufbewahrt sind, ausspricht. Außer den Predigten waren es die in größeren Bruchstücken, einer Evangelienharmonie und Erklärung der Genesis, noch vorhandenen öffentlichen Vorlesungen über das alte und neue Testament, in welchen er den Gebildeten und der studirenden Jugend die Tiefen der biblischen Wahrheit zu erschließen suchte. Hier war z. B. Georg Venetus, später Bischof von Samland, sein Schüler. Der Karakter seiner Vorträge entspricht dem mit Vorliebe oft wiederholten Spruch: In Christo sind verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß. Als Dichter des Liedes „Nun lob mein Seel den Herren“, neben dem Bekenntnißliede Sperat's: „Es ist das Heil uns kommen her“, das älteste Loblied der evangelischen Kirche, welches er auf den Wunsch Albrecht's nach dem 103. Psalm dichtete (Cosack, die Anfänge des evang. Kirchenlieds in Preußen [deutsche Zeitschrift, 1854, S. 123]), steht er mit P. Sperat in der Reihe der ersten evangelischen Liederdichter (Mützell, geistl. Lieder der evang. Kirche aus dem 16. Jahrh. 1855, I. 308). Ohne Zweifel hat auch er seinen Antheil an der Veranstaltung der beiden ersten Sammlungen evangelischer Lieder für Königsberg (vom J. 1527), wodurch der evangelische Gottesdienst vervollkommnet und befestigt wurde. Er ist vielleicht auch der Verfasser des Liedes: „Fröhlich muß ich singen“ (Mützell a. a. O. I, 74). Als bewährter Schulmann wurde er von Albrecht mit der Einrichtung des neuen evangelischen Schulwesens beauftragt. In einem Schreiben des Letzteren an den Oberburggrafen von Königsberg (vom J. 1530) heißt es: „Du wollest mit dem Poliandro die Schul ins fürderlichste mit Fleiß ordentlich und nach Nothdurft, wie ihr denn zu thun wohl wisset und derhalben gehandelt worden, bestellen“ (Preuß. Archiv 1790, S. 57). Wie er mit Rath und That an der Einrichtung und Verwaltung des neuen evangelischen Kirchenwesens Theil nahm, erhellt aus Briefen, welche Sperat als Bischof an ihn richtete. Im J. 1531 war er mit Polenz, Sperat und Briesmann an der vom Herzog Albrecht selbst geleiteten Generalkirchenvisitation thätig, auf welcher das ganze Land in fest abgegrenzte Parochien eingetheilt, die Pfarreinkünfte festgestellt und überhaupt die neuen kirchlichen Verhältnisse definitiv geregelt wurden. In dem Kampf mit den Wiedertäufern, welche durch des herzoglichen Rathes Friedrich von Heideck Vermittlung, der eine Zeitlang auch den Herzog für dieselben einzunehmen wußte, zahl-

reich nach Preußen kamen und selbst unter den Geistlichen Anhänger fanden, bewährte sich Poliander neben Sperat und Briesmann als siegreicher Streiter mit den Waffen des Wortes Gottes wider den die Grundlage der neuen evangelischen Kirche in Preußen erschütternden Geist der Schwärmerei. Auf dem Colloquium zu Rastenburg (1531) gab sein Wort den Ausschlag für den Sieg über die Wiedertäufer. Der Chronist Freiberg, ein Zeitgenosse, berichtet: „Unser treuer Poliander, der einzige Mann, widerlegte dieselben Schwärmer, wie klug Ding sie auch fürgaben, alles mit Gottes Wort und bestunden die Sakramentirer mit ihrem Herrn von Heideck mit großen Schanden; zuletzt sie schweigen mußten. Wenn Gott und der einzig Mann Poliander nichts dazu gethon, dies Preußen wäre ganz und gar mit der Schwärmer Lehre vergiftet und verführet worden" (Preuß. Chronik des J. Freiberg, herausg. v. Dr. Meckelburg, Königsb. 1848. S. 226). Während Sperat ihm 1531 seine Widerlegung des von Zenker, des Einen der Hauptführer der Wiedertäufer, verfaßten Bekenntnisses zur Begutachtung vorlegte, schrieb er selbst eine Widerlegung des von Eccel, dem zweiten Hauptführer derselben, aufgestellten Bekenntnisses, die im ersten Theil vom heiligen Abendmahl, im zweiten vom Worte Gottes handelt.

Wie Poliander „dem gemeinen Mann lieb war um des Fürtragens willen des Wortes Gottes, dazu ihm Gott vor Andern Gnade verliehn" (Act. Boruss. II, 677), so stand er auch mit dem Herzog Albrecht, der ihm nur auf kurze Zeit durch Friedrich's von Heideck sektirerische Agitation entfremdet wurde, ihn aber nachher zu seinem besonderen Rathgeber in allen kirchlichen Angelegenheiten machte und selbst bis zur Erregung der Eifersucht der altstadtischen Gemeinde viel mit ihm verkehrte, „weil er sich gern mit ihm besprechen und fröhlich machen mochte", in einem innigen Freundschaftsverhältniß. In diesem blieb er bis zu seinem Tode, der nach einer langen, mit einem heftigen Schlaganfall begonnenen Krankheit, während welcher dem Herzog von außerhalb mehrere Beileidsschreiben wegen der schweren Leiden seines Freundes, z. B. von dem Breslauer Reformator Heß zugingen, im April des Jahres 1541 erfolgte. Seine Bücher, die er außer mit seinem Namen mit dem Spruch: „omnis legendi labor legendo superatur" zu bezeichnen pflegte, vermochte er testamentorisch dem Rath der Altstadt; sie befinden sich, vielfach mit Bemerkungen von seiner Hand versehen, nebst seinem handschriftlichem Nachlaß auf der Königsberger Stadtbibliothek. — Ueber sein Leben und Wirken: Erläutert. Preuß. II, 432 f. F. W. E. Rost, Was hat die Leipziger Thomasschule für die Reformation gethan? Leipz. 1817. Rhesà de primis sacrorum reformatoribus in Prussia, Progr. III. Regiom. 1824. **D. Erdmann.**

Polozk, Synode, s. Polen.

Polyglottenbibeln sind im Allgemeinen Ausgaben der heil. Schrift in mehreren Sprachen zugleich. Der Begriff ist insofern ein unbestimmter, als die Bibliographen denselben bald enger bald weiter gefaßt haben, so zwar, daß heutiges Tages der Name nie auf solche Ausgaben angewendet wird, wo neben dem Urtext eine einzige Uebersetzung steht, zumal eine in gangbarer Landessprache oder auch eine lateinische. Oft wird derselbe aber gar auf eine sehr geringe Zahl größerer, vielsprachiger Bibelwerke beschränkt, die denselben im gelehrten Sprachgebrauche so zu sagen für sich in Beschlag genommen haben. Wir wollen indessen hier für einen Augenblick von diesem engeren Gebrauche absehen und den Begriff absichtlich so weit als möglich fassen, um gegenwärtiger Notiz noch eine andere als bloß äußerliche literärhistorische Bedeutung geben zu können.

Kein Buch in der Welt ist bekanntlich so viel verbreitet worden, wie die Bibel, und hat, wie diese, so vielen Völkern gedient. Bibelübersetzungen sind daher gemacht worden in wachsender Zahl, in allen Zeiten, ja selbst schon ehe die Bibel selbst ein in allen seinen Theilen vollendetes Ganze war. Der schon in die Zeiten Esra's und Nehemia's hinaufreichende, im weiteren Sinne so zu nennende pädagogische Gebrauch des Gesetzes und später anderer Theile der allmählich gesammelten und geheiligten Schriften

verwob sich so enge mit dem Leben der jüdischen Gemeinde und Familie, daß der Wechsel der äußeren Schicksale derselben hierin keine andere Veränderung herbeiführen konnte, als die, welche die Sprache mit sich brachte. An die Stelle des Althebräischen trat im Laufe der Jahrhunderte das sogen. Chaldäische, richtiger Babylonische, oder die nordsemitische Gemeinsprache, auswärts sodann das Griechische, in jüngerer Zeit das Arabische, Persische und die verschiedenen europäischen Sprachen. Inwiefern nun diese Wandlungen literarische Arbeiten herbeiführten, welche mit unserem vorliegenden Gegenstande in Beziehung zu setzen wären, ist uns mehr oder weniger unbekannt. Das ist gewiß, daß die Vorlesung der nach der Cultusordnung vorgeschriebenen Abschnitte zeit- und ortsweise nach einander in zwei Sprachen geschah, in der alten heiligen und in dem landläufigen Volksidiom. Ob aber zu diesem Behuf überall zweisprachige Exemplare gefertigt waren oder aber die zweite Mittheilung mehr eine erklärende aus dem Stegreif war, läßt sich nicht für jedes im Einzelnen gegebene Verhältniß bestimmen. Von beidem sind Spuren da; von letzterm der Natur der Sache nach ältere und durchgängigere. Uebrigens erinnern wir hier ausdrücklich an die Zusammenstellung des hebräischen Urtextes und der verschiedenen Targum's, in Bezug auf welche wir auf den besonderen Art. dieser Encyklopädie hinweisen. Ein höchst interessantes Denkmal der mittleren Zeit, das ganz eigentlich hier zu erwähnen ist, das ist die samaritanische Pentateuch-Triglotte auf der barberinischen Bibliothek zu Rom, welche in sogenannter samaritanischer Schrift den Text in drei semitischen Dialekten nebeneinanderstellt, nämlich den hebräischen Urtext, die ältere Uebersetzung desselben in die auf dem Gebirge Ephraim in den ersten Jahrhunderten n. Chr. gesprochene Mundart und eine im Mittelalter verfaßte arabische. Die Sprache des Volks hatte mehrmals gewechselt, die Schrift, als Sache der Gelehrten, war dieselbe geblieben.

In der christlichen Kirche brachten ähnliche Verhältnisse dieselben Erscheinungen hervor, aber in viel mannichfaltigerer Weise als in der Synagoge. Auch hier war es zunächst das Bedürfniß des Volkes, welches auf doppelte Vorlesung führte und sofort auf zweisprachige Exemplare, und wir können hier, wenn auch nur, wie schon für jenen älteren Kreis, beispielsweise einige, doch schon mit leichterer Mühe mehrere, ja ganze Gattungen von Denkmälern gelegentlich in Erinnerung bringen. Jedermann weiß, um dieß zuerst zu erwähnen, daß einige unserer ältesten vorhandenen Handschriften des N. Testam., occidentalischen Ursprungs, neben dem griechischen Urtext noch eine lateinische Uebersetzung haben (z. B. D. evv. E. act. DF. paul.), die gewiß zu keinem anderen Zwecke beigeschrieben worden ist, als weil das früher noch allgemeiner verstandene Original für gewöhnliche Leser, für die Gemeinde ohnehin, unverständlich geworden war, während die eingewurzelte Gewohnheit noch nicht erlaubte, es ganz wegzulassen. Gleicherweise entstanden bei dem allmählichen Schwinden der griechischen Sprache im Nilthale in der dortigen Kirche griechisch-koptische Exemplare. Von einem solchen uralten bietet der sogen. Codex Borgianus auf der Bibliothek der Propaganda zu Rom (Cod. T. evv.) ein Fragment. Später, als in Folge der weltstürmenden arabischen Eroberung vom 8. zum 12. Jahrhundert die Länder vom Tigris bis an die Säulen des Herkules allmählich ihre Sprache änderten, entstand auch für die Kirchen das Bedürfniß einer dem Volke verständlichen Vorlesung in seiner jetzigen Mundart. Das Griechische war längst ganz vergessen; das Syrische, das Koptische waren jetzt die alten heiligen Kirchensprachen und die fortan gebräuchlichen Exemplare stellten neben diese eine arabische Uebersetzung. Dieß hat so fortgedauert gewohnheitshalber bis auf den heutigen Tag, obgleich jetzt in Aegypten kein Geistlicher mehr Koptisch, in Vorderasien keiner mehr Syrisch versteht. Der alte Text, zur undeutbaren Hieroglyphe geworden, heiligt gewissermaßen den danebenstehenden und verschafft ihm gleichsam Eintritt und Bürgerrecht an den Stufen des Altars. Dazu wird zum Theil das Arabische noch selbst mit der alten syrischen Schrift geschrieben. Aehnliches findet sich im jetzigen Griechenland, für welches zweisprachige Exemplare, alt- und vulgär-griechisch, von Bibelgesellschaften ge-

druckt werden, wie dieß auch schon vor mehr denn zwei Jahrhunderten auf Betrieb des Patriarchen Cyrillos Lukaris (1638) geschehen war, und für Syrien und Aegypten theils von Rom, theils von England aus schon lange Zeit geschieht. Daß Aehnliches für die armenische Kirche nothwendig geworden ist, wissen wir, obgleich der Sprache ganz unkundig, aus öffentlichen Berichten. Ebenso ist allgemein bekannt, daß die Völker slavischer Zunge und griechischen Bekenntnisses die alte sogenannte cyrillische Uebersetzung noch jetzt heilig halten, obgleich der gemeine Mann in Rußland sie nicht versteht und die Schrift längst durch eine andere ersetzt ist; der Versuch, durch zweisprachige Exemplare dem Uebelstande abzuhelfen, ist indessen, obgleich solche gedruckt worden sind, an dem hartnäckigen Widerstande des Herkommens und der hierarchischen Interessen gescheitert.

Die katholische Kirche lateinischer Zunge ist officiell nie in diese Richtung eingegangen. Karl der Große konnte befehlen, daß dem Volke die Lektion und Homilie mündlich und aus dem Stegreif nach der Vorlesung aus dem Latein in vulgärem Romanisch oder Deutsch erklärt werden sollte; es wurden zu diesem Behufe für ungeübtere Geistliche die nöthigen Glossen, ja Interlinearversionen angefertigt (wovon namentlich mehrere Psalmenhandschriften auf uns gekommen sind); aber die Kirche selbst nahm sich der Sache nicht an und sie faßte nicht Wurzel. Was für die Angelsachsen geschah, war ebenfalls nicht Sache des römischen Stuhls, der es mehr ignorirte, und als später die Slaven auf ihrer Landessprache bestehen wollten, war die römische Sitte und Gewalt schon stark genug hemmend einzutreten. In neuerer Zeit indessen sind zahlreichere Ausgaben der h. Schrift und besonders des N. Testam. entstanden, in welchen neben der Vulgata ein Text in der Volkssprache steht, besonders ein französischer (wo dieß noch am häufigsten der Fall ist), aber auch ein deutscher, ja ein spanischer oder italienischer. Nur haben diese Ausgaben mit dem Cultus nichts zu schaffen und sind insofern nicht einer Art mit den obengenannten; obgleich auch sie eigentlich praktisch-erbaulichen Zwecken dienen sollen.

Indessen wird auf alle bisher genannten literärischen Thatsachen nach dem jetzigen Sprachgebrauche der Name Polyglotten nicht angewendet, und wir haben deswegen uns begnügen können, nur ganz übersichtlich davon zu reden. Es gibt aber auch mehrsprachige Bibelausgaben, die nicht sowohl für die Gemeinde und deren Erbauung als für den Gelehrten und sein Studium bestimmt sind. Diese gehören sammt und sonders der Periode des Bücherdrucks an, man müßte denn etwa das berühmte Werk des Origenes (s. d. Art.) die sogenannten Hexapla hier erwähnen wollen, in welchem zum Behuf einer kritischen Revision des Textes der Septuaginta neben diesen columnenweise nicht nur drei andere griechische Uebersetzungen, sondern auch der hebräische Text, und zwar dieser doppelt, mit hebräischer und mit griechischer Schrift gestellt waren. Denn obgleich hier nur zwei Sprachen vorlagen, so doch fünf Texte und zwar lauter ältere, die zur Vergleichung verbunden waren.

Aber auch für diese zweite Kategorie von mehrsprachigen Bibeln wird heute der Name Polyglotten nicht mehr in dem Umfange gebraucht, wie dieß wohl früher hin und wieder der Fall war. Ausgeschlossen müssen werden, wo dieser Name angewendet werden soll: 1) diejenigen Ausgaben der Originaltexte, wo das A. T. hebräisch, das N. T. griechisch gedruckt ist, wie es deren vom 16. Jahrhundert an manche gegeben hat und noch gibt, denn diesen mangelt schon das wesentlichste Kennzeichen einer Polyglotte, die synoptische Zusammenstellung des gleichen Textes in verschiedenen Sprachen. 2) Diejenigen, in welchen zum Urtexte eine einzige Uebersetzung zu exegetischen Zwecken hinzukömmt, welche Uebersetzung in diesem Falle in der Regel eine neuere ist; z. B. also die Editionen des griechischen N. T. mit beigegebener Uebersetzung des Erasmus oder Beza oder sonst einer lateinischen neueren. 3) Diejenigen, in welchen zum Urtexte irgend eine ältere, ebenfalls kirchlich beglaubigte, also zu anderen als rein exegetischen Zwecken herbeigezogene Uebersetzung kömmt, weil auch bei diesen der Begriff von Viel-

heit (πολὺς), der in dem Namen liegt, nicht zu seinem Rechte käme; dahin gehören z. B. Zusammenstellungen des Urtextes mit der Vulgata oder mit Luther u. s. w. 4) Diejenigen, in welchen zum Urtexte zwei Uebersetzungen in derselben Sprache kommen, aus dem gleichen Grunde; also wo man um eine ältere Uebersetzung zu verbessern, den Urtext dienend danebenstellt und damit die neue Uebersetzung in ihren Abweichungen rechtfertigt. So z. B. die Ausgaben des N. T. von Beza; oder die vierte erasmische von 1527; oder die vierte stephanische von 1551; oder die zu New-York jüngst begonnene, diese mit doppelter englischer, jene ältern mit doppelter lateinischer Uebersetzung. 5) Genauere Bibliographen verweigern den Namen Polyglotten auch solchen Ausgaben, in denen überhaupt lauter Uebersetzungen, der Urtert aber gar nicht erscheint; doch liegt diese Beschränkung nicht im etymologischen Begriff, sondern allein in der conventionellen Gelehrtensprache. Dahin gehören z. B. Bücher wie die Ausgaben des Hohenliedes oder der katholischen Briefe in äthiopischer, arabischer und lateinischer Sprache, durch Nissel und Petraus 1654 ff. Wie viel mehr also, wo gar nur zwei Uebersetzungen vorkommen, wie in den schon erwähnten koptisch-arabischen, syrisch-arabischen Drucken oder in den im vorigen Jahrhundert öfters veranstalteten französisch-deutschen. 6) Ohne alle Frage falsch angewendet ist der Name, wenn man ihn z. B. der sogenannten Biblia pentapla gegeben hat (Wandsbeck 1711), in welcher zwar fünf, aber lauter deutsche Uebersetzungen stehen, die katholische von Ulenberg, die lutherische, die reformirte von Piscator, die jüdische von Athias und Reiz und die niederländische der Generalstaaten. 7) Consequenterweise möchten wir gegen den gangbaren Sprachgebrauch auch diejenigen Ausgaben ausschließen, in welchen neben dem Urtext eine ältere Uebersetzung in fremder Sprache steht, dieser letzteren aber zu leichterem Verständniß des etwaigen Unterschieds eine (lateinische) Uebersetzung (also eine Version der Version, nicht zwei Versionen dem Texte) beigefügt ist. So z. B. die im 17. Jahrh. mehrfach zu Schulzwecken gedruckten Specimina der Targum's mit nebenstehendem Urtext und lateinischer Uebersetzung, oder das N. T. des Le Févre de la Boderie (Paris bei Benenatus, 1584. 4.), in welchem zum griechischen und syrischen Texte eine latein. Uebersetzung dieses letzteren kömmt. Es ist ein triglottum allerdings, soll aber nicht im bibliographischen Sinne unter die Polyglotten gerechnet werden.

Nach Aussonderung aller dieser Rubriken, welche aber in den Katalogen der Bibliotheken, besonders derer im Privatbesitz, öfters zu den Polyglotten gerechnet werden, weil man darin einen Glanz sucht, bleiben nur verhältnißmäßig wenige Werke übrig, welchen jener Name mit Recht zukommt und vom Sprachgebrauch vorbehalten wird. Unter diesen sind nun einige, vier an der Zahl, die auch in der Geschichte des Bibeltextes eine bedeutende Stelle einnehmen und von welchen wir darum etwas ausführlicher handeln wollen.

I. Die complutensische Polyglotte. Eines der berühmtesten und seltensten Bibelwerke, welches unter der Aufsicht und auf Kosten des Cardinals Franz Ximenez de Cisneros, Erzbischofs von Toledo und Kanzlers von Castilien († 1517), unternommen und von den damals berühmtesten Gelehrten Spaniens besorgt wurde, unter denen besonders Demetrius Dukas aus Kreta, Aelius Ant. von Lebrixa, Diego Lopez de Stunica, Ferd. Nunnez de Guzmann und Alph. von Zamora genannt zu werden verdienen. Nach vieljähriger Arbeit wurde von 1513—1517 zum Drucke geschritten in der Stadt Alcalà de Henarez (Complutum der Römer), durch den Drucker Arn. Wilh. de Brocario, und derselbe wenige Monate vor des Cardinals Tode beendigt, das Werk selbst indessen erst 1522 auf besondere Erlaubniß Leo's X. veröffentlicht. Es begreift sechs Folianten, von denen die vier ersten das A. T., der fünfte das N. T. enthält, der letzte aber ein hebräisch-chaldäisches Lexikon nebst Grammatik und einigen verwandten Zugaben, was Alles nachher besonders unter dem Titel „Alphonsis Zamorensis introductiones hebraicae", 1526. 4., wiederholt wurde. Die in dem Werke zusammengestellten Texte sind: 1) der hebräische des A. T; 2) das Targum des Onkelos zum Pentateuch; 3) die



griechische Uebersetzung der sogen. LXX; 4) die Vulgata; 5) das griechische N. Test. Dem Targum und den LXX wurde noch eine genaue lateinische Uebersetzung beigegeben. Die Vulgata war damals schon sehr oft gedruckt worden, auch der hebräische Text einige Male. Die griechische Bibel erschien aber hier zum ersten Male. Was nun den Text der LXX betrifft, so lauten die Urtheile der Gelehrten über denselben im Allgemeinen nicht durchaus günstig, und er ist auch später wenig oder gar nicht berücksichtigt worden. Dieß rührt indessen wohl zumeist von dem Umstande her, daß die Herausgeber sowohl in diesem Stücke als überhaupt in Betreff der übrigen Texte nirgends genügende Rechenschaft über ihre Quellen, Hülfsmittel und kritischen Principien geben, so daß der Verdacht willkürlicher Textgestaltung leichter aufkommen konnte. Sehr interessant für die Geschichte des Textes und der Kritik ist das griechische N. Test. Es ist mit eigenthümlichen großen runden Typen ohne Spiritus mit einerlei Accenten gedruckt und jedes Wort mit einem Buchstaben beziffert, um das entsprechende lateinische in der anderen Columne leichter finden zu lassen. Der Text des N. T., dessen Quellen trotz allem seitherigen Forschen unbekannt geblieben sind, hat eine sehr eigenthümliche, von der des gleichzeitig gedruckten erasmischen vielfach abweichende Gestalt, ist nicht viel weniger incorrekt als der letztere, hat aber doch neben vielen ganz offenbaren Fehlern eine bedeutende Anzahl Lesarten, welche die neuere Kritik (aus Handschriften) seitdem wieder hervorgesucht und allgemein eingeführt hat. Dieß ist besonders in der Apokalypse der Fall, weniger in den Evangelien, am seltensten in den übrigen Theilen. Im vorigen Jahrhundert war ein längerer Streit bes. zwischen Semler und J. Mel. Göze, dem bekannten Hamburger Pastor und gelehrten Bibelsammler, über den von ersterem erhobenen Vorwurf, das compl. N. T. sey im griechischen Texte geflissentlich und gegen die Handschriften nach der Vulgata geändert. Da er dieß namentlich mit Beziehung auf die berühmte Stelle 1 Joh. 5, 7. sagte, welche in der compl. Ausgabe steht, nicht aber in den anderen ältesten Ausgaben, auch bei Luther nicht, und welche von der heutigen Kritik gestrichen wird, so ist begreiflich, daß sich der Streit zu einem theologischen verbitterte und nicht so leicht zu schlichten war. Die neuere Zeit urtheilt im Allgemeinen billiger von der Arbeit der gelehrten Spanier. Das Werk soll nur zu 600 Exemplaren gedruckt worden seyn und kömmt deshalb nur äußerst selten noch auf dem Büchermarkte vor, wo es mit 200—300 Thlr. bezahlt wird. Das griechische N. T. ist erst in unserem Jahrhundert (durch Pet. Al. Gratz, Prof. der kathol. Theologie zu Tübingen u. Bonn, 1821 und 1827) wieder genau abgedruckt worden. Nähere literarische Nachweisungen findet man in allen sogen. Einleitungen und in vielen daselbst citirten Specialschriften.

II. Die antwerpische Polyglotte (Biblia regia), auf Kosten König Philipp's II. durch den französischen, in Antwerpen angesiedelten Buchdrucker Christoph Plantin 1569 bis 1572 in 8 Foliobänden gedruckt, unter der Leitung des spanischen Theologen Benedikt Arias genannt Montanus (nach seinem Geburtsorte Frexenal de la Sierra) unter Zuziehung vieler berühmter Männer der Zeit, Spanier, Belgier und Franzosen, unter denen wir nur die bekanntern nennen wollen, André Dumas (Masins), Guy Le Fèvre de la Boderie (Fabricius Boderianus) und Franz Raphelenq, Plantin's Schwiegersohn und Nachfolger, alle drei gelehrte Orientalisten. Das Werk gibt bereits viel mehreres als das vorhergehende. Die vier ersten Bände enthalten das A. T., der fünfte das neue. Außer den Urtexten, der Vulgata und den mit einer eignen lateinischen Uebersetzung begleiteten LXX, finden sich hier chaldäische Targumim über das ganze A. T. (Daniel, Esra, Nehemia und Chronik ausgenommen) nebst deren lateinischer Uebersetzung. Zum N. T. kömmt auch die alte syrische Version (Peschita), bei welcher die zweite Epistel Petri, die zwei kleinern des Johannes, die des Judas und die Apokalypse fehlen. Auch dieser ist eine lateinische Uebersetzung beigegeben. Sie ist sogar zweimal auf jeder Seite gedruckt, einmal in der Columnenreihe mit syrischer Schrift, das andre Mal unter den übrigen Texten mit hebräischer. Die zwei folgenden Bände enthalten

das hebräische Lexikon des Santes Pagninus, das syrisch-chaldäische des Le Fèvre de la Boderie, eine syrische Grammatik von Masius, ein griechisches Wörterbuch nebst Sprachlehre und eine Reihe archäologischer Traktate des Arias unter allegorischen Titeln, z. B. Aaron (über Priesterkleidung), Nehemias (Topographie Jerusalems), Phaleg, Caleb, Canaan (drei geographische), Tubalcain (über Maß und Gewicht) u. s. w., außerdem noch viele philologische und kritische Zugaben, meist geringen Umfangs. Der letzte Band endlich, der aber öfters als siebenter zwischen die zwei vorhergehenden gestellt wird, enthält nochmals den hebräischen und griechischen Urtext (nicht die Apokryphen) diesmal mit einer von Arias durchcorrigirten Interlinearversion, dort der des Santes Pagninus, hier der Vulgata, und gerade dieser Theil des Werkes, besonders das N. T. ist später oft nachgedruckt worden. Die kritische Vorarbeit, welche bei einer solchen Unternehmung nöthig war, läßt viel zu wünschen übrig. In vielen Stücken blieb man in Abhängigkeit von dem complutensischen Werke; der handschriftliche Apparat, der für die einzelnen Texte zusammengebracht worden, war kein sehr bedeutender. Au gutem Willen fehlte es indessen den Herausgebern nicht. Dies sieht man namentlich am griechischen Texte des N. T., welcher eine neue, freilich nicht nach Handschriften gemachte Recension darbietet, sondern aus complutensischen und stephanischen Lesarten zusammengesetzt ist. Dabei ist das merkwürdig, daß der Abdruck im letzten Bande in manchen Stellen von dem im fünften abweicht. Auch dieses Werk hat sich sehr selten gemacht und wird jetzt mit 50 Thlr. bezahlt.

III. Die Pariser Polyglotte, die äußerlich glänzendste, aber wissenschaftlich geringste von allen, wurde 1629—1645 bei Ant. Vitré gedruckt, auf Kosten des Parlamentsadvokaten Guy Michel Le Jay, in 10 Bänden größten Formats. Die vier ersten Bände sind bloße Abdrücke der Antwerpner Bibel, so sehr, daß nicht einmal die seitdem erschienenen wichtigen Stücke, die LXX aus dem Codex Vaticanus 1587 und die Sixta-Clementinische Recension der Vulgata 1590 und 1592 dabei berücksichtigt sind. Die zwei folgenden Bände enthalten das N. T. aus derselben Ausgabe abgedruckt, aber vermehrt, erstens dadurch, daß die, hier nur einmal gegebene, syrische Uebersetzung nun vervollständigt ist, sodann durch Zugabe am untern Rande einer arabischen Version mit lateinischer Uebersetzung. Die übrigen Bände enthalten aber noch mehrere, früher entweder gar nicht oder doch nicht zusammengedruckte Texte: 1) den sogen. samaritanischen Pentateuch nebst der samaritanischen Uebersetzung desselben (s. d. Art.), 2) die syrische und 3) eine arabische Uebersetzung des ganzen A. T., sämmtlich mit lateinischen Versionen. Von Gelehrten, die sich bei der Arbeit betheiligten, nennen wir nur den Oratorianer Jean Morin, der sich namentlich mit den samaritanischen Texten beschäftigte, und den Maroniten Gabriel Sionita, dem man das Beste bei der syrischen Arbeit verdankte (denn die andern Theilnehmer thaten nur wenig), der aber mit Le Jay Streit bekam, eine Zeitlang von der Leitung des Werkes verdrängt und sogar in's Gefängniß processirt wurde. Le Jay setzte sein Vermögen dabei zu, war aber stolz genug, den Antrag des Cardinals Richelieu abzuweisen, welcher ihm die Ehre des Patronats bei diesem Unternehmen, also auch den Nachruhm desselben um eine bedeutende Summe abkaufen wollte. Le Jay mußte noch zuletzt seine Bibel als Maculatur verkaufen. Sie ist indessen wieder im Preise gestiegen und findet sich nicht eben häufig. Eine sehr ausführliche Geschichte derselben gab Jaq. Le Long, welche auch in Masch's bibliotheca sacra I, 350 sq. abgedruckt ist.

IV. Die Londoner Polyglotte, die wichtigste, wissenschaftlich schätzenswertheste und jetzt noch verbreitetste. Unternommen wurde das Werk von Brian Walton, später Bischof von Chester, und vollendet 1657 in 6 Folianten (Lond. bei Th. Roycroft). Es ist Karl II. gewidmet, doch existiren auch Exemplare mit einer republikanischen Dedikation, was uns daran erinnern mag, daß die Arbeit, unter den Wehen einer langjährigen Revolution und den Schrecken des Bürgerkriegs begonnen und muthig fortgeführt, eben in dem Zeitpunkt zum Abschluß kam, wo die politischen Geschicke Englands wieder in das

alte Geleise sich zu ordnen im Begriff waren. Zu Gehülfen, mittelbaren und unmittelbaren, hatte Walton gewissermaßen das ganze damalige gelehrte England, namentlich aber die Orientalisten, unter denen noch heute mit Ruhm genannt werden Edm. Castle (Castellus), Ed. Pococke, Tho. Hyde, Dudley Loftus, Abr. Wheloc, Tho. Greaves (Gravius), Sam. Clarke (Clericus), vieler anderer, minder sich betheiligenden nicht zu gedenken. Der große Vorzug dieses bis heute noch nicht verdrängten Bibelwerkes besteht nicht nur in der größern Anzahl alter orientalischer Versionen, die in demselben aufgenommen sind, sondern namentlich in der viel größern und intelligenten Sorgfalt, welche die Herausgeber auf die Herstellung der Texte selbst verwendeten. Es zeigte sich an den fast gleichzeitig erschienenen Polyglotten von Paris und London, wie bereits damals in philologischen Dingen die protestantische (wenigstens die reformirte) Wissenschaft die katholische überflügelt hatte. Das Londoner Bibelwerk enthält nun in seinen vier ersten Bänden das A. T., und zwar außer dem hebräischen Texte nebst der Antwerpener Interlinearversion, den samaritanischen Pentateuch, die LXX nach der römischen (vatikanischen) Ausgabe von 1587 und mit den Varianten des Codex Alexandrinus, die von Flaminius Nobilius zusammengestellten Fragmente der vorhieronymianischen lateinischen Uebersetzung (Itala), die Vulgata nach der römischen Edition mit den Correktionen des Lukas van Brügge, die syrische Peschito, mit der Uebersetzung einiger Apokryphen vermehrt und in einem viel bessern Texte, als ihn die Pariser geliefert, ebenso eine bessere Ausgabe der arabischen Version, die Targumim aus Buxtorf's Ausgabe, die samaritanische Uebersetzung des Pentateuch und endlich die äthiopische des Psalters und Hohenliedes. Alle diese Texte, nebst lateinischen Uebersetzungen des griechischen und der orientalischen, stehen synoptisch neben oder unter einander. Außerdem finden sich im vierten Bande noch zwei andere Targums zum Pentateuch, das des Pseudojonathan und das von Jerusalem, nebst einer persischen Uebersetzung desselben Buches. Das N. T. erscheint im fünften Bande, was den griechischen Text betrifft, mit geringen Aenderungen abgedruckt aus der bekannten Folioausgabe des Rob. Stephanus (1550) mit Arias' Version und den Varianten des Codex Alexandrinus, dazu in syrischer (Peschito), lateinischer (Vulgata), äthiopischer und arabischer Uebersetzung, die Evangelien auch persisch; ebenfalls sämmtlich mit buchstäblicher Uebertragung ins Lateinische. Zu allen diesen Texten kömmt nun noch im ersten Bande Walton's Apparatus, eine kritisch-historische Arbeit über den Bibeltext und die Versionen, ein Buch, wie man es hundert Jahre später eine Einleitung genannt haben würde, und wie es auch, etwa die Arbeiten von Richard Simon ausgenommen, über hundert Jahre lang unübertroffen geblieben ist, so daß es nachher mehrmals herausgegeben worden ist, Zürich 1673. Fol. und Leipzig 1777. 8., durch J. A. Dathe. Der ganze sechste Band enthält eine Reihe kritischer Sammlungen zu den verschiedenen abgedruckten Texten, von den obgenannten Gelehrten, und einigen anderen auch älteren. Endlich pflegt man als einen integrirenden Theil dieser Polyglotte zu betrachten das Lexicon heptaglotton von Edm. Castellus (Prof. der arabischen Sprache zu Cambridge), 1669. 2 Thle. Fol., in welchem der Wörterschatz der semitischen Mundarten (hebräisch, chaldäisch, syrisch, samaritanisch, äthiopisch, arabisch) vereinigt erklärt, das Persische aber natürlich besonders behandelt wird. Wenn man bedenkt, daß trotz den unvermeidlichen Mängeln einer solchen Arbeit, trotz dem wachsenden Reichthum unserer semitischen Sprachkenntniß und trotz den heute ungleich größeren Bedürfnissen und Mitteln einen unserer Zeit würdigen Thesaurus linguae semiticae zu schaffen, doch noch Niemand gewagt hat, Hand an ein ähnliches Werk zu legen, so wird der Ruhm und das Verdienst des Verfassers nur um so glänzender erscheinen. Aus diesem heptaglotton ist das syrische Lexikon ausgezogen und besonders edirt worden 1788 und das hebräische 1790. Beide mit Anmerkungen und Zusätzen von J. D. Michaelis. — Die Londoner Polyglotte, ohne den Castellus, steht noch immer im Antiquarpreis von 80 Thalern, mit dem Castellus verlangt man über die Hälfte mehr.

Unser Jahrhundert könnte allerdings dem Ideal, welchem Walton nachstrebte, unendlich näher kommen. Die kritischen Studien sind viel weiter vorgerückt, die orientalischen Sprachen und Handschriften besser studirt, nach andere alte Uebersetzungen in den Bereich der Kritik gezogen, die ägyptischen, die armenische, die gothische, mehrere syrische, arabische u. s. w., aber je mehr sich dieser Reichthum häuft, desto weniger ist Aussicht auf ein ähnliches Unternehmen, dessen Umfang allzu colossal würde und dessen Kosten Niemand bestreiten könnte. Dazu kommt, daß sich die gelehrte Arbeit viel mehr als früher und nothwendigerweise vertheilt und zersplittert hat und daß unser Geschlecht von der Ueberzeugung beherrscht ist, und zu seiner Ehre, daß noch viel zu thun übrig ist, ehe in irgend einem Theile des Wissens ein Abschluß gemacht werden darf. Beispielsweise wollen wir nur daran erinnern, daß seit dem 17. Jahrh. für die chaldäischen Texte gar nichts geschehen ist, und daß für die Herstellung des Textes der Vulgata kaum erst einige viel zu früh als genügend ausposaunte Versuche gemacht worden sind, anderer Dinge nicht zu gedenken.

Außer jenen vier großen und vorzugsweise sogenannten Palyglotten gibt es aber auch einige für bescheidenere Ansprüche und Kaufmittel berechnete, welche wir nur kurz aufführen wollen.

1. Die Heidelberger Polyglotte, wahrscheinlich besorgt von Bon. Cor. Bertram, der von 1566 bis 1584 Prof. der hebräischen Sprache in Genf gewesen war, nachher in Frankenthal als Prediger lebte. Sie erschien zuerst 1586 bei Commelin (nur das A. T.), nachher 1599 kam auch das N. T. hinzu, doch ahne daß das Alte wieder gedruckt wäre; die alten Exemplare bekamen bloß den neuen Titel. Sie enthält außer den Urtexten nur LXX und Vulgata; nebst der lateinischen Uebersetzung, wie sie in der Antwerpener Polyglotte beigefügt war. Auch der griechische Text ist darther genommen. Es gibt Exemplare mit der Jahrzahl 1616. Vom Neuen Testamente sind auch Abzüge in 8. vorhanden mit den Zahlen 1599 oder 1602. Es ist aber überall derselbe Satz. Im Grunde ist nur das A. T. eine Polyglotte, das Neue ist einfach griechisch mit der Interlinearversion des Arias.

2. Die Hamburger Polyglotte. Ein Werk, das sich selten vollständig vorfindet. Es besteht aus einer 1587 in Fol. von Elias Hutter herausgegebenen hebräischen Bibel, in welcher im Druck die Radikalbuchstaben von den übrigen unterschieden sind, und einer 1596 von Dav. Wolder besorgten Ausgabe, in welcher in vier Columnen der griechische Text des alten und neuen Testaments, die Vulgata, die lateinische Uebersetzung des A. Testam. von Pagninus, die des Neuen van Beza, und die deutsche Luther's, in 6 Foliobänden zusammengestellt sind, und wozu dann für die obengenannte hebräische Bibel Titelblätter mit der Jahrzahl 1596 gedruckt wurden, da beide Werke aus derselben Officin von J. Lucius kamen. Eine ganz ungenügende Arbeit, welche, obgleich die dänische Regierung alle Kirchen Schleswigs zwang, sie zu kaufen, ihren Herausgeber an den Bettelstab brachte.

3. Die Nürnberger Polyglatte. Der eben genannte Elias Hutter, ein höchst betriebsamer Bibelfabrikant, gewissermaßen selbst im zweideutigen Sinne des Wortes, hat selbständig mehrere Werke veranstaltet, die hierher gehören. a) Sein sechssprachiges A. T. 1599. Fol. ist unvollendet geblieben und bricht beim Buch Ruth ab. Es enthält in sechs Spalten links den hebräischen Text zwischen dem chaldäischen und dem griechischen, rechts den lutherischen zwischen dem lateinischen und einem anderen neueren. In Betreff dieses letzteren variiren die Exemplare. Es gibt welche mit französischer, andere mit italienischer, andere mit plattdeutscher, endlich andere mit slavischer Uebersetzung (ich weiß nicht zu sagen, welche Mundart damit gemeint ist, da mir kein solches Exemplar zu Gesicht gekommen ist). b) Ein Psalter hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch. 1602. 8. c) Ein N. Test. in zwölf Sprachen. 1599. 2 Thle. Fal. Es bietet auf der ersten Calumne die syrische Uebersetzung, deren damals noch fehlende Stücke er selbst übersetzte, und die italienische des Bruccioli, je Vers um Vers unter einander gesetzt;

auf der zweiten, eben so einen von ihm selbst gefertigten und mit den zweierlei Buchstaben gedruckten hebräischen Text und die spanische Uebersetzung des Cassiadora Reyna; auf der dritten den griechischen Text und die französische Genser Uebersetzung; auf der vierten, der ersten des zweiten Blattes, die Vulgata und die damals gewöhnliche englische Uebersetzung; auf der fünften die Luther'sche und dänische; auf der sechsten eine böhmische und palnische. Den Brief an die Laodieder übersetzte Hutter selbst aus dem Lateinischen in die sämmtlichen übrigen Sprachen propter insignes et solatii plenas doctrinas. Das Merkwürdigste aber an dem Buche ist die Keckheit, mit welcher Hutter alle diese Uebersetzungen, um sie einander näher zu bringen, behandelte und umgestaltete, was er selbst in der Barrede anrühmt, ja daß er nicht nur hin und wieder den griechischen Text des N. T. aus der Vulgata oder sonst änderte oder angeblich vervallständigte, sondern sogar der lutherischen Orthadoxie zu gefallen ohne Weiteres Lesarten fabricirte, z. B. Apgesch. 20, 28: *κυρίου καὶ θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*; Räm. 4, 5: *πιστεύοντι δὲ μόνον*; 1 Kar. 10, 17: Add. *καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς ποτηρίου*; 1 Petr. 3, 15: *κύριον τὸν θεὸν Χριστὸν* u. s. w. d) Ein N. T. in vier Sprachen, hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch, aus dem vorigen unverändert genammen, 1602. 4. Es gibt auch van Hutter Ausgaben einzelner Propheten in vier und einzelner Evangelien in zwölf Sprachen. Hutter war sein eigener Verleger und Drucker.

4. Die Leipziger Palyglotte von Chr. Reineccius, Rector zu Weißenfels. Davon wurde bei Lankisch's Erben 1713 (neuer Titel 1747) Fol. das N. Test. gedruckt, in welchem zum Urtext die syrische und eine neugriechische, ferner Luther's deutsche und Seb. Schmidt's lateinische Uebersetzung kamen, nebst griechischen Varianten, Parallelstellen und Luther's Randglassen. Das A. T. erschien erst 1750 f. in zwei Bänden und begreift außer den beiden letztgenannten Uebersetzungen nur den hebräischen Text und die LXX. Es sind auch, besanders im N. T., exegetische Anmerkungen beigefügt.

5. Die Bielefeldsche Polyglatte, 1845 bei Velhagen und Klasing erschienen in 3 Bänden, gr. 8., unter der Leitung van Rud. Stier und C. G. W. Theile. Im A. T. hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch; im N. T. in der vierten Calumne Varianten verschiedener deutscher Uebersetzungen. Es gibt auch Exemplare, wo die vierte Columne die englische Uebersetzung enthält. Sanst aber erscheinen auf dem Titelblatt, als von einem stereatypirten Werke, verschiedene Jahrzahlen. Der griechische Text des N. T. weicht wenig van dem vulgären ab, ist aber van Varianten der bedeutenderen neueren Recensionen begleitet.

Um diese Anzeige nicht über die Gebühr auszudehnen, wallen wir nur nach in der Kürze erwähnen, daß namentlich der Psalter in älterer Zeit öfters mehrsprachig gedruckt worden ist, sodann das N. T. z. B. griechisch, syrisch und lateinisch van H. Stephanus, Genf 1569. Fol. unter der Leitung des Imm. Tremellius, aber griechisch, lateinisch und franzäsisch, Mons 1673 aber Genf 1629, aber griechisch, lateinisch und deutsch je Zeile über Zeile, Rastack 1614, durch Eilh. Lubin, der zu diesem Zwecke die Wartstellung des griechischen nach dem deutschen umwandelte; auch neulich van Canstantin Tischendarf, Leipzig 1854, in quer 8., in drei Spalten synoptisch.

Endlich gehören hierher als eine eigenthümliche Liebhaberei die Vaterunser-Palyglatten, deren es sehr viele gibt, je und je vermehrte, die älteste, Ram 1591, in 26 Sprachen, unter den späteren z. B. die von Andr. Müller, 1660, in hundert Sprachen, die von Chamberlayne, 1715, in 150 Sprachen, sodann das bekannte Werk von J. Adelung, betitelt Mithridates, warin das Vaterunser die Grundlage einer wissenschaftlichen Classifikation aller bekannten Sprachen wurde; die schöne Vaterunser-Polyglotte van Bodoni in Parma, die van J. J. Marcel aus der kaiserlichen Druckerei zu Paris, die letztere hauptsächlich zur Exhibition des Typenreichthums der betreffenden Offieinen, ohne Anspruch auf wissenschaftlichen Werth; und in beider Rücksicht, d. h. sowohl negativ als positiv, sämmtlich übertraffen van dem Auer'schen Werke aus der Wiener Hof- und Staatsdruckerei.

Ed. Reuß.

Polykarp, Bischof von Smyrna, ein vielgepriesener Kirchenvater und Märtyrer der nachapostolischen Zeit, von dem wir nur dürftige Nachrichten haben, welche die Combination noch mehr ergänzt und benutzt, als die Sage ausgeschmückt hat.

Ueber seine Herkunft und Jugend ist nichts bekannt; höchst wahrscheinlich ist er jedoch in Kleinasien bald nach der Mitte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung in einer vom Heidenthum zum Christenthum bekehrten Familie geboren, so daß er von Jugend auf die heilige Schrift kennen gelernt hat. Vom Apostel Johannes ist er wohl tiefer in's Christenthum eingeführt, nachher auch als Bischof in Smyrna eingesetzt worden, wo er bis 168 oder 169 wirkte. Näheres wird uns darüber nicht berichtet; doch haben wir einen Brief an die Philipper unter dem Namen dieses apostolischen Mannes, der freilich von manchen Kritikern, wie den Magdeburger Centuriatoren, Dalläus, Semler, Rösler, der Schule Baur's, insbesondere Schwegler (Montanismus S. 260; Nachapostol. Zeitalter II. S. 154 ff.) nicht bloß aus dogmatischer Befangenheit, sondern aus erheblichen Sachgründen bezweifelt wird, die jedoch Anderen, wohl mit mehr Grund, nicht als genügend erscheinen, wie Neander, Gieseler, Wocher (Br. der apostol. Väter Clemens und Polykarp, übersetzt mit Commentar. Tüb. 1830), Möhler, Schliemann (Clementinen S. 421) u. A. Manche halten ihn zwar für ächt, aber für interpolirt, namentlich in Beziehung auf die Stellen, worin Ignatius erwähnt wird, wie Ritschl; doch ließe sich die Erkundigung nach diesem, der μακάριος, der selige, genannt wird, als Nachfrage nach den Umständen seines eben erfolgten Märtyrertodes deuten, da nichts hindert, den Brief zwischen 117—20 abgefaßt zu denken. — Schwegler nennt ihn einen Schatten der Paulinischen Pastoralbriefe, die er offenbar vor sich gehabt, wie er auch in demselben Kreise entstanden zu seyn scheine. Er ist allerdings „ohne Eigenthümlichkeit in Sprache und Ideen, ohne klar hervortretenden Zweck", mehr eine Anhäufung von Bibelstellen, besonders Paulinischen, neben denen jedoch auch 1 Joh., 1 Petr. und andre neutestamentliche Schriften mehrfach angeführt werden. Darin ist er aber manchen anderen Schriften der nachapostolischen Zeit gleich, in der sich der in den Aposteln so wirksame schöpferische Geist schnell verlor. Griechisch ist nur die erste Hälfte, in einer altlateinischen Uebersetzung das Ganze erhalten (Cotelerii Bibliotheca P. P. apostt. II. 1698 p. 184—90; Th. Ittig, Bibl. p. 392 sqq.). Daß in denselben antignostische Anklänge vorkommen, ist um so weniger ein Grund gegen seine Aechtheit, da wir dergleichen auch im neuen Testamente antreffen; eben so wenig, daß der Leugner der Fleischwerdung Christi als der Erstgeborene des Satans bezeichnet wird, wenn Polykarp dieselbe damals nicht ungewöhnliche Bezeichnung später, wohl in Rom um das Jahr 160, auch dem Marcion beilegte.

Dieser Brief wie ein paar erhaltene Fragmente zeigen, daß P. einer praktisch-realistischen Richtung angehörte, in der sich eine sehr abgeschwächte paulinische Denkweise mit johanneischen und petrinischen Elementen verband: die Trias von Glaube, Liebe, Hoffnung, anders als bei Paulus. Ritschl findet sogar in ihm einen unvermittelten Uebergang von dessen Lehre zu einer gesetzlichen Anschauung. Der Inhalt ist hauptsächlich moralisch, — Rechtfertigung aus dem Glauben und Ascese ziemlich unverbunden neben einander. Eben diese innere Stellung des Briefs gibt der Baur'schen Schule Anloß, den dem Polykarp untergeschobenen Brief in die lange Reihe der im Interesse der Vermittelung der paulinischen und judenchristlichen Richtung erfundenen Schriften zu setzen — Combinationen, die sich schon durch ihre Künstlichkeit widerlegen. — Die Andeutung aber, daß die Christen in Reinheit leben sollen, folgsam den Presbytern (die also hier noch alter Art die Bischöfe in sich schließen) und Diakonen wie Gott und Christo, ist nicht gegen den Geist einer Zeit, in welcher die äußere Kirche noch einer Gestaltung rang, wie sie denn in den ignatianischen Briefen weit stärker hervortritt, denen eine ächte Basis doch schwerlich abzusprechen ist.

Andere Briefe des Polykarp sollen verloren gegangen, auch ein Buch über den Tod seines Lehrers, des Apostels Johannes, von ihm vorhanden gewesen seyn. Die



Aechtheit der Fragmente von Antworten über biblische Stellen in Victor's von Capua Catena (Coteler. l. c. p. 203 sq.) ist wohl nicht über alle Zweifel erhaben.

In seinem späteren Leben tritt Polykarp in den Verhandlungen über die Zeit der Osterfeier hervor, ohne daß jedoch ganz deutlich wäre, in welchem Sinne. Nur ist klar, daß er mit der kleinasiatischen Kirche das Passahmahl als Bild des geopferten Christus in der Nacht des 14. Nisan beging, welche Sitte er bei einem Besuche in Rom in kirchlichen Angelegenheiten (um 160) gegen den Bischof Anicet (vgl. den Art. „Passahstreitigkeiten") vertheidigte, ohne daß dadurch die Einigkeit wäre gestört worden, die vielmehr durch die Gemeinschaft des Abendmahls, welches Polykarp in der römischen Gemeine austheilen durfte, versiegelt ward, ohne daß einer von beiden die Sitte seiner Kirche aufgab (Eusebius, Kirchengesch. V, 23—26). In Folge seiner Stellung zur Sache wird Polykarp, der sich auf die Auktorität des Apostels Johannes berief, von der Baur'schen Schule zu einer Instanz gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums benutzt, in Baur's bekanntem Schlusse: 1) der Apostel Johannes sey eine Auktorität für die kleinasiatische Tradition über die Passahfeier; 2) das vierte Evangelium aber stehe auf Seiten der römischen Festsitte; 3) folglich könne der Apostel das Evangelium unmöglich geschrieben haben (kurzer Aktenbericht darüber in Lechler's Aufsatz: Theolog. Studien u. Krit. 1856. 4. S. 879—87; vgl. Lücke, Commentar über das Evangelium Johannis. Einleitung §. 7. I, 1.; Bleek, Beiträge zur Evangelien-Kritik. Berlin 1846. S. 107—66; besonders S. 156 ff.). Doch sind die Nachrichten hier zu dunkel, als daß mit Sicherheit Schlüsse daraus könnten gezogen werden.

In hohem Greisenalter sollte Polykarp durch einen herrlichen Zeugentod Gott und seinen Heiland preisen, über welchen uns ein, wenn nicht ächter, doch aus sicheren Quellen geschöpfter Brief der Smyrnäer (Coteler. l. c. p. 193—202; Olshausen, Monumenta Hist. eccles. I. 1820. p. 38—52), dessen Hauptinhalt Eusebius seiner Kirchengeschichte in wörtlichem Auszuge einverleibt hat (IV, 15.) Nachricht gibt. Das hohe Alterthum des Briefs ist durch Nennung der Namen der Abschreiber am Ende beglaubigt. Sind die einzelnen Umstände dabei hie und da ins Wunderbare ausgemalt, so ist das bei einer Begebenheit, die das Gemüth und die Phantasie so sehr in Bewegung setzt, in jener Zeit nicht anders zu erwarten. Doch wird einfach erzählt, wie der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der Zerstörer der heidnischen Götter im Beginn der sehr heftigen Verfolgung unter Lucius Verus (und Antonin des Philosophen), wohl im J. 169, mit Besonnenheit der Verfolgung so lange auswich, als es die Pflicht gebot, dann aber unter innigem Gebet Schmähungen, Lockungen, Leiden und den Feuertod so über sich ergehen ließ, daß er ein langes, ruhmwürdiges Leben durch ein herrliches Ende im Glauben an den Auferstandenen krönte, nachdem er jene berühmten Worte gesprochen, da er aufgefordert ward, Christum zu verleugnen: „Sechs und achtzig Jahre habe ich ihm gedient und er hat mir nichts zu Leide gethan; wie kann ich meinen König lästern, der mich errettet hat?" Das Datum seines Todes ist wegen unsicherer Lesart in der Stelle des Briefs nicht auszumachen; der Osterabend des Jahres 169 wäre der 26. März. Doch feiert die morgenländische Kirche seinen „Geburtstag" ins ewige Leben am 23. Februar, die römische am 26. Januar, auf welchem Datum die unächten Acta Polycarpi von einem Pionius im 2. Theile des Bolland zu finden sind — ein durchaus werthloses Fabelwerk.

Glaubwürdige Nachrichten über sein Leben finden sich noch in Eusebius, Kirchengeschichte (IV, 14. Olshausen a. a. O. S. 53. 54) und bei Hieronym. de viris illustribus c. 7, die aber sehr dürftig sind. Vgl. Tillemont, Cave, du Pin in ihren bekannten Werken; ferner Caspar. Crucigeri Oratio de Polycarpo. auch im 3. Theile der Declamationes Wittebergenses p. 708 sqq.; E. Tentzelii Comm. de Polyc. Vitemb. 1684, und in dessen Exercitt. sel. II, 73 sqq.

Daß Leben und Ende eines so hochgefeierten Kirchenfürsten in mancherlei Legenden verherrlicht wurden, versteht sich von selbst. So zeigte man noch lange im Thor von

Smyrna einen großen wilden Kirschbaum, der aus einem van ihm in die Erde gesteckten Stabe erwachsen seyn sallte. Auch vgl. Herder's Legende in den zerstreuten Blättern. Th. V. S. 290 f. L. Pelt.

Polykarp, Name einer Kanonessammlung, s. Bd. VII. S. 315.

Polykrates, Bischaf von Ephesus, vertrat die kleinasiatische Kirche im graßen Paschastreite gegen den römischen Bischof Victar um das J. 190 n. Chr. Wir besitzen über denselben nur die spärlichen Nachrichten, die uns Eusebius h. e. III, 31. V, 22. 24. aufbewahrt hat, denn was wir bei Hieranymus de vir. illustr. c. 14. lesen, ist nur Wiederhalung des van Eusebius Gesagten. Eusebius führt V, 22. den Palykrates nach dem römischen Victar, der im zehnten Jahre der Regierung des Kaisers Cammadus sein bischöfliches Amt angetreten hatte, nach Demetrins van Alexandrien, Serapian van Antiochien, Theophilus van Cäsarea in Palästina, Narcissus van Jerusalem und Bacchylus von Karinth an: diese Alle, sagt er, seyen in ihrer Zeit Träger der Orthadaxie gewesen (*ὧν γε μὴν ἔγγραφος ἡ τῆς πίστεως εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν ὀρθοδοξία*). Offenbar gründet sich darauf die Angabe des Hieranymus: Palykrates habe unter Septimius Severus, gleichzeitig mit dem jerusalemischen Narcissus, geblüht. Palykrates gehörte einer alten christlichen Familie Kleinasiens an; er sagt: sieben seiner Verwandten seyen Bischöfe gewesen und er sey als der achte Einigen van ihnen im Amte gefalgt (*οἷς καὶ παρηκολούθησά τισιν αὐτῶν*), da indessen die Auseinandersetzung des bischöflichen und Aeltestenamtes erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts erfalgte, sa dürften mehrere dieser Verwandten den bischöflichen Titel nur als Aelteste geführt haben. Van Palykrates hat uns Eusebius V, 24. die Fragmente des Synadalschreibens bewahrt, das derselbe im Paschastreite nach Ram schickte. Bei den außerardentlich dürftigen Nachrichten, die wir über die kleinasiatische Kirche im zweiten Jahrhundert besitzen, ist jedes Zeugniß über dieselbe van hahem Werthe; wir können daher dasselbe nicht eingehend genug prüfen.

Bei der ersten Erörterung der Paschadifferenz war Palykarp van Smyrna nach Ram gereist und hatte sich mit dem Bischaf Anicet um das J. 160 persönlich besprochen. Diese Vertretung seiner Landeskirche hatte er ahne Zweifel als der älteste Bischaf derselben geübt, wazu nach das Ansehen kammen mochte, das er als Schüler des Apastels Jahannes genoß. Wenn wir daraus mit großer Wahrscheinlichkeit schließen dürfen, daß er auch zu Hause die gemeinsamen Angelegenheiten der kleinasiatischen Gemeinden leitete und überhaupt ihr einigender Mittelpunkt war, sa würde sich uns darin eine Einrichtung ergeben, wie sie auch in den meisten Pravinzen der nardafrikanischen Kirche (vgl. den Art.) in dem sagenannten Primat ader Seniorat bis in die spätesten Zeiten festgehalten wurde und wohl auch in manchen anderen Landeskirchen als Uebergang bis zur Ausbildung der Metrapalitangewalt vorausgesetzt werden muß. Ganz anders stellen sich uns die kirchlichen Verfassungsverhältnisse in Kleinasien dreißig Jahre später dar: Victor schickte den römischen Synadalbeschluß über die Paschafeier an Palykrates mit dem Verlangen denselben den versammelten kleinasiatischen Bischöfen varzulegen; dieser berief hierauf die letzteren zur Synade (*οὓς ὑμεῖς ἠξιώσατε μετακληθῆναι ὑπ' ἐμοῦ καὶ μετεκαλεσάμην*) und meldete ihren Beschluß nach Rom. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß Palykrates, wie auch Eusebius annimmt (*τῶν δὲ ἐπὶ τῆς Ἀσίας ἐπισκόπων ἡγεῖτο Πολυκράτης*) bereits die Metrapalitanrechte bis zu einem gewissen Umfang in Kleinasien ausgeübt habe. Diese bevarzugte Stellung kann er aber nicht, wie Palykarp, seinem hahen Alter verdankt haben — er war ja nach seiner eigenen Versicherung 65 Jahre alt —, vielmehr hatte dieselbe sicherlich ihren Grund theils in der palitischen Bedeutung, die Ephesus als wichtigste Metrapale der ganzen Gegend einnahm (schan zur Zeit der Antonine, namentlich des Hadrian, Antaninus Pius und Marc Aurel, und zur Zeit des Septimius Severus wird die Stadt in Inschriften *ἡ πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς Ἀσίας* genannt, vgl. Boeckh, corpus inscript. 2968 sq.), theils in der hahen Wichtigkeit, welche der christlichen Gemeinde daselbst ihr paulinischer Ursprung und die

vieljährige Leitung des Johannes als einer der ältesten Zeuginnen der christlichen Wahrheit sicherte (Iren. III, 3. 4. cf. Euseb. III, 23 sq.). Die Antwort, die Polykrates im Namen der Synode dem Victor gab, ist ein eben so wichtiges Zeugniß gegen die Ansprüche des römischen Primas, als die Briefe des Cyprian und des Firmilian im Streite über die Ketzertaufe, wie denn umgekehrt das Vorschreiten Victor's gegen die Kleinasiaten durch dieselben hierarchischen Principien bestimmt war, wie das des Stephanus gegen die Afrikaner.

Mit besonderer Vorliebe gedachte die kleinasiatische Kirche jener Zeit, da Johannes bis in die Regierung des Trajan hinein in ihrem Schooße gewirkt haben soll. Polykrates nennt ihn mit den ehrenvollsten Namen: den Jünger, der an des Herrn Brust lag, der als Priester die Stirnbinde getragen, den Zeugen und Lehrer (*ὅς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος*). Die auffallende Behauptung von dem priesterlichen Karakter und dem hohenpriesterlichen Diadem (2 Mos. 28, 36—38.) des Johannes würde, wörtlich genommen, allerdings ein Beweis mehr seyn, wie wenig die Kirchenväter, selbst die ältesten, von den Aposteln gewußt haben —, aber ohne Zweifel ist sie auch nur (wie bereits Routh zu der Stelle Reliq. sacr. II, 28. in der 2. Ausg. gesehen hat) allegorisch gemeint: der Lieblingsjünger ist ja gewürdigt gewesen, in das himmlische Allerheiligste einzugehen (Offenb. 4, 1.) und den Thron Gottes zu schauen, das Heilig! der Cherubim zu hören (V. 2. 3. 8.)*).

Wenn Polykrates neben der Auktorität des Johannes nur die des Philippus, nicht die des Paulus geltend macht, so erklärt sich dieß einerseits daraus, daß die Kleinasiaten über ihre landesübliche Paschafeier zwar durch Polykarp und andere Apostelschüler eine johanneisch-philippische Tradition zu besitzen meinten, während sie von dem 30 Jahre früher abgeschiedenen Paulus einer bestimmten Angabe über diesen Punkt sich nicht erinnerten — andererseits aus dem Umstande, daß die Römer sich für alle ihre Observanzen auf die in Rom begrabenen Apostel Paulus und Petrus beriefen (vgl. den Presbyter Cajus bei Eusebius II, 25. §. 7.). In der That zählt auch Polykrates nur solche Auktoritäten auf, welche in Kleinasien nicht allein gewirkt haben, sondern auch entschlafen sind und in der Erde seines Vaterlandes der Auferstehung entgegenharren (*καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρα τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου*). Keineswegs gestattet sein Schweigen den Schluß, daß Paulus in diesem Lande nicht als Apostel gegolten hätte (vergl. den Art. „Papias").

Der Synodalbrief des Polykrates zeigt unverkennbare Spuren der Benutzung neutestamentlicher Schriften, welche für den katholischen Karakter der kleinasiatischen Kirche sehr karakteristisch sind. Das Prädikat des Johannes: *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*, ist aus Joh. 13, 25. (21, 20.) mit Bewahrung des singulären Ausdrucks entlehnt (selbst Hilgenfeld, der dieß in den Theolog. Jahrbb. 1849, S. 279 entschieden bestritt, wagt es 1854: „die Evangelien" S. 345 nicht mehr zu leugnen) und beweist die Geltung des 4. Evangeliums in Kleinasien. Die Gnome: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ*

*) Es ist wohl nicht richtig, wenn Routh weiter meint, dieß Prädikat solle den Johannes vor den unmittelbar darauf genannten Märtyrern und Bischöfen auszeichnen; im Gegentheil drückt es seine hervorragende Stellung im Apostelkreise aus. Bekanntlich hat nach einer anderen, wahrscheinlich ebionitischen Tradition Jakobus die Stirnbinde getragen und den Zugang in das Allerheiligste gehabt (*τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*); könnte man annehmen, daß diese Tradition bereits zu Polykrates Zeit in dieser Weise existirte, so dürfte man in der Behauptung der Kleinasiaten vielleicht einen polemischen Seitenblick suchen; allein da jene erst bei Epiphanius erscheint, der sie für baare Münze nimmt (haer. 78, 13. 14.), so liegt die Annahme näher, daß die ebionitische Sagenbildung die Prädikate, womit die Kleinasiaten ihren Johannes ehrten, auf den Jakobus übertrug, aber den ursprünglich bildlichen Sinn in den buchstäblichen umwandelte, der überhaupt der nüchternen Anschauung dieser Richtung mehr zusagte. Die Keime dieser Tradition lassen sich übrigens schon in der Schilderung des Jakobus bei Hegesippus Euseb. II, 23.) deutlich nachweisen.

μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις, ist wörtlich nach Apostelgesch. 5, 29. angeführt. Die Worte μήτε προστιθέντες, μήτε ἀφαιρούμενοι, womit das strenge Festhalten an der unverfälschten apostolischen Tradition ausgedrückt wird, können allerdings aus 5 Mos. 4, 2., aber auch aus Offenb. 22, 18. 19. stammen. Dagegen setzen die Worte: τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν καὶ ἀναστήσει πάντας τοὺς ἁγίους, die paulinisch-apokalyptische Vorstellung von einer zweifachen Auferstehung, erst der Gläubigen, dann nach Vollendung der Herrschaft Christi (des tausendjährigen Reiches der Apokalypse) auch der Uebrigen voraus (vgl. Ritschl, altkatholische Kirche. 2. Aufl. S. 58 f.), schließen sich aber in der Fassung enger an Paulus (1 Kor. 15, 23.; vgl. 1 Thess. 4, 16.) als an die Apokalypse (20, 4—6.) an. Auch bei den kleinasiatischen Presbytern des Irenäus begegnen uns solche Combinationen der paulinischen und apokalyptischen Eschatologie (vgl. den Art. „Papias").

Nichts in dem Schreiben des Polykrates deutet auf judaistische Anschauung oder Sitte. Zwar hat man aus der Versicherung: seine bischöflichen Verwandten hätten nach der gemeinsamen Ueberlieferung ihrer Kirche den Paschatag stets gefeiert, wenn das Volk den Sauerteig aus den Häusern schaffte (ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην) gefolgert, die christlichen Gemeinden Kleinasiens hätten am 14. Nisan ungesäuertes Brod gegessen, allein der Ausdruck λαὸς bezeichnet hier keineswegs die christliche Gemeinde, sondern die Juden, das alttestamentliche Bundesvolk im Gegensatze zu den Christen (vgl. Hegesippus bei Euseb. II, 23. §. 6.: αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, Iren. IV, 18, 2: Sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia). Dem Polykrates ist es mit diesen Worten um eine bloße Zeitbestimmung zu thun; sie umschreiben den unmittelbar vorher gebrauchten Ausdruck: τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα, sagen aber über die Modalität der kleinasiatischen Feier nicht das Geringste aus.

Ueber die Beziehung dieses Schreibens zu dem Streite, worin es ein wesentliches Glied bildet, ist der Art. „Christliches Pascha" (Bd. XI. S. 155) nachzusehen.

Georg Eduard Steitz.

Polytheismus. Mit diesem Namen bezeichnet man im Allgemeinen denselben Begriff, wie mit den Ausdrücken Abgötterei, Götzendienst, Ethnicismus (oder gentilitas), Heidenthum oder Paganismus (paganitas), die Verehrung der Götzen oder falschen Götter. Da außer den Hebräern die übrigen Völker des Alterthums (גּוֹיִם, ἔθνη, gentes) dem Dienste dieser Götter ergeben waren und dieser Dienst sich bei der Ausbreitung des Christenthums länger auf dem flachen Lande (pagi, pagani, païens) als in den Städten, in Deutschland auf den abgelegenen Heiden, erhalten hatte, so entstand der Sprachgebrauch jener Ausdrücke. Diese sind entweder bloß negativ oder zufällig, während dagegen Polytheismus doch wenigstens bestimmt den Gegensatz gegen den Monotheismus bezeichnet. Dieser Gegensatz der Zahl ist zwar wesentlich, gibt aber doch die Quelle der Verschiedenheit beider Gottesauffassungen nicht an. Da diese Quelle verschieden aufgefaßt wird und der Polytheismus nicht bei der Quelle stehen blieb, sondern verschiedene Gestalten aus derselben entwickelte, so ist es am bequemsten, sie alle mit dem äußerlichen Ausdruck „Polytheismus" zusammenzufassen.

Die polytheistischen Religionen sind besonders in diesem Jahrhundert vielfach und gründlich bearbeitet worden, sind auch in dieser Encyklopädie im Einzelnen berücksichtigt, so daß hier bloß das allgemeine Wesen des P., und zwar vorzugsweise in seiner Berührung mit dem biblischen Monotheismus, in's Auge zu fassen seyn wird. Eben so kann hier weniger auf die gegenwärtig eine eigene Disciplin bildende Mythologie gesehen werden, als vielmehr auf den Cultus und die in demselben sich kundgebenden Vorstellungen und sittlichen Beziehungen.

I. Das Wesen des Polytheismus. Der Grund der Vielheit der Götter beim Polytheismus ist in der Naturbefangenheit seines religiösen Gefühls und Verhältnisses zu erblicken. Die Offenbarung der wirklichen Gottheit wird allerdings vernommen, die polytheistischen Religionen sind wirkliche Religionen, der Mensch tritt in ihnen

zur Gottheit in ein wirkliches Verhältniß, sie beruhen auf dem allgemeinen menschlichen Vernunftvermögen, die Gottheit zu vernehmen, sich in Abhängigkeit von ihr zu fühlen. Denn das Gottesbewußtseyn kommt von Natur allen Völkern und Racen zu und ist nicht aus etwas Anderem abzuleiten, aus bewußter Ueberlegung oder dergleichen, sondern war vom Anfang und ist von Natur überall, so daß es keine Horde gibt, bei der es fehlte. Aber die Offenbarung der Gottheit wird hier nur von einer in der Natur befangenen Vernunft vernommen, das Eine und reale überirdische Licht wird zwar wahrgenommen, es ist keine Täuschung, aber es wird durch die Natur und menschliche Befangenheit prismatisch gebrochen. Dadurch gestaltet sich das Eine Licht zu einer Vielheit, wie die Natur selbst zunächst sich dem Naturmenschen in der Vielheit ihrer Gegenstände kund gibt. So ist das primitivste und innerste Wesen des Polytheismus Naturreligion. Es liegt ihm ein pantheistisches Grundgefühl zu Grunde, d. h. ein Gottheit und Natur identifizirendes, mithin naturbefangenes Gefühl. Und eben darum ist es der Naturnothwendigkeit dahingegeben, der Naturliebe und der Naturfurcht. So theilt die Identifizirung der Gottheit und der Natur dem Gottesgefühl die Extreme des Naturgefühls mit. Es werden aber nicht die Naturgegenstände und Naturregungen als solche göttlich verehrt, denn sie sind ja mit dem göttlichen Wesen und den göttlichen Regungen identifizirt, sondern die in ihnen sich offenbarende Gottheit, wenn auch in ihrer Naturbefangenheit. Dieß geschieht sowohl bei der unmittelbaren Verehrung sichtbarer Naturgegenstände, als bei dem Geisterglauben. Wie dort die vernommene Gottheit nach dem Naturgegenstand als besonderer Gott personifizirt wird, so haftet auch der in der Natur spukende Geist immer an einem irdischen Gegenstande oder Fetisch.

Wenn nun bei fortgeschrittener Bildung und Bewußtseyn die Natur dem Verstande in ihrer Einheit erscheint, dann wird diese Einheit auch auf die Naturreligion übergetragen. Das ist Pantheismus, welcher die Identifizirung von Natur und Gottheit in ihrer Einheit darstellt, wie der Polytheismus in der Vielheit dasselbe. So sehr sind Pantheismus und Polytheismus spezifisch verwandt, daß der Polytheismus nicht nur den Pantheismus nicht bekämpfte, und umgekehrt, sondern beide friedlich sich mit einander ausglichen, wie in den ostasiatischen Buddhastaaten und in den späteren griechischen und römischen Zeiten, — während dagegen Polytheismus und Monotheismus einander nie vertragen mochten, Pantheismus aber und Monotheismus einander als Ketzerei zu betrachten haben.

Damit stimmt auch die Ansicht der Bibel. Obschon das A. T. in der Gefahr der Verführung mehr die negative Seite des Polytheismus heraushebt, das N. T. dagegen im Siegesbewußtseyn anerkennt, was anzuerkennen ist, so sprechen sich doch beide wesentlich auf dieselbe Weise über den Polytheismus aus. Die heidnischen Götter als solche existiren nicht, sie sind Nichtige, אֱלִילִים, und ihr Dienst ist Trug, שָׁוְא. Vgl. oben Bd. I, 59. Sie sind ohnmächtig (Jer. 2, 28. Jes. 41, 29. 42, 17. 46, 1 ff.); sie sind todt und ohne Seele (Ps. 106, 28. und durchweg im Buche der Weisheit Kap. 13. 14. 15.). Nach dem Ausspruch des Apostels Paulus gibt es in der Wirklichkeit keine Götzen (1 Kor. 8, 4. 5. 10, 19. Apgesch. 19, 26. Gal. 4, 8.). Sie sind nichtig, *ματαίοι*, und nur der Eine Gott ist lebendig (Apgesch. 14, 15.). Sie existiren also nur subjektiv, d. h, in der verkehrten Erkenntniß der Menschen (1 Kor. 8, 5 ff. 10, 19 ff. 28.). Und nur in diesem Sinne repräsentirt das Götzenbild eine Gottheit, *δαιμόνιον* (1 Kor. 10, 19 ff. Offenb. 9, 20.). Die Dämonen sind also nach dem Zusammenhange dasselbe, was *οἱ λεγόμενοι θεοὶ* (1 Kor. 8, 5.), und dieß ist auch die richtige Erklärung von Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oekumenius, Calvin, Rosenmüller, Pott, Flatt, Neander, de Wette, Baur. Auch deshalb sind es nicht Teufel, weil der Apostel von der subjektiven Ansicht der Heiden spricht. Nach derselben Redeweise sind bei den LXX und den Apokryphen die Dämonen die Götter der Heiden (5 Mos. 32, 27. Psalm 96, 15. Baruch 4, 6. vgl. 1, 22., wo sie durch *θεοὶ ἕτεροι* erklärt werden. Vgl. Orac. Sibyll. Prooem. Wenn ferner Weish. 13, 2. die Elemente und großen

Naturgegenstände als die ersten Vergötterungen genannt werden, Feuer, Sturm, Luft, Gestirne, Wasser, so ergibt sich daraus von selbst für den Juden dieselbe Ansicht. Vgl. auch Philo de decalogo p. 752. 753. Nach dem N. T. wird mehr die Idololatrie als die Naturvergötterung, als das Wesen des Heidenthums hervorgehoben. Die Menschen stellten die Herrlichkeit Gottes unter dem vergänglichen Bilde des Geschöpfes dar, und verehrten so das Geschöpf statt des Schöpfers (Röm. 1, 23, 25. 1 Kor. 10, 14. Gal. 5, 20. 1 Petr. 4, 3.). Auch Weish. 13, 2 ff. wird diese Seite des P. nicht übergangen, nach welcher die Menschen Werke ihrer Hände Götter nannten, Bilder von Gold, Silber, Stein, Holz, Abbilder von Thieren oder Menschen (vgl. Philo de vita contemplativa p. 790). Aus dem Allen folgt, daß die Zeiten des Heidenthums Zeiten der Unwissenheit sind (Apgesch. 17, 30.), in denen den Menschen ob ihrer Naturbefangenheit das rechte Gottvertrauen fehlte (Matth. 6, 31.) und sie mit dem Wortschwall die Erhörung des Gebetes erzwingen zu können vermeinten (Matth. 6, 7.). — Nichtsdestoweniger haben auch die Heiden eine Offenbarung Gottes, der sich ihnen nicht unbezeugt gelassen hat (Röm. 1, 19 ff. Apgsch. 14, 17.). Gott offenbarte ihnen seine Allmacht und Güte in den Werken der Schöpfung (ebendas.), so daß er nicht weit von ihnen ist und sie ihn wohl suchen und finden können, zumal sie sein Geschlecht sind (Apgsch. 17, 28.). Die Heiden erkannten Gott und ihre Gottesfurcht wird auch gewissermaßen anerkannt (Röm. 1, 21. Apgsch. 17, 22.). Freilich, obschon sie Gott erkannten, erkannten und verehrten sie ihn doch nicht als den Einen, der Himmel und Erde, der die Welt geschaffen hat (Röm. 1, 21. Apgesch. 17, 24.).

Für das Wesen des Polytheismus geht also sowohl aus der auf historischer Grundlage fußenden modernen wissenschaftlichen Auffassung, als aus den Aeußerungen der Bibel so viel hervor, daß der Polytheismus zwar auf der Offenbarung Gottes in der Natur beruhe, daß aber der in dieser vernommene Gott nicht als solcher verehrt werde, sondern daß man beim Mittel und Symbol der Offenbarung, beim Naturgegenstande oder beim Bilde stehen blieb und dieses in seiner Vielheit und Wandelbarkeit vergötterte.

II. Dieses Wesen des Polytheismus wird noch deutlicher bei der Beantwortung der Frage über das historische Verhältniß zwischen Polytheismus und Monotheismus hervortreten. Ist dieses Verhältniß der Art, daß einer aus dem anderen entstand, so daß entweder der Polytheismus aus dem Monotheismus sich verzweigte oder der Monotheismus sich aus dem Polytheismus wie in der Spitze der Pyramide concentrirte? Ist eines von beiden der Fall, so sind beide nicht wesentlich, sondern nur gradweise und formell verschieden. Ist aber keines von beiden anzunehmen, welches ist denn ihr historisches Verhältniß?

Ist der Monotheismus aus dem Polytheismus entstanden? Diese Frage wird häufig von dem Popularrationalismus bejaht, der so auf rationelle Weise glaubt das Vollkommene sich aus dem Unvollkommenen entwickeln zu lassen. Diesen Weg betrat namentlich Hume. Nach ihm wurde der Nationalgott oder Schutzgott eines Volksstammes allmählich aus Eitelkeit zum ausschließlichen Gott erhoben. Unter den Deutschen des vorigen Jahrhunderts ist diese Ansicht von G. L. Bauer in seinen Beilagen zur Theologie des A. T. verfochten worden. Er sagt, es sey dem Gange, welchen die menschliche Vernunft in der Entwickelung religiöser Begriffe genommen habe, entgegen, anzunehmen, daß man von der Erkenntniß eines einzigen höchsten Wesens ausgegangen sey und dieses dann zu einem National- und Familiengott erniedrigt habe. Die menschliche Vernunft pflege gerade den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, so daß zuerst Fetischismus hervorkomme, dann Säbaismus und erst zuletzt Monotheismus. Es ist zuzugeben, was gegen die Entstehung des Polytheismus aus dem Monotheismus gesagt ist. Aber daraus folgt noch nicht der entgegengesetzte Hergang. Denn noch kein heidnisches Volk hat nur Einen Nationalgott ohne andere Götter verehrt. Es waren immer mehrere Götter und unzählige Geister, an deren Spitze der oberste Nationalgott stand. Man weiß von keinem einzigen polytheistischen Volke, das von sich aus, durch fortgehende Entwickelung von

innen heraus, vom Polytheismus zum Monotheismus gelangt wäre. Ueberall, wo in der Geschichte Völker zum Monotheismus übergingen, geschah es durch äußeren Einfluß und im Gegensatz zu den polytheistischen Göttern, nicht durch Fortschreiten auf derselben Leiter, sondern durch einen Uebergang auf eine andere. Der Polytheismus selbst vervielfältigt sich bei weiterer Entwickelung eines Volkes, sowohl durch die vielfältigen Lebensbeziehungen, als durch leichte Annahme der Götter fremder, besiegter Völker, die seinem Princip im Geringsten nicht widerstrebt. Auch zeigte sich nicht der Monotheismus, wie Grotius, Meiners, Bauer, Hase, gewissermaßen auch Hegel, wollen, als eine höhere Verstandesbildung. Gebildete Völker waren Polytheisten geblieben, und die monotheistischen Hebräer waren Monotheisten schon auf der Kindesstufe ihrer Cultur, als sie noch Nomaden waren. Der Verstand der Kinder kann den Monotheismus fassen, während die geistreichsten Culturvölker ihn nicht erfaßt haben. Der Unterschied zwischen beiden liegt anderswo, als im Verstand und in der Culturentwickelung. — Hierher gehört auch, was in neuerer Zeit über den ursprünglichen Molochsdienst der Hebräer behauptet wurde, der erst allmählich durch die Propheten zum Monotheismus umgestaltet worden sey. (Darüber vgl. d. Art. „Moloch".) — Eher könnte man für die Priorität des Polytheismus aus der Bibel anführen, daß 1 Mos. 4, 26. von einem Anfange des Monotheismus in der Geschichte die Rede sey, man habe bei den Sethiten angefangen, den Namen Jahve's anzurufen. Kein Bedenken kann die Stelle 2 Mos. 6, 3. machen, nach welcher Gott den Patriarchen als El Schadai (allmächtiger Gott) erschien, da der Name Jahve ihnen noch nicht bekannt gewesen sey. Die beiden Stellen vereinigen sich einfach so, daß in der Genesis der Name Jahve deswegen anticipirt werden konnte, weil beide Namen wesentlich denselben Einen Gott bezeichnen. Allein, wenn auch hier allerdings ein Anfang des Monotheismus angenommen ist, so ist doch auch andererseits nirgends in der Genesis oder sonstwo im A. T. von einem früheren Polytheismus die Rede. Im Gegentheil wird der Eine Gott als mit den ersten Menschen verkehrend dargestellt. Man könnte daher eher versucht seyn die Sache umzukehren und dem Monotheismus die Priorität zuzugestehen, und zwar in dem Sinne, daß der Polytheismus aus ihm entstanden sey.

Ist der Polytheismus aus dem Monotheismus hervorgegangen? Diese Frage wird häufig von Männern der neueren deutschen Wissenschaft, der neueren Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bejaht und ist unter den tieferen Geistern sehr verbreitet. Repräsentanten dieser Ansicht sind Görres, Creuzer, A. W. Schlegel, K. Ritter, Movers, Rink u. A., an die sich manche Franzosen der neueren Schule anschlossen, Benj. Constant, Rougemont u. s. w. Im Gegensatz gegen jene Richtung, die das Menschliche aus der Thierstufe sich entwickeln ließ, setzen diese das Höchste als das Erste, das sich dann allmählich verschlechterte, so daß sich der Monotheismus in die vielen Bäche des Polytheismus verlief und versandete. Diese sehen also in allen polytheistischen Religionen die zersprengten Trümmer eines noch in ihnen zu erkennenden Urmonotheismus. Allein die genaueren Untersuchungen der polytheistischen Religionen zeigen das Resultat, daß alle jene Trümmer eines Urmonotheismus nichts Anderes sind, als Naturmythen und Naturculte von obersten Göttern (Himmel, Sonne u. dgl.), die auf der pantheistischen Identifizirung von Natur und Gottheit fußen, Götter, die andere Götter neben sich haben und die entstanden sind. So ist es mit dem großen Geiste der Rothhäute (vgl. J. G. M., Gesch. d. amerik. Urreligionen), so mit dem griechischen Zeus und anderen, die man für monotheistische Gottheiten hat ansehen wollen. Entweder gelangen diese dadurch zu einer immer größeren Einheit des Begriffs, daß auf sie die logische Einheit des Gottesbegriffs übertragen wird, oder dadurch, daß christliche Einflüsse auch schon vor Einführung des Christenthums sich unbewußte Geltung verschaffen. Hierher gehört auch, daß man die monotheistische Lehre in den ägyptischen und griechischen Mysterien angenommen glaubte, so daß den Eingeweihten die Falschheit des Polytheismus aufgedeckt worden sey. Dieser Ansicht war auch der Engländer Warburton in seiner göttlichen Sendung Mosis, und ihm nach auf seine Weise Schiller. Diese Ansicht beruht großentheils

auf mißverstandenen Stellen der Alten (Cicero Tusc. I, 12. 13. de nat. Deorum I, 42. Augustinus de civit. Dei. IV, 27. Euseb. praep. evang. p. 10), in denen ausgesagt ist, daß in den Mysterien der Tod der Götter dramatisch dargestellt werde. Diese Stellen beziehen sich aber nicht auf einen in den Mysterien gelehrten, den Polytheismus aufhebenden Euhemerismus, sondern im Gegentheil werden die Naturgötter in ihrer jährlichen Wirksamkeit und Zeugungskraft einerseits, und andererseits in ihrem winterlichen Absterben dargestellt, wie Cicero selbst sagt: rerum natura magis cognoscitur quam Deorum. Die höhere Beziehung betraf den Glauben an die Unsterblichkeit. Wie in den Mysterien z. B. Demeter das Samenkorn, das Sterben und Wiederaufleben der Natur und der Naturgötter im Makrokosmos symbolisirt, so im Mikrokosmos des einzelnen Menschen.

Die Priorität des Monotheismus ist anzunehmen, aber nicht der Ursprung des Polytheismus aus demselben. Schelling hat in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung die Ansicht durchgeführt, daß das Erste ein relativer Monotheismus gewesen sey, nach welchem Gott im Bewußtseyn ein einziger war, aber bloß deshalb, weil noch kein anderer dazugekommen war, nicht deßwegen, weil er aus innerer Nothwendigkeit dem anderen oder die anderen verschmäht hätte. Monotheismus und Polytheismus waren noch nicht auseinander gegangen, und bei der bewußtlosen Unbefangenheit des unschuldigen Zeitalters war man beider Elemente noch nicht als heterogener bewußt, das pantheistische Naturgefühl und das theistische Gottesgefühl waren noch friedlich bei einander. Erst mit dem erwachten polytheistischen Bewußtseyn erwachte auch das absolute monotheistische. Das war in der Geistesentwickelung ein Fortschritt von Seiten des Monotheismus, von Seiten des Polytheismus ein Abfall. Somit gehen aus dem relativen Urbewußtseyn, das noch ein einheitliches war und daher als relativer Monotheismus bezeichnet werden kann, sowohl Polytheismus als absoluter Monotheismus hervor. Der letztere konnte erst beim Entstehen des Polytheismus zum Bewußtseyn seines Wesens gelangen. Diese Schelling'sche Ansicht hat ihrem einfachen Grundgedanken nach sehr viel innere Empfehlung. Nach derselben haben Polytheismus und Monotheismus dieselbe allgemeine Quelle in dem allgemeinen Religionsgefühl, das noch beide in sich faßt. Aber sie sind doch als Gegensätze schon principiell verschieden und stoßen einander als solche nothwendig ab. Es ist also nicht mit Hegel der biblisch-hebräische Monotheismus als Religion der Erhabenheit mitten in die Entwickelung der heidnischen Religionen einzuordnen.

Nicht wenig spricht zugleich für diese neueste religionsphilosophische Ansicht, daß sie der biblischen Darstellung am nächsten kommt. Wenn nämlich 1 Mos. 4, 26. die Verehrung des einigen Gottes, Jahve's, in der Geschichte einen Anfang nehmen läßt, und zwar bei den Sethiten, so ist doch damit ausgesagt, daß der frühere Monotheismus sich von diesem durch eine gewisse unbestimmte Fassung unterschied. Daß in der Patriarchenzeit statt Jahve der Name El Schadai gebräuchlich war (2 Mos. 6, 3.), macht in dem Wesen der Sache so wenig einen Unterschied, als die spätere Vertauschung Jahve's mit Adonai. Wenn nun ferner Gott mit dem Sethiten Noach einen besonderen Bund schließt, so geschieht dieß im Gegensatz zu den anderen Menschen. Und eben so wird der alleinige Gott 1 Mos. 9, 26. der Gott Sem's genannt im Gegensatz zu der Gottesverehrung anderer Völkermassen. Allerdings tritt nun dieser Gegensatz nur sehr allmählich in's Leben und Bewußtseyn, und es ist sehr bezeichnend, daß in der vorpatriarchalischen Zeit noch nirgends direkt vom Polytheismus die Rede ist. Mit Abraham beginnt der Gegensatz schon in der Geschichte sichtbar zu werden. Zwar ist Melchisedek's El Eljon derselbe mit Abraham's El Schadai, aber von Abraham leiten später die Hebräer ihren Monotheismus und mit ihnen alle anderen monotheistischen Völker her. Von einer Bekehrung Abraham's zum Monotheismus ist in der heil. Schrift nirgends die Rede, sein Monotheismus wird mit dem früheren zusammenhängend gedacht. Aber durch den jetzt noch deutlicher hervortretenden Polytheismus wird auch der Monotheismus

bewußter. Darum wird auch mit der Geschichte Abraham's des ersten Paltheismus in der Geschichte direkte Erwähnung gethan (Jas. 24, 2.). Damit stimmt auch die nach bestimmtere Annahme eines Paltheismus in der Familie Abraham's zusammen (1 Mas. 31, 19 ff. 35, 2 ff.), wa die Götter Laban's Theraphim heißen, kleine Bildergötter, Hausgötzen, die um Antworten gefragt werden (vgl. aben Th. I, 59). Seitdem gelten auch die palytheistischen Völker für Abtrünnige (Ps. 9, 18. 14, 3.). — Wenn nun aber auch in der Patriarchengeschichte die beiden Gegensätze klar und direkt genannt werden, sa sind sie im Leben dach gar wenig entwickelt und treten daher einander nach nicht sa schraff entgegen, wie später. (Vgl. d. Art. „Baal".) Dagegen tritt seit Mases der Gegensatz mit aller Schraffheit in's Leben. Schan der jetzt auflammende Gattesname Jahve, der Ewige, bezeichnet den Gegensatz gegen die entstandenen palytheistischen Götter (2 Mas. 3, 14. 6, 3.). Ebensa drückt die Bezeichnung „lebendiger Gatt", אֱלֹהִים חַיִּים, (5 Mas. 5, 23.), אֵל חַי, (Jas. 3, 10.), den Gegensatz gegen die tadten und nichtigen Götter aus. Van nun an bestimmen die Gesetze den Gegensatz auf's Schärfste, indem sie den Götzendienst des Einzelnen mit dem Tode bestrafen, dem ganzen Valke aber mit Vertilgung ader doch Zerstreuung unter die Heiden gedraht wird. Die Götzenbilder sall man zerstören, die Götzendiener sallen nicht im Lande geduldet werden, jede nähere Verbindung mit ihnen wird untersagt. Fartwährend wird auch im Verlauf der Geschichte die Verehrung palytheistischer Götter als ein Abfall van Gatt bezeichnet, der van Gatt streng bestraft wird.

III. Die Stufen und verschiedenen Arten des Palytheismus. Der Eintheilungsgrund muß in dem Wesen des Palytheismus selber liegen. Da nun dieses Wesen das der Naturreligian ist und der Naturbefangenheit, sa ergeben sich die verschiedenen Stufen desselben aus dem Verhältniß der polytheistischen Völkerstämme zur Natur, alsa ihrem Culturverhältniß. Wie die Cultur im Allgemeinen durch das Verhältniß des Menschen zur Natur bedingt ist, sa die religiöse Cultur, die Naturreligian, der Palytheismus. Die Wahrheit dieses Satzes wird schan im Allgemeinen durch die geschichtliche Thatsache erhärtet, daß Völker derselben Culturstufe, gleichviel, welcher Raçe ader Völkermasse sie angehören, dieselben auffallenden Analagien in ihren Varstellungen van den Göttern und der Unsterblichkeit, in dem Verhältniß der Religian zur Sittlichkeit und in den symbalischen Cultushandlungen zeigen. Der Wilde des Nardens weist wesentlich dieselbe Religian auf, wie der Afrika's, der beider Amerika's und der der Südseeinseln. Die heutzutage sa beliebte Erklärung der Verschiedenheiten des menschlichen Geschlechts aus den verschiedenen Raçen hält weder auf dem allgemeinen Culturgebiete Stich, nach speciell auf dem religiösen. Klemm und Ad. Wuttke in ihren bekannten Darstellungen des Heidenthums u. A. m. haben die gesammte Menschheit in eine aktive und in eine passive Raçe eingetheilt. Mit dem Warte „Raçe" wird die Verschiedenheit in das Gebiet der Naturnathwendigkeit verlegt. Wenn aber zugleich angenammen wird, die Hindus seyen aus der aktiven Raçe in die passive übergegangen, sa wird die ganze Eintheilung der Natur wieder entzagen und dafür in das Gebiet der freien geschichtlichen Entwickelung verlegt, und das Wart „Raçe" muß dem van „Culturstufe" Platz machen. Was bei Hindus angenommen wird, der Uebergang van einer Culturstufe in die andere ist bei allen Menschen möglich und bei allen Culturvölkern wirklich geschehen. Die zwei Massen, in welche die Menschen zunächst zerfallen, sind die der Wilden und die der Culturvölker. Durch ihr verschiedenes Verhältniß zur Natur werden sie scharf van einander gesandert, je nachdem sie die Erde bebauen ader nicht. Alle Raçen haben, nicht blaß die Amerikaner (vgl. J. G. M., Gesch. d. amerik. Urreligianen), Stämme, die zu der einen Masse gehören, Völker, die der anderen zufallen. Bei allen Wilden ist die Religion wesentlich dieselbe, bei den Cultusvölkern finden wir überall wenigstens dieselbe religiöse Naturgrundlage und die Stufen weiterer Entwickelung.

Die Wilden leben als Jäger, Fischer, in gar glücklichen Klimaten auch van den das Jahr hindurch van selbst wachsenden Früchten. Dadurch wird das Leben und sein Verhältniß zur Natur im Graßen als ein vereinzeltes bestimmt. Man lebt

von der Hand in den Mund, vom Tage zum Tag. Nichts gruppirt sich ins Große, die Menschen leben in kleinen Horden und ohne Theilung der Arbeit, ohne Stände, ohne ein anderes Recht als das der Selbstrache. So ist's mit den Wilden aller Klimaten, Raçen, Farben und Sprachen. Alle diese haben so viel als gar keine geschichtliche Entwickelung; vor 3000 Jahren zeigten sie dieselbe Art wie jetzt, wie es die Biber, Bienen, Schwalben auch machen. Sie haben keine Schrift, wohl aber Lieder. — Denselben Karakter der Vereinzelung zeigt auch das religiöse Leben der Wilden. Es ist die Wahrnehmung der Gottheit in den in der Natur spukenden Geisterkräften, welche sich an einzelne Körper anschließt, an Fetische, Behausungen der Geister. Beides, Geisterglaube und Fetischismus, ist überall verbunden, keines findet sich ohne das Andere, die Fetische der Neger haben so gut ihre Geister, als die Geister der nordischen und amerikanischen Stämme ihre Fetische (vgl. amerikanische Urreligionen). In neuerer Zeit hat man dieß auch bei den Negern endlich anerkannt (s. Ausland 1859. Nr. 15. S. 347). Eine Eigenthümlichkeit der Wilden besteht auch darin, daß jeder selbst opfert und sie keine Priester (d. h. Opfer, sacerdotes, ἱερεῖς) haben, jeder hat die Fetische bei sich. Dagegen treten überall Zauberer (die Propheten der Wilden) in ihren convulsivischen Zuständen mit den Geistern in Verbindung. Mit der Anthropophagie stehen die Menschenopfer in der engsten Verbindung. Das Leben jenseits ist in seinen Vorstellungen eine traumhafte Fortsetzung des Lebens diesseits, gewöhnlich sogar ein Hinüberspuken in's Diesseits.

Den Wilden gegenüber stehen die Culturvölker, die die Erde bebauen. Durch diese ihre vorsorgliche Thätigkeit und Beherrschung der Natur erheben sie sich über den Zufall des Augenblicks, ordnen das Leben in größere Massen, nicht mehr der Tag bildet die Einheit, sondern das Jahr mit seinem Ertrage, den sie in die Scheuern sammeln. Durch die Theilung der Arbeit entstehen Stände, Gewerbe, Künste, Wissenschaften. Die Glieder sind verschiedenartig, ergänzen aber dadurch einander nur um so besser zu einem großen Organismus. Derselbe bedarf Centralpunkte, Städte. An die Stelle der Privatrache tritt das Recht mit seinem geordneten Staatswesen. Mit den Staaten entsteht eine Volksgeschichte, eine Entwickelung. — Gemäß diesem allgemeinen Zustande ist auch das religiöse Leben der Culturvölker. Bei ihnen wird die Gottheit vernommen in den die Natur im Großen beherrschenden Naturgesetzen, welche einen alljährlichen, im Ganzen gleichförmigen Einfluß auf das Leben ausüben. Die Gottheit wird in diesen Naturgesetzen verehrt und denjenigen Naturgegenständen, an die die großen, besonders die das Jahr bedingenden Gesetze gebunden erscheinen, Elemente und Gestirne. An der Spitze steht gewöhnlich der die Fruchtbarkeit des Jahres regelnde Gott, sey es nun, wie eher in dem gemäßigteren Klima, der Sonnengott, sey es, wie in heißeren Landstrichen, der Regen sendende Himmelsgott. Es ist immer der Gott, der die Natur belebt und die Nahrung spendet. Aber auch in anderen Naturgegenständen werden die göttlichen Kräfte verehrt und personifizirt, besonders da, wo die unendliche Fortpflanzungskraft geschaut wird, sowohl die zeugende männliche, als die empfangende weibliche, wie in gewissen Thieren und Pflanzen, die daher überall und am meisten auf den ursprünglichsten Stufen göttlich verehrt werden. Diese jährliche göttliche Wirksamkeit in der Natur wird in kosmologischen und kosmogonischen Mythen dargestellt und historisirt. Mit den übrigen Ständen entsteht auch ein Priesterstand, mit den übrigen Centralpunkten des Volkslebens entstehen auch Centralpunkte des religiösen Lebens, Tempel, heilige Opferstätten, Orakel. Die Vorstellungen von der Unsterblichkeit gruppiren sich in größere Theile, wie die der Seelenwanderung, einerseits durch die Gestirne, andererseits durch Thiere, oder wieder in die Scheidung einer paradiesischen Lichtseite und der Schattenseite der finsteren Unterwelt.

Eine Mittelstufe zwischen den wilden Jägerhorden und den Ackerbauern bilden die Nomaden, die als Hirten von der Nutznießung des gezähmten Thieres leben. In diese natürliche Mitte stellte sie schon Varro de re rust. II, 1. Während Ovid in

seinen Fasten (II, 290) die alten arkadischen Hirten als Wilde schildert, sind dagegen die Hirtengötter Aristäus, Pan, Faunus Culturgötter. Die Nomaden leben gewöhnlich auch in Horden, in denen aber der Häuptling als Patriarch, Emir u. s. w. eine bedeutendere Stellung einnimmt als der Häuptling der Wilden. Daher können auch die Nomaden sich eher zu großen Kriegsheeren vereinigen, wenn ein hochbegabter Häuptling sich Ansehen zu verschaffen weiß, und mit wandernden Reiterschwärmen die Welt überschwemmen. So die Hunnen und Mongolen, die Tartaren und Oberasiaten, die Araber, Mauren und Ungarn. In ihrer Heimat sind sie noch nicht in Stände gesondert, aber bei ihrer Berührung mit Culturvölkern nehmen sie Bestandtheile von deren Cultur an, besonders des Kriegs und der Wollust. Auch ihre Religion zeigt im heimatlichen Hordenleben die meiste Aehnlichkeit mit der der Wilden, Verehrung der Geister, besonders der der Vorfahren, Fixirung derselben in Fetischen, als außerordentliche Vermittler des religiösen Lebens, Zauberer, Anthropophagie und Menschenopfer. So ist und war es bei den Hunnen und Mongolen, Kalmücken, heidnischen Arabern, den nomadisirenden Kaffern und Negern. (Vgl. Klemm und A. Wuttke.) Bei den Nomaden ist der Häuptling zugleich der Priester, womit die alten Priesterkönige zusammenhängen. Sind aber die Nomaden zu großen Massen vereinigt, so stellen sie gern den Kriegsgott an die Spitze, der mit seinem Wandelzelt und der heiligen Götterkiste ihren Centralpunkt bildet.

Auch in der heil. Schrift stoßen wir ebenfalls auf nicht undeutliche Andeutungen der Religion der Wilden und Nomaden. Die in der Bibel zuerst erwähnten heidnischen Götter sind die Theraphim, eine Art Hausgötter, die in den ältesten Zeiten ganz klein waren, und wenn auch mit Andeutungen der menschlichen Figur versehen, so doch im Allgemeinen den orakelgebenden Fetischen der Wilden und Nomaden entsprechen, die wie jene auch Heilgötter sind. Ebenso wurden in den ältesten Zeiten die Schedim oder Wüstengeister von den den Israeliten benachbarten Heiden verehrt, die später mit dem allgemeinen Worte „Dämonen" bezeichnet werden (3 Mos. 17, 7. 5 Mos. 32, 7.; vgl. Ewald's hebr. Alterthümer S. 230). So stand zur Zeit der Patriarchen das Heidenthum in Vorderasien noch auf der untersten Stufe und war sehr unentwickelt. Die Elemente dieser untersten Stufe kamen aber fortwährend in der Folgezeit mit den Israeliten in Berührung. Zauberer und Zauberinnen (Hexen) wurden zugezogen, und was von falschen Propheten erwähnt wird, gehört großentheils in diesen Kreis. Das Gespensterwesen und der Hexenglaube ist nichts anderes als ein Ueberbleibsel und Erwachen des alten Fetischismus, wobei nur der Teufel oder ein verdammter Menschengeist an die Stelle des spukenden Geistes der Heidenzeit trat.

Die heidnische Culturreligion bildet nicht, wie der Zustand der Wilden, nur Eine Stufe, sondern da sie, wie die Cultur, eine Geschichte und Entwickelung hat, entfaltet sie sich in verschiedene Stufen. Zunächst scheiden sich die Culturvölker und Culturstaaten in zwei große Massen, einmal in Naturstaaten oder Barbaren und dann in Staaten freier, humaner Entwickelung. Erstere zeigen das Heidenthum in seiner ächten Großartigkeit, letztere zeigen vielfache freiere menschliche Geistesentwickelung, fußen zwar im Heidenthume, gehen aber zum Theil aus demselben zu freier Moral und Humanität hinaus. Zu den ersteren rechnen wir alle Culturvölker des Alterthums mit Ausnahme der Griechen und der an sie sich anschließenden Römer, welche beide Völker die Stufe der Humanität darstellen und allmählich mit ihrer alten Religion brechen. Eine negative Vorbereitung auf's Christenthum. Wiederum ist die erste Stufe der barbarischen Naturvölker die des unmittelbaren Naturdienstes. Man verehrt die Gottheit in den Wirkungen der Naturkräfte und Naturelemente, und zwar unmittelbar, entweder geradezu ohne Bild, oder, wenn mit Bildern, so doch nach mit dem ursprünglichen Bewußtseyn der Bedeutung des Bildes. Das ist nicht die unterste Stufe, wie A. Wuttke will, denn es ist die Religion des einfachen Ackerbauers, und die zugleich allen höheren Stufen des Heidenthums zu Grunde liegt. Die göttliche Offen-

barung in der Natur wird hier nicht nach ihrer vereinzelten Erscheinung aufgefaßt, wie bei den Wilden und ihrem Fetischismus, sondern nach Naturgesetzen, die das Leben im Großen beherrschen. Die Offenbarung der Gottheit wird nicht als vereinzelter Naturspuk göttlich verehrt, sondern als die Aeußerung des die Fruchtbarkeit des Jahres leitenden Himmelsgottes. Die Erde ist die empfangende Mutter der göttlichen Gabe, die Sonne, oder der Wolken erregende Himmelsgott, der erzeugende Vater. So werden die Gestirne und Thiere als Träger von großen Naturgesetzen verehrt, in denen sich die Gottheit offenbart. Neben der Sonne wird besonders auch der Mond (s. d. Art.) verehrt, namentlich von Jägern und wilden Nomaden als Kriegsgöttin und Jägerin. Viele Thiere stellen entweder die männliche Zeugungskraft der Natur dar oder die weiblich empfangende, beide werden als besondere Gottheiten verehrt. In anderen Thieren sieht man die göttliche Kraft der Weissagung, wie in vielen Vögeln, die in ihrem Luftleben Himmel und Erde zu vermitteln scheinen, oder die verjüngende jährliche Naturkraft, wie bei den Schlangen, oder die welttragende Kraft, wie bei der Schildkröte. Auch werden Gestirne und Thiere parallelisirt, so daß Thiergötter an den Himmel versetzt werden und die Seelenwanderung sowohl durch Gestirne als Thiere stattfindet. Auch in vielen Pflanzen, besonders in mächtigen Bäumen, im Morgenlande vielfach in der Lotasblume, wird die unendliche Fortpflanzungskraft der Natur als eine göttliche geschaut und verehrt. Und wie die Naturgegenstände unmittelbar verehrt werden, so geschieht diese Verehrung auch auf eine unmittelbare Weise, nicht in Tempeln, denn diese Naturobjekte, die noch nicht anthropomorphisirt sind, haben keine anderen Wohnungen, als die Natur selbst. Die Verehrung geschieht unter freiem Himmel auf freien Plätzen im Walde, besonders auf Bergen (s. d. Art. Höhen). Wo Tempel sind, sind sie künstliche Opferhöhen oder Felsentempel, wo Bilder, so sind es die einfachsten Anfänge der Personifizirung, z. B. eine Sonnenscheibe mit Andeutungen des Menschengesichtes. Besonders häufig finden sich im Gefolge des Sonnendienstes Säulen, durch deren Schatten der Sonnengott seine Stellung zu Jahr und Tag angibt (vgl. oben Bd. I. S. 638. 640).

Wie diese Religionsstufe nach einfach ist, so der **Culturgrad**. Er ist der erste Zustand des ackerbautreibenden Volkes, gewöhnlich ohne Privatgrundeigenthum, sondern mit temporärer Vertheilung der Grundstücke. Zu den Liedern kommen geschriebene Cultusvorschriften für die Priester. Auf dieser Stufe standen die Bramanenhindus zur Zeit der Vedas, die Germanen bei Cäsar, die ältesten Pelasger, die Urvölker Italiens, lange Zeit die ältesten Römer, die ältesten Araber. In Amerika hatten diese Stufe inne die Völker Centroamerika's und die Peruaner, sowohl die vorinkaischen als die inkaischen. — Ueberhaupt aber liegt allen weiteren Stufen der Culturvölker und der Culturreligionen des Polytheismus diese Stufe zu Grunde und diese Grundlage wird von den neueren Forschern immer deutlicher aus allen späteren Verzierungen und Entwickelungen herausgefunden. Am längsten erhielten die Perser zwei der wesentlichsten Merkmale dieser Stufe, den Mangel an Bildern und Tempeln, auch noch in höhere Entwicklungsstufen hinein.

Was die Berührung der **Hebräer** mit dieser heidnischen Culturstufe betrifft, so wird dieselbe zuerst durch ihren Aufenthalt in Aegypten veranlaßt. Als sie dort von einem Hirtenstamm zu einem Hirtenvolk geworden waren, hatten sie sich Einiges wenigstens der äußeren Form nach vom ägyptischen Thierdienst angeeignet (vergl. den Artikel „Kalb, goldenes, eherne Schlange"). Und wenn in der mosaischen Periode die Theophanien mehr durch's Feuer vermittelt geschehen, so liegt die Annahme nahe, daß dieß nicht ohne Einfluß des oberasiatischen Feuerdienstes geschah, von dem der hebräische Monatheismus so gut sich äußere Vorstellungen aneignen durfte als vom ägyptischen Thierdienste. In der späteren assyrischen Periode erneuerte sich der Einfluß des unmittelbaren assyrischen Naturdienstes (vgl. d. Art. „Mond", „Maloch", „Nergal", „Höhen"). Aber bei den Hebräern war das monatheistische Bewußtseyn bereits so sehr erstarkt, daß man sich der absoluten Verschiedenheit der beiden Principien immer klarer bewußt war.

Daher die Festigkeit der Propheten und der endliche Sieg des Monotheismus unter Hiskia und Josia. Im Uebrigen muß in Kanaan während des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten jener unmittelbare Naturdienst eine Veränderung erlitten haben, indem die Israeliten unter Josua schon auf eine weitere Entwickelungsstufe der kanaanitischen Religion stoßen. Jener unmittelbare Dienst, allerdings mit Menschenopfern, hatte sich noch unberührt mit der folgenden Stufe nach Karthago, Gades, und anderen phönizisch-karthagischen Colonien verbreitet, als Dienst des alten Baal und der Astarte (vgl. die beiden Artikel). Jetzt aber, zur Zeit Josua's, stießen die Hebräer auf eine viel entwickeltere Cultur- und Religionsstufe. Baal wird als Baal Peor in unzüchtigem Dienste verehrt und ebenso Aschera. Eine weitverzweigte Priesterschaft mit geregeltem Orakelwesen wird bei den Kanaanitern überall im mosaischen Gesetze vorausgesetzt und verboten (2 Mos. 22, 17. 3 Mos. 19, 26. 31. 20, 6. 27. 4 Mos. 18, 10 ff. 2 Kön. 23, 24. Jes. 19, 3.).

Dieß ist nun die zweite Stufe des Culturpolytheismus, die Periode der ausgesprochensten Idololatrie. Die Götter sind in Bildern personifizirt, in denen noch das Symbol stark vorherrscht, wie z. B. Thiertheile (vergl. d. Art. „Dagon"). Sie erhalten kolossale Tempel, Opfer in großem Maßstabe, besonders Menschenopfer. Die Ansätze von Mythen, Theogonien und Kosmogonien erhalten ihre erste Ausbildung. Später erscheint diese Stufe als das Zeitalter der Giganten, Titanen, Cyklopen und anderer dergleichen mythischer Riesen. Das ist ungefähr die Stufe der Pelasger unter Kronos und den Titanen, der alten Celten, der taciteischen Germanen, der Mexikaner, der schiwaitischen Hindus.

Die Hebräer standen in fortwährendem Kampfe mit dieser vorderasiatischen Idololatrie. Götzenbild wird gleichbedeutend gebraucht mit Götze, Götzendienst mit Bilderdienst (5 Mos. 4, 28. Ps. 115, 4. 135, 15. 2 Makk. 2, 2. Jes. 2, 8. 20. 44, 10. 48, 5. Jerem. 10, 3. Hos. 13, 2. Baruch 6, 3. Weish. 13, 11. 15, 7. 1 Kor. 10, 14. Gal. 5, 20. 1 Petr. 4, 3.). Und wirklich ist auch auf dieser Stufe der Polytheismus nichts Anderes als Idololatrie, und die Bilder nimmt man für die Götter selber.

Die dritte Stufe kann als die des Anthropomorphismus bezeichnet werden, weil hier das Göttliche vorherrschend menschlich gedacht und dargestellt wird. Diese Stufe hat einen großen Umfang von den ersten rohen Anfängen, die noch in der vorigen Stufe wurzeln bis zu den epischen Gestaltungen dieses Anthropomorphismus, in denen die Götter Göttliches verlieren und Menschliches gewinnen. Hierher gehört der indische Wischnuismus, die germanische Edda, das homerische Hellenenthum in seinem Gegensatz zum früheren noch barbarischen Pelasgerthum. Die Mythen gestalten sich immer mehr zu poetisch ausgeführten Sagencyklen, zu Heroensagen. Doch ist namentlich im Cultus die Grundlage der alten Symbolik noch lange beibehalten. Das Symbol wird eigentlich erst jetzt Symbol, d. h. beigefügtes (σύμβολον) Erkennungszeichen, und tritt gegen den Anthropomorphismus immer mehr zurück. Zuletzt spinnen aber die Dichter den alten symbolischen Naturmythus in ihrem eigenen bloß dichterischen Interesse so weit aus, daß die alte Naturbasis immer mehr verschleiert wird. Dieß führt natürlich langsam aber sicher zur Auflösung des Polytheismus. — Die dieser Stufe entsprechende Unsterblichkeitsvorstellung ist die einer Lichtseite und die einer Schattenseite, von denen anfänglich und natürlicherweise letztere vorherrscht, wie z. B. bei Homer, später die andere immer mehr entwickelt wird. Diese Stufe entwickelt immer mehr die Humanität, die Menschenopfer werden wo nicht ganz abgeschafft, doch immer mehr verdrängt. Die Hellenen stellen diese Stufe am reinsten und vollkommensten dar. — Bei den mit den Hebräern in Berührung getretenen vorderasiatischen Völkern ist diese Stufe nie zu einer fröhlichen Entwickelung gekommen. Einzelne Spuren und Anflüge derselben zeigen sich in dem kunstvollen Tempelbau und prachtvollen Tempeldienst der neuphönizischen Periode seit Hiram. (Vergl. die Art. „Baal" und „Höhen"). Dieser Einfluß zeigte sich auch in Jerusalem seit Salomon. Wenn in dieser Zeit die Saiten-

musik (Lyrik, Psalmen) und der freiere Prophetismus blühen, so mag dazu wohl auch eine gewisse äußere Anregung, deren die Entwickelung des monotheistischen Princips immer bedarf, das Ihrige beigetragen haben. Wenn aber die Menschenopfer bei den Vorderasiaten und den von ihnen angesteckten Hebräern fortdauerten, bei den Israeliten aber von Anfang an untersagt waren (vgl. den Art. „Moloch"), so ging dazu beiderseits der Impuls von innen aus, bei den Heiden aus dem Mangel an Sinn für reine Humanität, bei den Israeliten aus ihrem monotheistischen Princip selber. So langsam entwickelte sich in Vorderasien der Anthropomorphismus, daß derselbe in Beziehung auf die Götterbilder erst in der chaldäischen Periode durchgegriffen zu haben scheint (vergl. den Art. „Baal"). Vollends zu einem epischen Anthropomorphismus kam es hier nicht. Wir erfahren hier nichts von Epopeen. Es zeigen sich bloß Ausführungen von Naturmythen, wie z. B. eine solche am Feste des Thamus (Hesekiel 8, 14.) dargestellt. Es ist dasselbe Fest wie die Adonien. Hierher kann man auch noch theilweise die babylonischen und phönizischen Kosmogonien zählen. Dagegen nahm hier sehr früh der Anthropomorphismus mit Ueberspringung des Heroenepos den Karakter des Euhemerismus an, nach welchem Götter zu Städtegründern umgewandelt wurden, wie z. B. Baal. Ueber den noch späteren astrologischen Gestirndienst der Chaldäer vgl. d. Art. „Magier".

Dagegen hat sich bei den Persern oder eigentlich bei dem Zendvolke eine epische Entwickelung ohne Anthropomorphismus gezeigt, eine im Polytheismus sonst unerhörte Erscheinung. Er verschmähte den Bilderdienst, und so erhielten ihre religiösen Vorstellungen weit mehr sittliche Elemente als bei anderen Polytheisten. Ihre Religion kann geradezu als sittlicher Dualismus bezeichnet werden. Damit hängt wiederum zusammen die Unsterblichkeitsvorstellung als eine Auferstehung des Körpers, in der der sittlichen Persönlichkeit des Individuums weit mehr Recht eingeräumt wird als anderswo in der Naturreligion (vgl. den Aufsatz über das Alter der persischen Auferstehungslehre in den theol. Studien 1835. 2. S. 477; Dunker, Geschichte des Alterth. II, 371). Mit dem sittlichen Karakter dieses Dualismus hängt einfach zusammen die sittliche Fassung der guten Götter, die unsittliche der bösen, die als Dews zu bösen wurden.

Diese persischen Anschauungen hatten auch auf die nachexilischen Juden unter der persischen Herrschaft und später unter den Griechen Einfluß ausgeübt. Obschon bei den hebräischen Propheten sich bereits Anfänge zur Auferstehungslehre vorfinden, wurden dieselben doch erst jetzt bestimmt entwickelt. In der apokryphischen und neutestamentlichen Vorstellung von den Dämonen zeigen sich viele Bestandtheile der persischen Dews (vgl. oben Bd. I. S. 60. 61), nämlich insofern man ihnen bei gewissen Geistes- und Körperzerrüttungen eine körperliche Besitznahme des Menschen zuschrieb. Wenn die Pharisäer Matth. 12, 24. den Beelzebub das Haupt der Dämonen nennen, so ist damit der Teufel gemeint, der mit dem verdrehten Namen eines heidnischen Gottes benannt wird (vergl. den Artikel).

Eine der letzten Stufen des Polytheismus ist die Menschenvergötterung. Zwar findet sich dieselbe auf allen Stufen, aber die Vergötterung des einzelnen, individuellen, lebendigen Menschen mit seiner Persönlichkeit gehört erst der letzten Stufe an und wird da, wo uns Völker bloß der unteren Stufe begegnen, nicht wahrgenommen, sondern im Gegentheil die Anthropomorphisirung der Naturgottheiten selbst bis zum Euhemerismus. Wenn bei Wilden die Seelen der Verstorbenen zu göttlichen Geistern werden, so sind das eben namenlose Geister, nicht der Einzelne hat Bedeutung, sondern sie sind Repräsentanten der Unterwelt. So ist es mit den Manen und Larven der Römer, so zum Theil mit den Dämonen der Griechen und bei Josephus (Bell. Jud. VII, 63). Auch der Heroendienst der Griechen war wesentlich Todtendienst (Hermann, gottesdienstl. Alterth. §. 16.). Wenn ferner auf der ersten Culturstufe, wie bei den Peruanern und vielen orientalischen Völkern, die lebendigen Könige göttliche Ehre erhalten, so ist es wieder die Gattung, der die Ehre gilt, nie wird der Einzelne zu einem Gott mit besonderem Namen. Bei manchen Völkern werden Epileptische als göttlich

angesehen. Auch dieß gilt nicht dem Individuum, sondern der in der Gattung herrschenden dämonischen Kraft. In Amerika wurden häufig Menschen, die zum Menschenopfer bestimmt waren, einige Zeit vor dem Opfertod göttlich verehrt. Dann stellten sie den Gott dar, in den sie bald übergehen sollten. Nie wurde aus solchen ein besonderer Gott. Die Verehrung einzelner Individuen mit bestimmter historischer Persönlichkeit beginnt bei den Griechen mit Lysander und Agesilaus, bei den Römern durch griechischen Einfluß erst zur Zeit Cicero's. Dahin gehört auch die Aufnahme verstorbener Menschen zur Zeit der Kaiser unter die Hausgötter. Man darf den Euhemerismus nicht aus dieser späteren Vergötterung von Individuen erklären, als ob man eine bestehende Sitte auf ältere Verhältnisse übergetragen hätte. Der Euhemerismus ist viel älter als die Menschenvergötterung. Es gab Völker auf einer antiken Culturstufe, die wohl Euhemerismus hatten, Entgötterung, aber keinen Heroendienst, wie z. B. die Völker Vorderasiens, und nach Herodot II, 50. I, 131. auch die Aegypter und Perser. Daher läugnet Plutarch de Iside §. 24 ff. gegen Euhemerus, daß sterbliche Menschen je göttlich verehrt worden wären. Er hat Recht, was die älteren Zeiten betrifft. Bei den Griechen wurde zuerst bei seinem Leben Alexander d. Gr. göttlich verehrt, dann Demetrius Poliorcetes, fast alle Diadochen, bei den Römern die Cäsaren seit Augustus.

Was die Juden anbelangt, so kennt das Buch der Weisheit diese heidnische Menschenvergötterung ebenfalls und leitet sie zum Theil von der Verehrung geliebter Todten (14, 15. 16.), zum Theil von Schmeichelei gegen Fürsten (17—20.) her. Herodes d. Gr. errichtete der Gottheit Cäsar's und August's Tempel und veranstaltete ihnen zu Ehren Fechterspiele und Thierkämpfe (Joseph. B. J. I, 21). Die strengen Juden verabscheuten Kaiserbilder an den Legionsadlern, so gut wie Thierbilder als Idole (Joseph. Antiq. XVIII, 3. 1. 5, 3. XV, 8. 1. Bell. Jud. II, 9. 2. II, 10. 4. Oben Bd. II, S. 229).

Wenn der Anthropomorphismus bei den Abendländern äußere Kunstform zu gewinnen sucht, vor Allem bei den Hellenen, — so gelangte im äußersten Osten die letzte Entwickelungsstufe des Polytheismus zwar auch bei dem Anthropomorphismus an, aber auf eine völlig entgegengesetzte Weise. Im Buddhismus der Ostasiaten wird die Gottheit ebenfalls in der Menschengestalt verehrt, aber im lebendigen Menschen, was bei den Occidentalen während ihrer wirklichen Glaubenszeit niemals stattgefunden hatte. Während ferner der Hellene die Gottheit im künstlerisch idealisirten Menschenkörper darstellt, sieht der Buddhist seinen Gott in der pantheistischen Gefühlsstimmung seines halb unbewußten Buddha und Dalai Lama. Vom plumpen Körper wird nichts gefordert, als daß er bewegungslos die Seele nicht störe. Der Buddhismus ist der populär gewordene Pantheismus und Mysticismus. Seine abstrakte Form ist auch in Ostasien nur bei einzelnen Schwärmern und Sekten zu finden und hat auch hier wie überall in seiner letzten Consequenz zu Atheismus und Nihilismus geführt.

Mit Hebräern und Juden ist der Buddhismus nicht in Berührung gekommen, wohl aber mit der Christenheit, seine Vorstellungen mit den Gnostikern, seine Cultusformen mit der christlichen Kirche des Mittelalters, wie dieses letztere namentlich Peter von Bohlen in seinem alten Indien nachgewiesen hat.

Die bisherigen Stufen des Polytheismus stellen die Naturreligion in den Naturstaaten dar, deren Völker Barbaren sind. Mit ihnen schließt sich genau genommen der Polytheismus ab. Im Gegensatz der Naturstaaten der Barbaren, auch der cultivirten, und ihrer Naturreligion, entwickelt sich die Stufe der Humanität. Die Griechen, die unter den abendländischen Polytheisten diese Stufe zuerst erreichten, kannten nur den negativen Gegensatz Barbaren, d. h. Nichtgriechen. Erst die Römer, als sie sich diese griechische Humanitätsbildung aneigneten, konnten nun auch einen positiven Gattungsbegriff aufstellen, den der Humanität. Dieser Stufe ist das Menschliche in Staat, Kunst und Wissenschaft Selbstzweck. Im Staate wird individuelle Freiheit und Recht entwickelt, in der Kunst, namentlich jetzt in der plastischen, die Schönheit der Form an sich, der

menschliche Ausdruck muß sprechen, nicht mehr das beigefügte Symbol; — in der Wissenschaft weicht die Priesterweisheit der Auffassung der Dinge nach ihrer eigenen Natur und ihren Gesetzen. Dadurch wurde die alte Naturanffassung, die Naturreligion mit ihren Naturmythen allmählich untergraben. Selbst die Ethik muß mit der Religion in Gegensatz treten. Denn die alten Naturgötter als solche sind so wenig ethische als die Naturgesetze und die Naturwirkungen. Diese unabhängige Ausbildung der Ethik fußte auf politischem Boden und hatte ihren Ausgangspunkt in Sokrates. Vgl. den Aufsatz in Gelzer's protest. Monatsschr. 1856. VIII, 3. In Indien steht parallel damit die Moralphilosophie des Sankya, in China die moralischen Bestrebungen des Confucius, die, von den Principien der Religion gelöst, im Osten zu derselben modernen Anschauungsweise führten, wie im Westen.

Die Juden kamen in Berührung mit den Griechen seit Alexander dem Großen in ganz Vorderasien, besonders aber in Alexandrien, wo sie sich diese griechische Weisheit aneigneten, aber im Wesentlichen mit Festhalten ihres monotheistischen Princips, dessen wissenschaftliche Entwicklung mit Zuziehung der griechischen Philosophie die ersten Anfänge der monotheistischen Theologie bildeten. (Vgl. d. Art. Alexandrinische Juden, — Philo.) Gefährlicher war der griechische Einfluß in Palästina unter Antiochus Epiphanes, als viele vornehme Juden sich der Beschneidung schämten und die heidnischen Theater besuchten. Wie sehr sich das Hellenenthum durch seine Bildung geltend zu machen wußte, sieht man daraus, daß sogar das Buch der Weisheit (14, 19.) das Ideal der griechischen Idololatrie in der Schönheit sieht. Als aber die Juden zur Annahme des griechischen Polytheismus gezwungen wurden, namentlich zum Dienste des Zeus Olympios und des Herakles, erfolgte der Glaubens- und Befreiungskampf unter den Makkabäern. Die griechische Sprache und Bildung erhielt sich zwar bis zur Zerstörung Jerusalems, aber Religion und Nationalität waren gerettet. Der Monotheismus erhielt sich einstweilen glücklich in dieser Defensivstellung bis das universelle Christenthum mit offensiver Zuversicht und bloß mit der Macht des Geistes und des Herzens gegen das Heidenthum vorschritt und es besiegte, zuerst in der hellenisch-römischen Welt, dann der Reihe nach bei den übrigen Völkern.

Endlich fragt es sich noch: Welche von den Stufen des Polytheismus ist die älteste? Ist es die der Wildheit? oder die irgend einer Culturstufe? Diese Frage ist sowohl von Aeltern als Neuern verschieden beantwortet worden. Die alten Dichter und z. Th. Philosophen machen den ältesten Zustand zum vollkommensten. So in den Mythen der verschiedenen Zeitalter. Spätere Historiker und Philosophen leiten alles Menschliche aus den geringsten Ursprüngen ab. Auch Ovid schildert (Fast. II, 290) die ältesten Arkadier als Wilde. So ist es bei den Neuern. Es gab eine Zeit, in der man das Menschliche aus einer Vervollkommnung des Thierischen entstehen ließ. Neuere Historiker und Naturphilosophen setzen das Vollkommene als das Aelteste. Andere machen Wildheit und Cultur gleich alt, und zwar so, daß das Eine nothwendig den einen Menschenraçen angehöre, das Andere den anderen. Letztere Annahme widerstreitet aber der bekannten Geschichte und Ethnographie, nach welchen innerhalb derselben Raçen Entwicklung und Rückschritte vorkommen, und zu derselben Raçe wilde Horden sowohl als Culturvölker gehören. Zudem scheint schon eine gewisse aprioristische Denknothwendigkeit zur Annahme einer Entwicklung aus dem Niedern und Unentwickelten zum Höhern zu zwingen, wie das bei den einzelnen Individuen auch der Fall ist. Auch muß man sich doch bei'm Ganzen einen Zweck der Geschichte denken. In dieser Beziehung hat Hegel mit seinem System einer Entwicklung aus den untersten Religionsstufen zu den höhern offenbar Recht. Der Schöpfer hat bei der Entwicklung der bewußtlosen Natur denselben Weg eingeschlagen, so daß die Urwelt eine niedrigere Stufe des Organismus aufweist als die jetzige Welt. Das einzelne Individuum der Culturvölker gehört ihnen nicht von Natur an, sondern ihm ist das Herumstreifen durch Feld und Wald das Natürliche, und nur durch Zwang und Zucht der Schulbänke und der Po-



lizei wird es demselben entrissen. Das leichte Zurücksinken in einzelne Elemente der Stufe der Wildheit spricht für die natürliche Priorität der letzteren. Nur muß man bei dieser Entwicklung innerhalb der Grenzen eines und desselben Prinzips stehen bleiben. So wenig der Polytheismus und der Monotheismus in dieselbe Stufenleiter der Entwicklung gestellt werden dürfen, ebenso wenig, und noch weniger, ist es erlaubt, die ersten Anfänge des Menschlichen aus dem Thierischen abzuleiten (Diodorus Siculus I, 8). Beide sind so verschieden wie Pflanzen und Thiere. Der Mensch verdankt die ersten Anfänge des Menschlichen nicht der Entwicklung, sondern der Natur, dem Saamen des Vaters und dem Mutterleibe. Auch der roheste Wilde hat von Natur den Gebrauch der Werkzeuge und des Feuers, die Sprache und die Religion.

Wenn die heil. Schrift den ältesten Zustand als den der Unschuld darstellt, so ist sie weit davon entfernt, ihn als den der Vollendung aufzufassen. Die ganze Geschichte ist nach ihr eine Entwicklung kleiner Anfänge zu riesigen Resultaten. Zudem ist für die Auffassung des Anfangs von Bedeutung, daß Abel, der Hirte, noch auf einem unverdorbenern Standpunkte steht als sein Bruder Kain, der Ackerbauer.

IV. Verhältniß des Polytheismus zu Cultus und Sittlichkeit. Der Polytheismus, seinem Wesen und seiner Grundlage nach Naturreligion, haftet an der Offenbarung der Gottheit in der äußern Natur. Und wie letztere nicht direkt sittliche Gesetze offenbart und fordert, so ist er Religion im engeren Sinne des Worts, Abhängigkeitsgefühl, er spricht die Gefühle der dankbaren Liebe und der überirdischen Scheu aus, der pietas und religio. Vgl. den Aufsatz in den theol. Stud., Bd. 8, 1. 121 ff. Diese Gefühle sprechen sich als Gefühle in den polytheistischen Religionen aus, und sittliche Elemente schließen sich nur in dem Grade an diese Religionen an, als letztere sich von ihrer Basis entfernen. Vgl. den Aufsatz in Gelzer's prot. Monatsschr. VIII, 3. Diese Religion im engern Sinne spricht sich überall und so auch im Polytheismus durch den Cultus aus, in dessen symbolischen Handlungen der Mensch sein Abhängigkeitsgefühl gegen die Gottheit darlegt, und mit ihr in ein Verhältniß tritt. Diese Handlungen haben an sich keine direkte sittliche Bedeutung, und sucht man ihnen diese zu geben, so entsteht Ceremoniendienst und Werkheiligkeit. Sie sind bloße natürliche Ausdrücke des Gefühls, wie der Kuß und der Händedruck.

Die Cultushandlungen des Polytheismus sind verschiedener Art und verschiedenen Karakters. Da wir im Polytheismus wirkliche Religionen erblicken, ein wirkliches Verhältniß der Menschen zur Gottheit, so finden wir bei ihm Cultushandlungen, die jeder Religion, auch dem Christenthume angehören. Andere Cultushandlungen gehören bloß der antiken und vorchristlichen Religionsentwicklung an, und solche hat der Polytheismus im Allgemeinen mit dem Hebraismus und dem ältern Judenthume gemein. Andere dagegen sind spezifisch heidnisch.

Die ganz allgemeinen Cultushandlungen, welche der Polytheismus mit allen Religionen gemein hat, sind Gebet, Gesang, Musik, Tempeldienst. Letzterer fehlt auf den untern Stufen, und auch bei den übrigen sind Verschiedenheiten. Auf der ganz untersten Stufe tritt das Gebet sehr zurück; wo der Wilde zu seinem Fetisch redet, geschieht es nicht mit dem Gebetskarakter. Auf allen Stufen des Polytheismus hat das Gebet sinnliche Güter und Leidenschaften zum Objekt, auf den höhern verliert es sich in Gedankenlosigkeit und Ceremoniendienst. Gesang und Musik auf den untern Stufen tragen einen wilden, dämonischen Karakter an sich, milder wird derselbe auf den höhern Stufen, besonders durch die Saitenmusik.

Die antik-religiösen Cultushandlungen sind Opfer, Reinigungen, religiöser Tanz, Höhendienst. Auf der untersten Stufe herrscht der religiöse Tanz sehr vor, z. B. in Amerika. Auf dieser Stufe werden die Opfer, die sehr gering sind, von jedem Einzelnen selbst dargebracht, es gibt keine besondern Opferpriester, ἱερεῖς oder sacerdotes. Auf den höhern Stufen werden die Opfer äußerst glänzend und großartig und bilden in den Naturstaaten den Mittelpunkt des gesammten Gottesdienstes (sacra), der von

einer besondern Priesterschaft besorgt wird, auf den ganz antiken Stufen von einer Priesterkaste. Die Reinigungen gehen von dem Gefühle des Anstandes aus, vor der Gottheit äußerlich rein zu erscheinen, und haben ursprünglich bei Polytheismus keine sittliche Beziehung. Ueber den Höhendienst vgl. d. Art.

Die antiken Cultusformen sind durch das Christenthum abgeschafft und der modernen Anschauungsweise fremd und unverständlich geworden. Daher muß sogar zum Verständniß des alttestamentlichen Cultus ihre Allgemeinheit im Alterthum beobachtet werden, da man aus derselben ihre Natürlichkeit ersieht. Ueberall bei den vorchristlichen Völkern finden sich ohne alle Verabredung und Entlehnung Opfer und andere dergleichen Cultusformen.

Specifisch-heidnische Cultusformen sind solche, die nur dem Polytheismus zukommen, in denen er mit dem Monotheismus in Gegensatz tritt. Hieher gehören die Verehrung der Naturgegenstände, der Bilderdienst, der Geisterspuck und das Zauberwesen, Menschenopfer und Omaphagie, Unzucht zu Ehren der Gottheit.

Dieß führt auf die Beziehung des Polytheismus zur Sittlichkeit. Die polytheistische Religion stellt das Abhängigkeitsverhältniß dar, nicht das sittliche Verhältniß, das, was die Gottheit gibt, nicht das, was die Gottheit vom Menschen zu seiner eigenen Seligkeit fordert. Zugleich ist aber auch das Abhängigkeitsverhältniß hier kein so absolutes wie beim Monotheismus, weil von keinem der vielen Götter Alles abhängig ist und in jeder Beziehung, sondern diese Götter einander gegenseitig wie die Naturwirkungen und Elemente bekämpfen. Die höhere Einheit wird bloß in einer bewußtlosen Kraft des Fatums erblickt, mit dem der Mensch in kein religiöses persönliches Verhältniß treten kann. Der einzelne Gott kann aber nie das volle Vertrauen in Anspruch nehmen, da er weder allmächtig noch allgütig ist.

Was nun die Beziehung der Religion zur Sittlichkeit betrifft, so fragt es sich, welchen Einfluß die ursprüngliche Trennung beider beim Polytheismus ausübe? Denn Sittlichkeit hat auch der Polytheist, Gott hat ihm als Menschen die Empfänglichkeit für das göttliche Sittengesetz verschafft. Röm. 2, 26., Apg. 17, 27. 28. Die Sittlichkeit an sich (abgesehen von ihrer Beziehung zur Religion) ist nach den Cultusstufen verschieden. Bei den Wilden ist sie eine andere als bei den Culturvölkern, und bei den letzteren unterscheiden sich wieder die verschiedenen Grade auch in sittlicher Beziehung. Hier ist wohl zu unterscheiden zwischen dem, was im Geiste einer Religion geschieht, und dem, was gegen den Geist derselben gethan wird. Wird die Sittlichkeit durch die Religion gefördert oder gehemmt? Im Allgemeinen ist bei'm Polytheismus Letzteres anzunehmen, und je mehr die Sittlichkeit sich entwickelt, um so mehr entfernt sie sich gewöhnlich von der polytheistischen Religion. Dieses allgemeine Gesetz modifizirt sich nach den verschiedenen Stufen des Polytheismus auf folgende Weise: Während es nicht an Leuten fehlt, welche den Wilden alle Sittlichkeit und alle Fähigkeit zum Uebergang in höhere Stufen und zum Christenthum absprechen, sie daher für die Sklaverei bestimmt erklären, — sehen Andere wieder in ihnen die liebenswürdigsten und sündlosesten Kinder der Natur. Mit dieser letztern Ansicht wurden besonders die Urbewohner der großen Antillen, einige Südseeinseln, und z. Th. auch die nordamerikanischen Rothhäute aufgefaßt. Bekannt sind die Urtheile von Forster, Kotzebue und Chamisso über Otaheiti. Schon La Peyrouse drückte seinen Aerger über diese falschen Darstellungen aus. Besonders aber widerlegten diesen Traum Ellis und andere Missionäre, die die dortigen Menschen durch vieljährige Wirksamkeit unter ihnen kennen lernten. (Vgl. Meinicke, die Südseeinseln. 1844., A. Wuttke I, 83 ff.) Die Einführung einer strengern Sittenzucht durch protestantische Missionäre hat ihnen den leicht erklärlichen Haß europäischer Seeleute zugezogen. Die Sitten dieser wie anderer Wilden sind so roh, daß sie geradezu unsittlich sind. Sie martern die Gefangenen, skalpiren die Feinde, vergiften die Pfeile, tödten oft die eigenen Kinder und altersschwachen Eltern. Unzucht der Männer und der unverheiratheten Weiber gilt im Geringsten nicht für unsittlich. Auf Otaheiti gab es

einen besondern Bund (Arroy), der die Unkeuschheit zum Zwecke hatte und die Verführung von Frauen und Mädchen als Ehrensache betrachtete. Dazu kam Anthropophagie und, was damit zusammenhing, Menschenopfer. Statt des Rechts herrscht blutdürstige Rache. Das ganze Bewußtseyn auf dieser Stufe ist ein Traumbewußtseyn und schon deßwegen von vornherein von der Sittlichkeit entfernt. Mit dem Fehlen des Staates fehlt auch die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, was doch auch wesentlich zur Sittlichkeit gehört. Die Religion versuchte nichts, diese Sitten zu ändern. Nie regt sich beim Wilden ein religiöses Gefühl gegen die Rohheit, im Gegentheil der Rachedurst ist ihm ein religiöses Gefühl, und noch in der andern Welt dürstet der Erschlagene nach dem Blute seines Mörders. Die Götter selbst haben denselben Blutdurst. Die Menschenopfer sind auf dieser Stufe nichts Anderes als die Befriedigung dieser vampyrischen Blutgier der Geister. Der Wilde gibt ganz einfach seinem Schutzgeiste das Speiseopfer, weil der Geist dasselbe bedarf, wünscht und genießt und sich so zur Erhörung des Gebets bestimmen läßt. Erfüllt er aber das Gebet nicht, so wird sein Fetisch durchgeprügelt oder weggeworfen. Zur Erhöhung der religiösen Feierlichkeit der Feste gehört Völlerei bis zur Bewußtlosigkeit.

Milder sind die Sitten beim bildlosen und unmittelbaren Naturdienste. Der Mensch vereinigt sich zum Staatsleben, und dazu trägt allerdings die Religion bei. Im Mythus wird die Cultur sowohl als Ganzes als in ihren Theilen gewöhnlich auf Culturgötter zurückgeführt. Vor den Göttern werden Eide geschworen, Bündnisse geschlossen, Verträge mit Fremden und Feinden bekräftigt, und die Verletzung derselben ist eine persönliche Beleidigung der Götter, deren Name mißbraucht worden ist. So war es z. B. bei den inkaischen Peruanern. Aber man hat auch diesen Zustand viel zu sehr idealisirt (Marmontel). Wenig hat es zu sagen, daß man dieser Stufe das Thieropfer absprach, die schon bei den Wilden die gewöhnlichen sind und in der Bibel schon dem ersten Menschen (Abel) zugeschrieben werden. Wichtiger ist, daß auch hier die Völlerei und die Menschenopfer stattfinden. Die Götter selbst sind Naturgötter ohne einen sittlichen Willen. Wenn zudem nirgends weniger Freiheit stattfindet als in socialistischen Staaten ohne Grundeigenthum und freie Bewegung, so kann auch die sittliche Entwicklung nur gehemmt seyn.

Auf der Stufe der entschiedenen Idololatrie treten die Keime des Polytheismus, die auf den untersten Stufen nur vereinzelt und in verjüngtem Maßstabe erschienen waren, im Großen entwickelt zu Tage. Die Grausamkeit der Menschenopfer nimmt einen kolossalen Maßstab an, wie bei den Mexikanern, Karthagern, Galliern u. s. w. Omophagie und Anthropophagie blieben wenigstens beim Cultus stehen. Die übrigen Opfer haben auch hier keine sittliche Bedeutung, sondern bloß religiöse im engeren Sinne des Worts, sie beruhen gar nicht auf moralischem Schuldbewußtseyn, sondern man sucht die Götter für irdische Zwecke zu gewinnen. Wenn die Rohheit der Omophagie und Anthropophagie zurückzutreten beginnt, zeigt sich dafür desto bestimmter die Unzucht im Tempeldienste gewisser Gottheiten, nicht als Mißbrauch und Ausartung, sondern als unbefangene Entfaltung des Naturprinzips. So in Vorderasien, bei den Schiwaiten in Ostindien, u. s. w. In Vorderasien trat darum seit dem Eintritt dieser Stufe des Polytheismus der Hebraismus gegen denselben in einen schroffen Gegensatz seit Moses und Josua.

Ein großer Fortschritt in sittlicher Beziehung geschieht allerdings mit dem Anthropomorphismus. Derselbe trug überall zur Gesittung bei, und es ist auch deshalb in ihm eine höhere Stufe zu erblicken als im Naturdienst. Die Götter erhalten durch den Anthropomorphismus und Anthropopathismus einen Theil an der sittlichen Natur des Menschen, welche von Hause aus den Naturgegenständen und Elementarwirkungen abgeht. Dadurch wird das Verhältniß zu ihnen menschlicher, die Menschenopfer werden beschränkt und immer mehr abgeschafft. Es wird überhaupt Alles humaner, epischer, schöner. Da aber die Naturgrundlage seit ihrer Personifikation und Anthropomorphisirung doch noch blieb, so entstand zwischen beiden ein Zwiespalt, und was für die

Naturanschauung keine unsittliche Bedeutung hatte, erhielt sie, wenn es auf den Menschengott übergetragen wurde. So das Aufzehren der eigenen Kinder, und namentlich jene zahllosen Zeugungen, welche von den Dichtern immer mehr zu obscönen Mythen ausgebildet wurden. Dazu kam, daß auch hier die Gleichgültigkeit gegen die Unzucht blieb, an dem Beispiel der Götter eine Stütze fand und durch manche Symbole sich begünstigt glaubte.

Von dem vollendetsten Anthropomorphismus des Polytheismus, dem Hellenenthume, gilt dasselbe, was vom Anthropomorphismus überhaupt, nur viel sicherer. In den Neander'schen Denkwürdigk. des Christenth. (Hft. 1) hat Tholuck gezeigt, wie die hellenische Religion einen unsittlichen Einfluß auf das Leben ausübte und wie dies von tiefern Geistern des Alterthums selbst eingesehen und ausgesprochen wurde. Dagegen erhob sich mit großer Entrüstung Friedrich Jakobs und suchte in seinen akademischen Reden und Abhandlungen über das Leben und die Kunst der Alten nachzuweisen, wie das Hellenenthum so viele sittliche Elemente entwickelte. Die Laster der Hellenen seyen so wenig der Religion zuzuschreiben als die der Christen. Hier muß aber unterschieden werden zwischen dem, was im Geiste einer Religion geschieht, und dem, was gegen denselben gethan wird. Die griechischen Priester erhoben sich nicht gegen unsittliche Mythen oder Cultustheile. Die Götter zeigen wohl ein natürliches, aber kein sittliches Ideal, und die sokratischen Philosophen erkennen dies zum Theil selbst an. Die sittliche Bedeutung des Hellenenthums in Kunst und Wissenschaft, im Staatsleben und vielen Theilen des Privatlebens ist anzuerkennen. Hieher gehört, was Wahres von Jakobs, Nägelsbach, Grüneisen (über das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen, 1833) u. v. A. bemerkt worden ist. Aber dieses Sittliche rührt nicht von ihrer Religion her, sondern von einer von der Religion unabhängigen Humanität. Darum ist das, was gegen die Sittlichkeit der hellenischen Religion gesagt wird, nicht auf die Klassiker anzuwenden. In dem Grade nämlich, in welchem sich das Klassische entwickelte, entfernte es sich vom Heidnischen, bis es sich zuletzt ganz von demselben lossagte. Homer ist sittlicher als das alte Pelasgerthum, die Tragiker sittlicher als Homer, Sokrates und Plato sittlicher als jene, Cicero als Plato, und noch näher steht christlicher Anschauungsweise Seneka. Die Klassiker stehen zwar auf heidnischem Boden, haben aber den Blick dem Christenthum zugewandt, während viele der modernen Klassiker, auf christlichem Boden stehend, das Gesicht dem Heidenthume zukehren. Vgl. J. G. M. in Gelzer's protest. Monatsschrift 1856, Sept. (VIII, 3); C. Schmidt, die bürgerliche Gesellschaft in der altrömischen Welt, 1857; Tschirner, der Fall des Heidenthums, 1829; die Kirchengeschichten von Neander, Gieseler u. s. w.

Eine eigenthümliche Stellung nimmt die Religion zur Sittlichkeit in der Zendreligion ein. Der ursprünglich natürliche Dualismus ist hier zum sittlichen ausgebildet. Es gibt gute und böse Geister im sittlichen Sinne. Der Kampf beider wird ein sittlicher. Die guten Geister werden weder abgebildet, noch pflanzen sie sich fort. Die Sittlichkeit ist hier enger mit der Religion verbunden als sonstwo im Polytheismus. Aber diese Verbindung liegt nicht schon inclusive im Prinzip, wie bei'm Monotheismus, sondern wurde allmählich durch Anknüpfung vollzogen. Im Allgemeinen geht dies auch aus den neuern Untersuchungen hervor, z. B. von Burnouf, über magische Philosophie und Gottesverehrung. Es ergibt sich, daß die Zendreligion auf dem alten Naturdienst basirt und nicht so abstrakt metaphysisch und moralisch zu nehmen ist, wie man früher that. Feuer und Licht sind hier nicht bloß moralische Bilder und Symbole, sondern göttliche Substanzen. Das Reich des Bösen ist eine Naturnothwendigkeit, ist nicht in dem Willen freier Wesen begründet und steht dem Reiche des Guten an Macht und Dauer gleich. Und so wird auch der dualistische Kampf mit Mitteln geführt, die nicht in das Gebiet der Sittlichkeit gehören, mit magischen Reinigungsmitteln u. dgl.

Das Urtheil der Bibel über die Sittlichkeit des Heidenthums ist wesentlich dasselbe wie obiges. Nach ihr sind die Heiden wie alle Menschen göttlichen Geschlechts,

das Sittengesetz ist ihnen eingepflanzt, sie können Tugend üben und Glauben erweisen, der selbst in Israel unerhört war. Aber die heidnische Religion übt auf die Sittlichkeit einen störenden Einfluß. Das A. T. drückt zwar diesen Gedanken nicht abstrakt aus, er wird aber in demselben durchwegs vorausgesetzt, im Gesetz wie in den Propheten. Daher die strengen Gesetze gegen die Abgötterei, daher der Eifer der Propheten gegen deren sittlichen Gräuel. Die Götzendiener sind Uebelthäter, פֹּעֲלֵי אָוֶן. Bei den hellenistischen Juden kam dieser Gedanke schon mehr zu einem wissenschaftlichen Ausdrucke, namentlich im Buche der Weisheit. In demselben wird auf die Unsittlichkeit des heidnischen Cultus hingewiesen (14, 23 und 28.), derselbe wird als ein Gräuel bezeichnet (11, 25.), und es wird auf die indecenten Symbole der Mysterien angespielt (14, 23. 24.). Im N. T. stehen Heiden und Sünder parallel (Matth. 18, 17., Gal. 2, 15., 1 Cor. 5, 1.), die Idololatrie wird unter den Sünden aufgeführt (Gal. 5, 20.) und als Gräuel bezeichnet (Röm. 2, 22., Offenbarung 17, 4. 5. 21, 27.). Als besondere Sünden des heidnischen Cultus werden angegeben Hurerei, Götzenopferessen, Zaubertränke (Offenb. 2, 15. 20. 9, 21. 18, 22.). Ueberhaupt sind die vielerlei Sünden Folgen der Abgötterei (Röm. 1, 24.). Denn Gott ließ die Heiden ihre Wege wandeln (Apostelgesch. 14, 16.).

Das Verhältniß des Polytheismus zur Sittlichkeit tritt besonders deutlich hervor durch den Blick auf dessen Unsterblichkeitsvorstellung. Der Glaube an die Unsterblichkeit beruht wie der an die Gottheit auf einer allgemeinen menschlichen Vernunftanschauung. Er verdankt seinen Ursprung nicht einem menschlichen Wunsche nach einer bessern Existenz, denn die polytheistischen Vorstellungen von der Unsterblichkeit, und gerade die der primitiven Stufen am bestimmtesten, sind nichts weniger als die von wünschenswerthen Zuständen jenseits. Angstvolle und kraftlose, traurige und schauerliche Traumvorstellungen herrschen hier vermöge derselben Naturbefangenheit wie bei'm Gottesbewußtseyn. Die Schrecken des Todes sind auf das Jenseits übergetragen wie die Schrecken einer naturbefangenen Geisterwelt. Demnach sehnen sich die Schatten jenseits nach dem Leben diesseits und suchen in vielfachen Geisterspuck hierher zurückzukehren. So ist es bei allen Wilden und wo Elemente der Stufe der Wilden sich noch auf höhern Stufen erhalten haben. Vgl. Meiner's krit. Gesch. der Religionen; J. G. M., Gesch. der amerikan. Urreligionen. Ebenso wenig ist es die Politik eines Gesetzgebers, der durch Verheißungen und Drohungen für das Jenseits zur Beobachtung staatenerhaltender Gesetze diesseits anzuspornen gesucht hätte, wie da und dort eine liederliche Aufklärung schwache Unwissende hat überreden wollen. Die primitiven heidnischen Stufen kennen keinen politisch-sittlichen Zusammenhang zwischen dem Jenseits und dem Diesseits. Das Jenseits ist bei den Wilden eine schattenhafte Fortsetzung des Diesseits, wo stark wieder stark ist, schwach wieder schwach, arm wieder arm. Eine Vergeltung für gute und böse Thaten diesseits findet nicht statt. Auf der Stufe der unmittelbaren Naturverehrung aber hat ursprünglich die Seelenwanderung auch keine sittliche Bedeutung. Die Vornehmen gelangen an höhere und bessere Orte, Geringe an geringere, jene in Gestirne, diese in Thiere. So ist es bei den Peruanern. Erst bei einer viel spätern Entwicklung kommen sittliche Elemente hinzu. Dasselbe ist der Fall auf der Stufe der entwickelten Idololatrie, wo entweder das schattenhafte Todtenreich vorherrscht, oder die Seelenwanderung, oder beide Vorstellungen neben einander laufen. Bei'm Anthropomorphismus tritt neben die Schattenseite des Todtenreichs auch noch eine Lichtseite des Lebens bei den Göttern. Bei den Hellenen kommt dieses noch bei Homer nur wenigen Menschen zu, und das nicht wegen ihrer Tugenden. Die gefeiertsten Helden leben in der Unterwelt ein trauriges Daseyn. Bei den Germanen gelangt wenigstens eine weit größere Masse nach Walhalla, aber nicht so fast wegen ihrer sittlichen Eigenschaften als weil sie viel getödtet und geraubt haben. Aehnliche Vorstellungen fanden sich auch bei den Azteken. Die sittliche Beziehung ist zu den polytheistischen Unsterblichkeitsvorstellungen durch den philosophischen Einfluß hinzugekommen. So bei Virgil im sechsten Buche der Aeneide,

dessen Beschreibung von dem Zustande nach dem Tode, verglichen mit der homerischen, sehr belehrend ist. Aehnlich ist auch bei den Aegyptern der sittliche Bestandtheil ihrer Unsterblichkeitsvorstellung der spätesten Entwicklung zuzuschreiben. Das Todtenbuch enthält überhaupt Bestandtheile aus verschiedenen Zeiten, — die älteste Form der ägyptischen Seelenwanderung enthält noch keine sittlichen Bestandtheile.

Litteratur: Meiner's kritische Gesch. d. Religionen. 2 Bde. 1806. Immer noch ein Hauptwerk für die Stufe des Fetischismus. — J. G. M., Gesch. der amerik. Urreligionen. 1855. — Görres, asiat. Mythengesch. 1810. — Creuzer's Symbolik. 4 Bde. 1810. 3. Ausg. 1836. — Baur's Symbolik. 3 Thle. 1824. — Hegel's Religionsphilos. Sämmtl. Werke, Bd. XI. XII. — Stuhr, Religionen des Orients. 1836. — Stuhr, Religionen der Hellenen. 1838. — Schwenk, Mythologie. 7 Thle., seit 1843. — Eckermann, Lehrb. d. Religionsgesch. 4 Bde., seit 1845. — Ad. Wuttke, Gesch. d. Heidenth. 2 Bde., seit 1852. — Sepp, Gesch. d. Heidenth. 3 Bde., seit 1853. — Duncker, Geschichte des Alterthums. 4 Bde., seit 1855. — Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. 2 Bde. 1856, 1857. — Dazu kammen die vielfachen Bearbeitungen der einzelnen Völkerreligionen, besonders der klassischen, ostasiatischen und germanischen.

In Beziehung auf den mit den Hebräern in Berührung gekommenen Polytheismus vgl. die Werke von Selden, Vossius, Mynther und Movers, und die betreffenden Artikel in dieser Real-Encyklopädie. In Beziehung auf die das Christenthum berührenden heidnischen Religionen sind zu vergleichen die Kirchengeschichten von Gieseler, Neander, Tschirner's Fall des Heidenthums, Blumhardt's Missionsgeschichte und die Berichte der Missionäre, z. B. im Basler Missions-Magazin. J. G. Müller.

Pomerius oder, wie er auch genannt wird, Julianus, war Erzbischof von Toledo von 680 bis 690. Sein Leben ist wenig bekannt, doch wird sein Eifer für die Erhaltung und Verbreitung des orthodoxen Glaubens wie für die Reformation des in Sittenlosigkeit verfallenen Klerus gerühmt. In diesem Sinne wirkte er namentlich auf mehreren unter seiner Leitung zu Toledo gehaltenen Synoden, und als Primas der spanischen Kirche trat er besonders dem Pabste Benedikt II. mit dem vollen Bewußtseyn seiner Würde gegenüber, als dieser tadelnde Bemerkungen gegen sein Glaubensbekenntniß auszusprechen sich erlaubt hatte. Für seine Entschiedenheit in dieser Beziehung zeugen die Erklärungen, die er auf der Synode zu Toledo (688) gab, s. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Cur. J. D. Mansi. Flor. et Venet. 1759 sq. T. XII. p. 9. Eine von ihm gegen den Pabst Benedikt II. gerichtete Apologie ist mit einigen anderen von ihm verfaßten Schriften verloren gegangen, doch sind noch einige andere Schriften von ihm vorhanden, wie Prognosticorum futuri seculi Libb. III. Lps. 1535; De demonstratione sextae aetatis s. Christi adventu. Heidelb. 1532; Historia Wambae Regis Toletani de expeditione et victoria, qua rebellantem contra se Galliae Provinciam celebri triumpho perdomuit in Andr. du Chesne Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores. Tom. II. Paris 1739. p. 707 sq.

Neudecker.

Pommern, Einführung des Christenthums, der Reformation in Pommern, religiöser Karakter Pommerns. — I. Wo von den erhaltenden Kräften und Bestrebungen in Deutschland und insbesondere in Preußen die Rede ist, wird mit Recht diese Provinz hervorgehoben. So weit hinauf wir die Geschichte Pommerns verfolgen können, begegnen wir hier in weiten, theils am Meere gelegenen sehr fruchtbaren, jedoch mit Mooren und Sandflächen untermischten Tiefebenen, theils in weniger reichen, von Thälern durchschnittenen, an Naturschönheiten nicht armen Hochebenen zweien überall in Ostdeutschland neben einander lebenden Völkern; denn die Kelten haben hier keine andere nachweisbare Spur hinterlassen als etwa Ortsnamen und Grabstätten. Auf dem nirgends über zwanzig Meilen breiten, etwa sechzig Meilen von Nordost nach Südwest sich hinziehenden Küstenlande, welches nach seiner Natur haupt-

sächlich auf den Seeverkehr angewiesen ist, wohnten in den ältesten geschichtlichen Zeiten neben einander östlich und nördlich mehr slavische, südlich und westlich mehr deutsche Völkerschaften (Sueven), welche Letzteren schon Pytheas von Marseille, Plinius und Tacitus, wie auch Strabo hier kennen. Vom Anbeginn sehen wir daselbst Deutsche und Slaven (von ihren Gegnern auch Wenden genannt) in unausgesetztem Kampfe. Wenn Letztere während desselben sich immer mehr ausbreiten, so weisen hier wie anderwärts die freilich etwas dunkeln Andeutungen der Geschichtsquellen, Sagen, Monumente und Namenwechsel darauf hin, daß nicht sowohl durch Siege des slavischen, als durch Auswanderung des deutschen Elements das erstere sich weiter nach Süden und Westen verbreitete. Zur Zeit, da das Christenthum mit ihnen in Berührung kommt, haben die Slaven fast die ganze Meeresküste von der Weichsel bis zur Tollense inne und mit Ausnahme weniger nahe an's Meer vorgeschobenen Posten finden wir Deutsche fast nur südlich und südwestlich von ihnen, wie denn die ältesten Ortsnamen beinahe durchgängig slavisch sind.

Die Religion beider, Einem Urstamm entsprossener Völker hat eine gemeinsame Grundlage, die einer Naturreligion, welche bei den Slaven ein wilder und phantastischer Dualismus, bei den Deutschen ein Cultus erhabener, geistig individualisirter, fast in's Symbolische, ja Allegorische übergehender personifizirter Naturmächte geworden war. Vermöge dieses religiösen Karakters sind die Deutschen dem Christenthume zugänglicher als die Slaven. Das zeigt sich auch in Pommern: zu den Deutschen kam das Licht des Evangeliums meist zuerst und erst nach Besiegung der Slaven zu diesen. Doch gilt das nicht ausnahmslos und überhaupt haben beide in sich so verschiedene Stämme sich hier in ihrer Eigenthümlichkeit mehr einander angenähert. Die im Kampf mit dem Meere abgehärteten Bewohner karakterisirt nämlich durchgängig ein fast phlegmatischer Gleichmuth, der das Unveränderliche und Unabwendbare kühn zu tragen weiß und sich an althergebrachten Sitten zu seiner Beruhigung leicht genügen läßt, — eine persönlich lebendiger frommer Bethätigung wenig günstige Seelenstimmung. Besonders gilt das von den Thalbreiten an beiden Seiten der Oder, weniger von den Bewohnern der pommer'schen Oberlande und den Inseln außer dem Oderdelta (über das Statistische vgl. d. Art. „Preußen"). Uebrigens gaben die Slaven, wie sie fast das ganze Land inne hatten, demselben auch den Namen, welcher nichts Anderes bedeutet als das am Meere Liegende. Nach Nestor gehörten diese Slaven, als das Christenthum zu ihnen kam, alle zum Stamme der Lechen, und diese mögen bis zum 7. und 8. Jahrhunderte n. Chr. Pommern fast ganz eingenommen haben, wie sie denn ihre Vorposten bis an die Elbe, nach Holstein, ja bis nach Jütland hinein und gegen den Rhein hin als Eroberer oder als Colonisten vorschoben. Doch könnten einzelne Landstrecken dazwischen sich deutsch erhalten haben.

Schon früher waren die Südslaven zum Christenthume bekehrt, aber nicht durch diese, sondern durch Deutsche und Dänen kam es zu den Lechen und insbesondere zu denen in Pommern. Diese hatten im Ganzen schon feste Wohnsitze, trieben Viehzucht und Getreidebau, waren aber nichts desto weniger sehr erregbar und lebten mehr dem Augenblicke, welche Eigenschaften der Slaven freilich bei den meeranwohnenden Pommern durch den Ernst, welchen solche Wohnsitze hervorbringen, sehr gemildert erscheinen. Die Verehrung des Swiatowit (oder Svantovit), des höchsten Lichtgottes, stand hier in besonderer Blüthe; neben dem weißen Gotte (Bialbog) hatten sie aber einen schwarzen Gott (Czernebog), wodurch ihnen der Gegensatz des Guten und Bösen früh in's Bewußtseyn trat, aber auch viel von dem sittlichen Karakter einbüßte, den er bei den Deutschen hatte. Doch sind auch die Slaven ein begabtes und friedfertiges, „denkfähiges und frommes Volk". Wenn ihnen die ursprüngliche Verehrung Eines Gottes zugeschrieben wird, so gilt das nur insofern, daß auch bei ihnen wie bei andern Culturvölkern ein Abglanz der Uroffenbarung nicht ganz verblichen war, welcher als testimonium animae naturaliter christianae (Tertullian) hie und da zu Tage kommt.

Die Germanen hatten keine, die Slaven sehr fratzenhafte Bilder ihrer Götter, wie das des vierköpfigen oder doch viergesichtigen Svantovit (Balt. Stud. 1856. XVI, 1. Titelkupfer und S. 88 ff.), wie selbst siebenköpfige Götter vorkommen.

Die im Kampfe mit Dänen und Normannen erstarkten Slaven konnten den deutschen Nachbarn Pommerns wohl als furchtbar erscheinen, wenn sie gleich, selten in sich einig und zu einem größeren Ganzen verbunden, sie mehr durch Raubzüge beunruhigten als in dauernde Bedrängniß brachten. Der Handel blühte auf und im Innern erhob sich eine immer dichter werdende Volksmenge zu großer Blüthe und Reichthum, „welche die ersten christlichen Glaubensboten erstaunt wahrnahmen“. Unter Karl dem Großen erscheint zuerst, während die Abodriten der mächtigste slavische Volksstamm sind, der Name der Pommern nicht als Stammname, sondern als Benennung nach den Wohnsitzen. Der große Karl kam bis über die Peene und machte die dort wohnenden Liutiker (Vorpommern) und überhaupt die Slavenstämme mehr zu Bundesgenossen, die ihn fürchteten, als zu Unterworfenen. Sein Sohn Ludwig der Fromme trat unter den Slaven als Schiedsrichter auf; dieselben wurden aber auch unter den Einfluß des Christenthums gestellt durch Gründung des Erzbisthums in Hammaburg, wo Ansgar unermüdlich für Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden thätig war, und durch Gründung des Klosters Corbei unter den Sachsen an der Weser. „Corbei's todesmuthige Benediktiner führte früh ihr Eifer zu den östlichen Slaven.“ Aber erst in der Mitte des 9. Jahrhunderts ward das Christenthum unter den Ranen auf Rügen durch Erbauung einer christlichen Kirche gestärkt, die aber bald von den Heiden wieder zerstört wurde; ein bleibender Anspruch des Klosters Corbei an die Insel Rügen ward aus einer Schenkung Ludwig's des Deutschen abgeleitet; als die bedeutendste Nachwirkung davon (962) gründete Kaiser Otto der Große das Erzbisthum Magdeburg für die Slaven und ernannte einen Bischof der Rugen, der aber unverrichteter Sache von dort wieder abziehen mußte, ohne daß doch die Hörigkeit Rügens an den heiligen Veit und Corbei ganz vergessen wurde. Inzwischen ward aber Rügen durch Steigerung des heidnischen Bewußtseyns im Gegensatze zum Christenthum der Sitz einer völkerzwingenden und völkerschützenden Hierarchie unter den Slaven, wodurch für den Augenblick die Hoffnungen des Erfolgs der christlichen Bekehrungsversuche sehr geschmälert werden mußten.

Im elften Jahrhunderte befestigen sich die Slaven innerlich und Polen tritt als ein eigner Staat hervor; von hier aus wurde in der nächsten Zeit Hinterpommern dem größten Theil nach erobert und zum Christenthum hingeführt, aber erst in langen hartnäckigen Kämpfen. Vgl. P. F. Kannegießer's Bekehrungsgeschichte der Pommern zum Christenthum. Greifswald 1824. 8.

Nachdem das Bisthum in Kolberg, kaum gegründet, spurlos wieder verschwunden ist, finden wir das östliche Hinterpommern unter dem Erzbischof von Gnesen; denn ohne daß wir wissen wie, steht das Christenthum um die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts im Gebiete jenseits der Persante bis zur Weichsel ganz ausgebildet da. Pommern war aber noch dem größten Theile nach heidnisch geblieben; Polen hätte es wohl mit dem Schwerte niederwerfen, aber nicht durch die Kraft des Christenglaubens wieder aufrichten können. Das blieb den Deutschen, namentlich einem trefflichen Sendboten derselben, dem Otto von Bamberg, vorbehalten, welcher mit Recht als der Apostel der Pommern gepriesen wird. Mit ihm beginnt eine neue Periode der religiösen, aber auch der weltlichen Geschichte Pommerns. Alles war vorbereitet zur völligen Christianisirung Pommerns.

Der heilige Otto von Bamberg stammte aus einem vornehmen, aber wenig bemittelten Geschlechte, das am Bodensee in der Grafschaft Bregenz seinen Sitz hatte; seine Eltern waren ehrbare Ritterbürtige (sein Vater der reichsfreie Otto von Mistelbach), deren Tod ihn mit einem älteren Bruder, dem Erben des väterlichen Stammgutes, früh verwaist zurückließ. Er widmete sich mit Erfolg in einer Klosterschule den Wissenschaften, machte bedeutende Fortschritte und erwarb sich dann in dem entlegenen Pohlen

seinen Unterhalt durch Unterricht, wodurch er zu Wohlstand und Ansehen kam. Hier lernte er Sprache und Karakter der Slaven kennen, ward Kaplan am Hofe Wladislav Hermann's und bald zu immer wichtigeren politischen Geschäften gebraucht. Sie führten ihn nach Bamberg; dieß ward Anlaß, daß er in den Dienst Kaisers Heinrich IV. trat, der den treuen und aufopfernden Diener, jetzt seinen Kanzler, 1102 zum Bischof von Bamberg erhob, welche Stelle er im folgenden Jahre antrat, in deren volle und ruhige Verwaltung ihn aber erst des Pabstes Bestätigung setzte. Auch um Bamberg wohnten viele Slaven (Rednitz = Wenden), welche, seit dritthalbhundert Jahren Christen geworden, doch mit ihrer Sprache ihre Volksthümlichkeit bewahrt hatten. Eine neue Bereitung für sein künftiges Apostelamt! In den wirren Kämpfen zwischen Kirche und Staat, die dadurch einigermaßen zu Ende gebracht wurden, daß Heinrich V. im Concordat von 1122 seinen Frieden mit Pabst Calixtus II. suchte, war Otto vielfach thätig gewesen, hatte seine Gesinnung gestärkt, seinen Einfluß erweitert, war aber auch der Welt und ihres Treibens so müde geworden, daß er sich herzlich nach einer rein geistlichen Thätigkeit sehnte. Seine Absicht, sich in die Stille eines Klosters zurückzuziehen, ward jedoch durch den Befehl des Abts desselben, die Verwaltung seines Sprengels wieder zu übernehmen vereitelt.

Boleslav III. von Pohlen hatte lange vergeblich nach einem Bischof gesucht, welcher den durch Waffengewalt in's Christenthum hineingeschreckten Pommern christliche Lehre und Kirchenverfassung brächte; ein Spanier Bernard erwies sich trotz der heldenmüthigsten Selbstverleugnung als dazu ganz ungeeignet, er entging kaum dem gesuchten Märtyrertode, entzündete aber in Otto den Missionseifer, daß derselbe begeistert dem Rufe des Herzogs Boleslav folgte, nachdem er mit päbstlicher Einwilligung die Angelegenheiten seines Sprengels geordnet; 1124 trat er mit glänzender kirchlicher Ausrüstung den Zug in das wilde Slavenland an. Seine Reise bis zur Residenz des Pohlenherzogs, Gnesen, war ein Triumphzug, er ward wie ein Heiliger empfangen. Mit glänzendem Gefolge, den nöthigen Dolmetschern und Gehülfen wurde er zu dem gedemüthigten Herzoge der Pommern, Wartislav, gesandt, welcher ihn als Repräsentanten einer neuen Ordnung der Dinge, der er sich, durch den Erfolg überzeugt, gebeugt hatte, mit Vertrauen und pommer'scher Treuherzigkeit aufnahm, in welcher er an den mitgebrachten Geschenken, einem prachtvollen Fürstenmantel und elfenbeinernem Scepter, eine kindliche Freude hatte. Bahnte auch überall, namentlich bei dem Adel des Volkes, die politische Beugung der Kirche den Weg zu den an ihrem Götterglauben ohnehin schon irre Gewordenen, so fehlte es doch nicht an mancherlei Gefahren, welche die hohe persönliche Würde und die glänzende Erscheinung des Bischofs nicht immer beschwören konnten. — Zu Pyritz unweit Stargard wurden viele Tausende als Erstlinge getauft; ein 1824 am Ottobrunnen daselbst errichtetes Denkmal soll an jenen ersten Erfolg erinnern. Ein Zeitgenosse bezeichnet als Hauptstücke der mitgetheilten Lehre: die Einheit im Glauben, die Beobachtung der christlichen Feste und übrigen Gebräuche, die vier jährlichen Fasten, die Lehre von der Fleischwerdung, Geburt, Beschneidung, Erscheinung (Epiphanien), Vorstellung im Tempel, Taufe, Verklärung, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, von der Ankunft des heiligen Geistes, der Feier der Apostel- und anderer Heiligentage, des Tages des Herrn, des Freitags als Leidenstages, dem Tische des Herrn, der ganzen Anordnung des christlichen Kirchenjahres. Und dazu Enthaltung von allem heidnischen Gräuel und überhaupt von dem, was gegen Gottes Gebote sey, von Polygamie und aller Sünde, Umwandlung des ganzen Menschen zur Gerechtigkeit und Heiligkeit des Herzens und Wandels. Nach einer Abschiedspredigt, worin Otto die Versammlung ermahnte, treu bei dem mit Christo geschlossenen Bunde zu bleiben, die sieben Sakramente, insbesondere die Ehe, zu bewahren, und worin er den Männern gebot, alle ihre Weiber, eins ausgenommen, das er am liebsten habe, zu verstoßen, und auch warnte vor dem abscheulichen Verbrechen der Mütter, ihre weiblichen Kinder zu tödten, forderte er sie noch auf, ihre Söhne in den geistlichen Stand

treten zu lassen, und schied dann unter vielen Thränen. Er zog weiter gegen Norden, darauf nach Kamin, wo Wartislav gern weilte und wo die Lieblingsgattin des Herzogs eine warme Beschützerin der neuen Lehre und ihres Boten wurde. Der Herzog und seine vornehmsten Diener entsagten selbst der Vielweiberei und nahmen das Christenthum an.

Nun ging es weiter nach Julin auf der Insel Wollin, wo die Glaubensboten abgewiesen wurden, Otto selbst kaum mit dem Leben davonkam, dann nach Stettin, dessen Bewohner gleichfalls von ihnen nichts wissen wollten, wo sie aber doch allmählich Eingang fanden, wie denn bald die Götzen zertrümmert wurden, das Christenthum förmlich eingeführt ward. Nun wurde auch Julin mit der ganzen Insel, auf der es gelegen war, bekehrt und für die Gründung des ersten pommer'schen Bisthums vorbereitet. — Der weitere Zug der Mission gewann ebenso rasch den Osten Pommerns, Kalberg (Colobrzega), Belgard und andere Orte, worauf Otto 1125 wieder nach Bamberg zurückkehrte, nachdem er noch einmal alle von ihm gestifteten Gemeinen bereist hatte, um sie im Glauben zu befestigen, die inzwischen vollendeten Kirchen einzuweihen u. s. w.

Es lag aber in der Natur der Sache, daß dieser rasche Sieg des Christenthums in Pommern die Herrschaft desselben noch nicht befestigte, obwohl einer von Boleslav's Kapellanen, der muthige und kluge Adalbert, zu ihrem ersten Bischof designirt wurde. Als Otto v. B. 1128 eine zweite Reise nach Pommern unternahm, konnte es mehr für eine neue Bekehrungsreise als für eine bischöfliche Inspektion gelten, zumal die Slaven in der Ungunst der Zeiten unter Kaiser Lothar nach Heinrich's V. Tode sich von allen Seiten erhoben. Er kam jetzt zuerst in den westlichsten Theil Pommerns nach Demmin, wo die Trebel und Tollense in die Peene fließen, und begab sich von da nach der Stadt Usedom auf der gleichnamigen Insel, wohin zu Pfingsten ein Landtag ausgeschrieben war, wo wenigstens die Westpommern nochmals einstimmig das Christenthum annahmen. Walgast, obgleich durch eine betrügliche Erscheinung eines Gottes fanatisirt, fügte sich doch aus Furcht vor ihrem Fürsten und, gewonnen durch den Glanz und die milde Würde des frommen Bekehrers, zerstörte sie ihre Tempel und nahm die neue Lehre an. Auch der berühmte, zierlich mit slavischer Kunst aufgezimmerte Tempel zu Gützkow wurde zerstört, eine verhältnißmäßig stattliche Kirche dafür gebaut. Das abgefallene Stettin kehrte wieder zum Christenthum zurück, wogegen er es mit seinem erzürnten Herzoge versöhnte. Auf dem Wege nach Julin fielen die erbitterten heidnischen Priester das Schiff des Bischofs mit wüthendem Ungestüm an, wurden aber in die Flucht geschlagen; Wollin ergab sich ohne viel Widerstand. — Den wilden Ranen (Rugianern), welche Pommern wegen seiner Hinwendung zum Evangelium ungestüm bekriegten, konnte er dasselbe zu bringen nicht versuchen, da ihre Insel zum Kirchengebiet von Lund in Schweden gehörte. Ihn selbst riefen wichtige Angelegenheiten, nachdem er sein Werk ruhmwürdig ausgeführt, wieder in sein Bisthum zurück. „Es vergingen aber noch über zwei Menschenalter, ehe die hartnäckigen Pommern, von einem Theile der christlichen Welt, trotz ihres Bisthums, ihrer Feldklöster und christlich eifrigen Fürsten, als Heiden angefeindet, der stillen Gewalt der Gewohnheit wichen und, versetzt mit zahlreichen Fremdlingen, ein anderes Volk geworden, erst im folgenden Jahrhunderte als ein christliches Ganze dastehen.“ Nicht leicht gefügig ist dies Volk, sondern zähe am Hergebrachten hängend und spröde gegen das Neue. Dreißig Jahre dauerte es, ehe unter fortwährenden Rückfällen in's Heidenthum und stürmischen Kämpfen der Bestand der christlichen Kirche gesichert erschien. Auch Pommerns weltliche Verhältnisse waren in der nächsten Zeit vielfach verworren und Herzog Wartislav bereits 1135 von einem heidnischen Liutiken meuchelmörderisch umgebracht worden. Eine Kirche und das Kloster Stalp wurden da gegründet, wo er ermordet worden war. Auch war Otto am 30. Juni 1139 an Entkräftung im 70. Lebensjahre gestorben, hochgeehrt als apostolischer Missionär und trefflicher Kirchenfürst, den Wunder im Leben wie nach seinem Tode verherrlichten. Vgl. (Sell) Otto v. B. Stettin 1792; A. O. Busch, memoria Ottonis etc.

Jen. 1824. In Folge dessen war nun Adalbert erst mit päbstlicher Bestätigung 1140 wirklich erster Bischof der Pommern geworden, mit der Residenz in Wallin und einem Sprengel, der wohl so ziemlich mit den jetzigen Gränzen der Provinz Pommern mit Ausnahme Rügens übereinkam. Es ward dies Bisthum unmittelbar unter päbstlichen Schutz gestellt, wodurch am besten einem Streit zwischen den Erzbischöfen von Magdeburg und Gnesen über die Zugehörigkeit zu ihren Diöcesen schien vorgebeugt werden zu können. Dennoch blieben solche Ansprüche von Seiten des Metropoliten von Gnesen nicht aus, auch nachdem der Sitz des Bisthums nach Kamin verlegt worden. Wieviel Heidnisches doch noch in Pommern war, ersieht man daraus, daß ein gegen die Heiden in den Slavenlanden gerichteter Kreuzzug 1147 auch noch dieses Land mit treffen konnte.

Es folgte nun eine für die slavischen Bewohner Pommerns schreckliche Zeit, indem Waldemar von Dänemark, Heinrich der Löwe von Sachsen und Bayern und Albrecht der Bär von Brandenburg ihr Land bald wechselnd, bald gemeinschaftlich verheerten und die Bevölkerung in mehreren Gegenden so ausrotteten, daß nun für deutsche Ansiedler Raum entstand, die bald die ganze Strecke im Westen bis an die Oder inne hatten. Auch Rügen unterwarf Waldemar und zerstörte den heidnischen Cultus der Ranen in Arcona, indem er zugleich die ganze Insel den Dänen unterwarf (1168). Ueberall drang, besonders durch Herzog Jarimar's von Rügen Einfluß, deutsches Leben und deutsche Bildung vor und Pommerns Umfang ward, durch Begünstigung von Seiten Heinrich's des Löwen, größer, als er je vor- oder nachher gewesen ist. Klöster, wie Kolbatz, Gora, Belbuck, Grobe (Pudagla), Neuencamp (von da aus Hiddensee), Bergen, Stolp, Eldena, und Kirchen wurden in Menge begründet und erhoben sich durch verschwenderische Freigebigkeit der Landesherrn z. Th. schnell zu großem Reichthum und Bedeutung. Die pommer'schen Landesherrn wurden zu reichsfreien Fürsten gemacht — eine Folge von Heinrich's des Löwen Sturz —, der Landfrieden auch hier durch Rudolph von Habsburg aufgerichtet 1283, — kurz Alles ward auf deutschem Fuße eingerichtet wie die Bevölkerung in Westpommern immer mehr eine deutsche geworden war, wie die neu entstandenen Städte Stralsund (1209), Greifswald (von Eldena aus 1249) von Anfang deutsch waren, andere, wie Stettin, Anclam (Tanglim), Demmin, Kolberg, deutsch umgebildet wurden und sich in der Hansa dem wendischen Kreise anschlossen, deren leitende Städte Lübeck, Hamburg, Rostock, Wismar u. a. waren.

Es war ohne dauernde Wirkung, daß die pommer'schen Fürsten ihr Land einmal vom Pabste zu Lehen nahmen (18. Sept. 1330), vielmehr ward dasselbe bald entschieden Reichslehen, was gegen die Ansprüche Pohlens und Brandenburgs einigen Schutz gewährte. Aber erst im 14. Jahrhunderte bildete sich nach Untergang des slavisch-pommer'schen Nationalbewußtseyns ein frisches Deutsch-Pommerthum. Vgl. F. W. Barthold, Geschichte von Rügen und Pommern. Th. I—IV. 1. 2. Hamburg bei Friedr. Perthes 1839—1845. Die Zeit bis zum Erlöschen des einheimischen Fürstenstammes 1637 (Bugenhagen, Pomerania ed. Balthasar. Gryphisw. 1728. 4).

II. Der deutsche und christliche Einfluß waren in Pommern neben einander aufgewachsen, die äußere Kirche zu großem Reichthum und Ansehen erblüht. Wenn irgendwo, hätte man meinen mögen, sey dieselbe hier so fest begründet, daß keine Macht sie zu erschüttern vermöge. Und doch waren, trotz des zäh-conservativen Karakters der Bevölkerung in Pommern, manche Elemente vorhanden, welche der Reformation den Boden bereiteten. Wohl weniger die Sekten, welche auch hier, wie an vielen Orten im Mittelalter, ihr Wesen im Dunkeln trieben (Ketzerdörfer, Putzkeller u. dgl.), als der arge Mechanismus des Cultus, das Ablaßunwesen, die innern Streitigkeiten des Klerus, dessen Schwelgerei, Sitten- und Schamlosigkeit und roher Uebermuth, welche das Volk gegen Welt- und Klostergeistlichkeit verstimmten, aber auch das aufdämmernde Licht humanistischer Bildung, welches in der durch Wartislav IX. neu gegründeten Greifswalder Universität (Vgl. J. G. L. Kosegarten, Geschichte derselben 1851. 56. 2 Bde. 4.; studium generale, 17. Okt. 1456) einen Stützpunkt fand. Die Kirche des Landes war vertheilt

unter die Bisthümer Kamin, Schwerin und Raeskilde (Rügen mit Hiddensee), während auch das Ordensgebiet sich vielfach in ihre Gränzen hineinzog, aber durch päbstliche Sanktion (1486) befestigt; ihr gegenüber war die getheilte Fürstenmacht schwach, bis sie unter Bogislav X. (1478—1523) wieder in Einem Haupte sich vereinigte, welches verstand, ihr mit beharrlicher Ruhe Festigkeit zu geben.

Bedenkt man diese Verhältnisse, so begreift es sich, wie eben in Pommern trotz des Festhaltens am Alten die Reformation schnell Eingang fand. Sie sollte aber hier nicht von Außen hineingebracht werden, sondern recht von Innen heraus erwachsen, insbesondere durch Einen Mann, Johann Bugenhagen (s. d. A.), welcher im Kloster Belbuck durch Lesung von Luther's Schriften ein begeisterter Anhänger des Grundsatzes der Rechtfertigung allein aus dem Glauben wurde, dann Luther's Jünger, sein Freund, sein treuer Mitarbeiter, besonders für die äußere gottesdienstliche und rechtliche Begründung des Protestantismus und der auf Grund desselben entstandenen Landeskirchen. Von 1520 an verbreitete sich das Evangelium und übte seine Macht in immer weiteren Kreisen, während Bugenhagen selbst in Wittenberg seinen Wirkungskreis fand. Der alte Fürst Bogislav X., obwohl entschieden dem alten Glauben zugethan, verfuhr mit gewohnter Berechnung und Ruhe, so daß die neue Lehre sich, wenn auch nicht ohne ernstlichen Kampf, doch rasch durch das ganze Pommern verbreiten und die Geister in mächtige Gährung versetzen konnte. Das Kloster Belbuck bei Treptow (Balt. Stud. Jahrg. 2. Heft 1. S. 1—78) war eine bedeutende Pflanzstätte dafür (Abt Johannes Boldewan, Peter Suave, Ketelhudt, Georg von Ueckermünde, Johann Barck u. A.), zunächst in dem nahen Treptow (Otto Slutow, Johann Cureke), wo wie in Stettin (Paul von Rhoda), Stralsund (Knipstro [s. d. Art.]), Pyritz u. a. O. verwandte Bestrebungen auftauchten. Schwärmgeister, die sich hier und da erhoben, wurden kräftig niedergehalten. In den Wirren nach Bogislav's X. Tode (5. Okt. 1523) breitete sich das Evangelium immer weiter aus, obgleich der Bischof von Kamin, Erasmus Manteufel, sich viele Mühe gab, den Lauf desselben zu hemmen, die Landesherren demselben wenig günstig waren. Doch gaben sie, unter ihnen (nach seines Vaters Georg Tode 1531), der junge Philipp, der in Wolgast residirte, nach: auf einem Landtage, der zum 13. Dez. 1534 nach Treptow zur Ordnung der Religionsangelegenheiten und zu dem auch Bugenhagen berufen war, wurde nicht nur freie Religionsübung, sondern auch feste Ordnung der evangelischen Kirche Pommerns beschlossen, Bugenhagen's Kirchenordnung eingeführt, auch eine allgemeine, durch denselben auszuführende Visitation beschlossen. Nun hatte das begonnene Reformationswerk unbehinderten Fortgang, während die Gegner, kleinlaut geworden, sich zurückzogen. Das Kirchen- und Klostergut machte die Hauptschwierigkeiten. (Ein kräftiges Lebensbild aus Pommerns Reformationsgeschichte: Barthol. Sastrowen, Selbstbiographie, herausgegeben von Mohnike. Greifswald 1820—24. 3 Bde.)

Philipp I. selbst begab sich zur Visitation nach Greifswald und beschloß, der gänzlich verfallenen Universität wieder aufzuhelfen, gründete auch dort ein Pädagogium. Ueberall war ihm nun sein Wahlspruch: Wie Gott will! ein Leitstern. Beide pommer'sche Herzoge traten jetzt in den Schmalkaldischen Bund, mit der gründlichen Durchführung der Reformation ward immer mehr Ernst gemacht, durch Vertrag mit dem Könige von Dänemark der an das Bisthum Raeskilde zu zahlende Zehnten abgelöst (1543). Böse Streitigkeiten über die Wiederbesetzung des erledigten Bisthums Kamin, welches Bugenhagen, so sehr man in ihn drang, es anzunehmen, beharrlich ablehnte, wurden doch endlich glücklich beigelegt. Nach der Mühlberger Schlacht (1547) zog aber ein neues sehr gefährliches Ungewitter herauf, das jedoch nicht allzu hart einschlug, indem das Land schließlich mäßige Strafgelder zahlen mußte, aber mit dem Interim verschont blieb. Wiedertäuferei, Osiandrismus (s. d. Art.) wurden mit gleicher Standhaftigkeit wie das Interim zurückgewiesen; der Passauer Vertrag rettete auch Pommern aus schwerer Bedrängniß (1552). In dieser Zeit starb in Einem Jahre mit Melanch-



thon (14. Febr. 1560) der treffliche, so entschieden evangelisch gesinnte Herzog Philipp I. Dach ward die lutherische Kirche durch die Söhne desselben und den Herzag Barnim immer mehr in eine sichere Verfassung gebracht, wie denn 1563 die treffliche Kirchenordnung van 1535 revidirt und vervollständigt herausgegeben ward (plattdeutsch und hachdeutsch 1690 und 1731, Fol.), wozu noch 1566 Statuta synodalia deutsch, 1574 Satzungen der Synoden u. s. w. kamen; in vallständigem Auszuge durch Sup. Otto (1854). Viel trug auch zur Befestigung der pommer'schen evangelischen Kirche Pommerns Calvin, der treffliche Stargarder Jakob Runge bei, der als Generalsuperintendent mit eben so großer Thätigkeit als ernster und dach maßvoller Strenge waltete und überall auf das Eine drang, was nath ist, und so neben Bugenhagen unter den Begründern seiner Landeskirche genannt zu werden verdient (seit 1557 Knipstro's würdiger Nachfolger, † 1595; sein Leben in J. H. von Balthasar's Sammlung einiger zur pommer'schen Kirchenhistarie gehörigen Schriften. 2 Thle. Greifswald 1723—1725. 4.).

Ungeachtet des Eifers für kirchliche Orthodoxie, den die Fürsten, die Stände und Städte von Pommern vielfach kundgaben, ungeachtet des Gegensatzes zum Calvinismus kannte doch die Concordienformel hier nicht förmlich eingeführt werden, fand aber nichtsdestaweniger ebensawohl, als in den übrigen lutherischen Landeskirchen, allmählich Eingang (s. d. Art. „Concordienformel"). Fürsten wie Philipp II. († 3. Februar 1618) und Bogislaus XIV. († 20. März 1637; mit ihm erlosch der Fürstenstamm, welcher Pommern länger als ein halbes Jahrtausend beherrscht hatte, worauf das Land, mit Ausnahme Neuvorpammerns, das an Schweden kam, in Folge eines Erbvertrages mit der Mark Brandenburg vereinigt ward), welcher das bisher unter zwei Linien getheilt gewesene Herzogthum wieder vereinigte und durch Ueberweisung der Güter des Klasters Eldena an die Greifswalder Universität diese neu begründete, und bedeutende Kirchenbeamte, wie die Generalsuperintendenten Friedrich Runge († 1604), Barthold von Krakevitz († 1642), brachten die lutherische Kirche immer mehr in eine feste Verfassung, so daß sie ungefährdet die hier besonders arg wüthenden Gräuel des dreißigjährigen Krieges überdauern kannte. Unter Schwedens mildem Scepter dauerte die Blüthe derselben, wie auch, abgleich in sehr ungleichem Maße, die der Greifswalder Universität, nach längere Zeit fort; dach gilt dies nur für Neuvorpommern und Rügen, für welche Generalsuperintendent Albrecht Joachim von Krakevitz (1721—1732) einen lebensvollen, jetzt wieder erneuerten Landeskatechismus, Jakob Heinrich van Balthasar (1746—1763) ein sehr treffliches Kirchen- und Hausgesangbuch entwarf. Seit 1815 ist Schwedisch-Pommern mit dem übrigen Pammern wieder vereinigt und theilt seitdem die Schicksale der preußischen Landeskirche, die Einführung der Agende, und trägt den Stempel einer nicht absorptiven, sandern conservativen Union, wadurch im Anfang nichts geändert ward, — denn Abendmahlsgemeinschaft hatte zwischen den Lutheranern und den wenigen zerstreuten Refarmirten in Folge des veränderten Zeitgeistes schon längst stattgefunden.

Die Akten der Geschichte der Kirche Pommerns sind keineswegs schon vollständig, trotz der vielen sehr gelehrten und trefflichen Vorarbeiten. Vieles findet sich in der nieder- und hochdeutschen Chronik des Geheimschreibers Philipp I., Thomas Kantzow († 1542, wohl nur 37 Jahre alt; vgl. W. Böhmer's lehrreiche Einleitung zu seiner Ausgabe des niederdeutschen Textes, S. 34—73; Pammerania, herausgeg. von Kosegarten. Greifswald 1816. 17. 2 Bde. 8.; Böhmer's Chronik von Pammern. Stettin 1835); ferner in Daniel Cramer's graßem pommer'schen Kirchen-Chronican. Stettin (1604) 1628. Fal.; in Valent. Eickstaedt, Annalium Pomm. Tritome 1728. 4.; in Micraelius 6 Büchern vom alten Pommerlande. 2. Aufl. Stettin 1722. Fol.; in D. Chytraeus Saxonia, Joh. Karl Daehnert's pommer'scher Bibliothek und andern fleißigen Sammlungen, trefflichen Abhandlungen von Mohnike, Zaber, vornehmlich Joh. Gottfr. Ludw. Kosegarten, letztere zum großen Theile in den

Baltischen Studien (bis 1856 16 Jahrgänge), dessen Codex Pomeraniae diplomaticus u. s. w. Es fehlt noch an einer genügenden Geschichte der Kirche Pommerns. [Fr. L. B. von Medem's] Geschichte der evangelischen Lehre im Herzogthum Pommern ist meist nach Kanzow erzählt, Greifsw. 1837.

III. Durch die Religionsgeschichte Pommerns geht ein besonderer Zug, der trotz aller verschiedenartigen Einflüsse nicht verwischt ist: eine Vieles duldende Ruhe mit großer Zähigkeit des passiven Widerstandes, ein treues Festhalten an dem Hergebrachten und namentlich an religiösen Gebräuchen mit einer unter Umständen bis in's Phantastische gehenden Innerlichkeit und dabei doch eine ungemeine Verständigkeit in allem Thun. Dadurch mußte früher das Heidenthum, später die römische Kirche eine große Widerstandskraft erhalten. Jene Eigenthümlichkeiten sind wohl zum Theil eine Folge der Verschmelzung der beiden Volksthümlichkeiten, der slavischen und der deutschen mit sächsischem Gepräge, welches ja in der niederdeutschen Sprache dem Ganzen sichtlich genug aufgedrückt ist, deren Typus freilich jenseits der Rega mehr und mehr verwischt erscheint. Näher bestimmt und in tiefen Ernst getaucht sind jene Eigenthümlichkeiten durch den fortgesetzten Kampf der Bewohner mit dem Meere, durch welches die Anwohner desselben zum großen Theile ihren Unterhalt ziehen. Daher jene stoische Resignation, welche allem Unvermeidlichen, insbesondere dem Tode, mit so großer Ruhe in's Auge schaut, jene Gleichmüthigkeit und thätige Achtsamkeit auf die Angelegenheiten des Lebens, welche es so schwer erscheinen läßt, eine tiefere Bewegung des Gemüths hervorzubringen und den in Beziehung auf das innere Leben herrschenden Indifferentismus zu brechen, daher jene Starrheit eines im Haß unversöhnlichen Stolzes, welche oft das Leben der Einzelnen wie der Gemeinen vergiftet, daher der wuchernde Aberglaube des Fatalismus. Sind sie aber einmal ergriffen von der Wahrheit und in ihrem Gewissen erschüttert, so sind die Pommern auch der festesten Anhänglichkeit an dieselbe, der größten Opfer, der ausdauerndsten Treue fähig. Beweglicher sind die Hinterpommeraner, mehr phlegmatisch, aber nüchterner die Vorpommeraner, zwischen denen die Oder die Gränze bildet. Diese innere Verschiedenheit ist wohl der Grund, weshalb in Hinterpommern mehrfach separatistische Erscheinungen hervorgetreten sind, weshalb auch der Gegensatz zwischen den lutherisch Gesinnten und den Anhängern der Landeskirche sich zu so starkem Gegensatze hier gesteigert hat, daß eine Anzahl eifriger und begabter Geistlicher und Gemeineglieder geglaubt haben, aus letzterer austreten und zu der separirten rein lutherischen Kirche übertreten zu müssen. Hier findet auch scharf ausgeprägtes Lutherthum innerhalb der Landeskirche viele Anhänger und eine würdige Vertretung, worüber in der zuerst von Otto, dann von Euen, jetzt von Wangemann herausgegebenen evangelisch-lutherischen Monatsschrift sich viele lehrreiche Mittheilungen finden (Jahrg. I—XII, 1848—1859, anziehendes Lebensbild aus der Camminer Synode 1859, März- und Aprilheft, S. 100—111). Unbestechliche Wahrheitsliebe und felsenfeste Treue machen die Pommeraner hier wie dort, wenn sie einmal von der Macht des Evangeliums durchdrungen sind, zu treuen Zeugen, deren still-gemüthliches, von aller Leidenschaft entferntes Wesen ihnen leicht auch bei Andern Eingang verschafft. L. Pelt.

Pontianus, Bischof von Rom 230—235, starb als Märtyrer in der Verfolgung des Maximinius Thrax, auf der Insel Sardinien, wohin er relegirt worden. Bischof Fabian ließ seinen Leib nach Rom bringen; sein Gedenktag ist der 19. November.

Pontificale heißt Alles, was sich auf den Pontifex, d. i. den Bischof bezieht, namentlich die von ihm zu brauchende Kleidung und die von ihm zu vollziehende heilige Handlung. Daher nennt man diejenigen jura ordinis, welche dem Bischof als einen consekrirten Presbyter vorbehalten sind, pontificalia (s. d. Art. „Bischof" Bd. II. S. 244). Darüber, wie dieselben verrichtet werden sollen, sind schon zeitig besondere Anordnungen in der Kirche ergangen (s. d. Art. „Kirchenagende" Bd. VII. S. 607 f.; „Liturgie" Bd. VIII. S. 430 f.). Die römische Kirche macht es sich aber zu einer besonderen Aufgabe, die in ihr üblichen Formen zu allgemeiner Geltung zu bringen und die hie und da vor-

kommenden Abweichungen möglichst zu beseitigen. Nachdem Paul III. und Paul IV. die älteren Ritualbücher bereits in diesem Sinne einer besonderen Revision hatte unterwerfen lassen, übertrug das tridentinische Concil die Angelegenheit einer Commission, deren Vorarbeiten dann der Pabst zur Vollendung der Sache benutzen sollte. (Concil. Trident. sess. XXV. continuatio: de indice librorum etc.) Was dadurch zunächst unter Pius V. 1568 für das Missale und Breviarium (s. d. Art.) erzielt wurde, beschloß Clemens VIII. auch für die Pontifikalien. Er gab daher einer Commission den Auftrag, unter Benutzung der älteren handschriftl. wie gedruckten Werke eine sorgfältige Umarbeitung vorzunehmen und ihm zur Bestätigung vorzulegen. Am 10. Februar 1596 erfolgte die Approbation des neuen Pontificale Romanum mit der Bestimmung, daß alle anderen Pontifikalien, welche irgendwo bisher gedruckt, approbirt und mit apostolischen Privilegien versehen wären, ihre Anwendbarkeit verlieren sollten. Zugleich verordnete der Pabst, daß dieses Pontifikale niemals verändert werden dürfe (nullo unquam tempore in toto vel in parte mutandum, vel ei aliquid addendum, aut omnino detrahendum esse etc.). Die Sorglosigkeit, mit der aber das Pontifikale bald durch den Druck in fehlerhafter Weise verbreitet wurde, veranlaßte Urban VIII., durch einige Cardinäle und andere kundige Männer eine Revision zu veranstalten und unterm 17. Juni 1644 eine neue officielle Ausgabe anzuordnen, nach welcher alle späteren Abdrücke erfolgen sollten. (Quod exemplar qui posthac Pontificale Romanum impresserint, sequi omnes teneantur; extra Urbem vero nemini licere volumus idem Pontificale in posterum typis excudere, aut evulgare, nisi facultate in scriptis accepta ab inquisitoribus haereticae pravitatis, siquidem inibi fuerint, sin minus ab locorum ordinariis.) Das Pontifikale besteht aus zwei Theilen, von denen der erste diejenigen Pontifikalien enthält, welche an Personen, die zweite diejenigen, welche an Sachen verrichtet werden. **H. F. Jacobson.**

Pontius Pilatus, s. Pilatus.

Pontus, das nordwestliche Land Kleinasiens, erstreckte sich längs der Küste des Pontus Euxinus, dem es seinen Namen verdankt, von dem Halys bis zum Phasis und grenzte zur Zeit seiner größten Ausdehnung westwärts an Paphlagonien und Galatien, südwärts an Galatien, Kappadocien und Kleinarmenien und ostwärts an Kolchis und Großarmenien. Obgleich dasselbe von den hohen und rauhen Gebirgen des Paryadres, Antitaurus und Skordiskus eingeschlossen und zum Theil durchzogen war, zeichnete es sich doch in den ebeneren Küstenstrichen und in einzelnen Gegenden des Innern durch eine ungemeine Fruchtbarkeit aus und lieferte eine Menge des vortrefflichsten Obstes, sowie einen Ueberfluß an Getreide und anderen Produkten, deren Absatz durch die in den Pontus Euxinus mündenden Flüsse Halys, Iris, Thermodon und Phasis sehr gefördert wurde (Scylax S. 32 f.; Strabo XII. S. 540 ff.; Ptolem. V. 6.; Arrian Peripl. Pont. Eux. p. 16 sqq.; Anonymi Peripl. Pont. Eux. p. 9 sqq.; Marcian S. 73 f.; Mela I, 19.; Plin. V. 3, 4.; Hierocl. S. 701 ff.). Seine ältesten Bewohner waren Leukosyrer, Tibarener, Mosynöken und Chalyber, unter denen sich seit der Mitte des 7. Jahrhunderts Griechen ansiedelten und die blühenden Pflanzstädte Trapezus (Trebisonde, Tarabosa), Tripolis, Cerasus, Amisus, sowie später Polemonium und Neo-Cäsarea gründeten. Anfangs wurde Pontus zu Kappadocien gerechnet und bildete mit demselben vereint zwei von der Oberherrschaft der persischen Könige abhängige Satrapien (Herod. III, 94; VII, 77 sqq.). Als aber Darius Hystaspis um 500 v. Chr. Pontus von Kappadocien trennte und einen seiner Söhne, dem Artabazes, zur Statthalterschaft mit dem Rechte übertrug, das Land auf seine Nachkommen zu vererben, nahmen diese bald den königlichen Titel an und nannten sich Achämeniden. Schon hundert Jahre später durfte Mithridates I., einer dieser Könige es wagen, dem Großkönige Artaxerxes den Tribut zu verweigern und dem jüngeren Cyrus gegen ihn Beistand zu leisten, worauf Ariobarzanes I„ der Sohn und Nachfolger des Mithridates, die allgemeine Empörung der Statthalter Unterasiens gegen

Artaxerxes II. benutzte, um sich völlig unabhängig zu machen. Doch trat Mithridates II., der seit 337 regierte, sein Reich freiwillig an Alexander den Großen ab, nach dessen Tode es bei der ersten Theilung der macedonisch-persischen Monarchie dem Antigonus zufiel. Mithridates II. aber, der jetzt sein Leben selbst gefährdet sah, floh nach Paphlagonien, fand daselbst Anhang und sammelte ein Heer, mit dem er sich in dem wiedergewonnenen Pontus behauptete (Diodor. XV; 90. XVI, 40. XIX, 40. Plutarch. Demetr. 4.). Sein Sohn Mithridates III. (302—265), sowie dessen Nachfolger Mithridates IV. (265—184), Pharmaces I. (184—157) und Mithridates V, (157—123) vergrößerten das pontische Reich durch bedeutende Eroberungen und kluge Benutzung der Umstände, bis es unter Mithridates VI. oder Großen, nächst Hannibal dem furchtbarsten Feinde der Römer (von 123 bis 65 v. Chr.) die höchste Blüthe, aber auch seinen Untergang fand.

Nach Beendigung des dritten mithridatischen Krieges vereinigte Pompejus im J. 65 v. Chr. den mittleren Theil des pontischen Reiches nebst Bithynien mit dem römischen Reiche, während er den westlichen Theil zwischen dem Halys und Iris unter dem Namen Pontus galaticus dem Könige Dejotarus schenkte, den übrigen Theil aber, seitdem Pontus polemoniacus genannt, unter dem Namen eines bosporanischen Königreiches mit den Hauptstädten Sinope und Palemonium dem verrätherischen Sohne des Mithridates, dem Pharnaces, ließ (Vellej. Paterc. II, 38; Dio Cass. XLI, 63; XLII, 45). Als dieser bei dem Versuche, seine Herrschaft weiter auszubreiten, von Cäsar besiegt und später von dem Usurpator Asander getödtet wurde, schenkte Antonius im Jahre 39 v. Chr. einen Theil von Pontus dem Darius, des Pharnaces Sohne. Aber auch dieser ward bald ermordet, und an seine Stelle trat ein Sohn des Rhetors Zena, Polemo I., der zugleich den Basporus, Kleinarmenien und Kolchis besaß (Appian. Mithrid. 110—114; Eutrop. VI, 14. VII, 9; Aurel. Vict. Caesares 15). Nach dem Tode seiner Wittwe Pythodoris folgte 39 n. Chr. ihr Sohn Polema II. als König von Pontus und einem Theile Ciliciens; den Basporus entzog ihn jedoch der Kaiser Nero, und auch sein Reich wurde nach seinem Tode in eine römische Provinz verwandelt (Sueton. Nero 18; Aurel. Vict. Caes. 4; Eutrop. VII, 14). Unter Constantin dem Großen wurde indessen dieselbe wieder in zwei Theile getrennt, von denen der westliche, vormals Pontus galaticus genannt, zur Ehre der Mutter des Kaisers den Namen Helenopontus erhielt, der östliche dagegen, mit dem Pontus cappadocius verbunden, den Namen Pontus polemoniacus behielt (Novell. 28, 1; Hierocl. p. 702).

Wie in den meisten Ländern Kleinasiens, so hatten sich auch in Pontus des gewinnreichen Handels wegen frühzeitig Juden niedergelassen, welche mit ihren Glaubensgenossen in Palästina in stetem Verkehr blieben und besonders an den hohen Festtagen den Tempel zu Jerusalem besuchten. So befanden sich nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Lukas in der Apostelgeschichte (2, 5—12.) unter der ungeheueren Menge von Fremden, die sich nach dem Tode des Erlösers zur Feier des Pfingstfestes in Jerusalem versammelt hatten und im Tempel Zeugen der begeisterten Reden der Apostel von dem getödteten und auferstandenen Messias waren, auch Juden aus Pontus. Gleich so vielen Anderen ihrer Glaubensgenossen wurden sie von dem ergriffen, was vor ihren Augen vorging, worauf sie den ersten Samen des Evangeliums in ihrer Heimath ausstreuten, indem sie den Ihrigen von den Ereignissen in Jerusalem erzählten und den Ruf des neuen Glaubens unter ihnen verkündigten. Nicht lange darauf folgten ihnen ausgesandte Jünger der Apostel, welche den ausgestreuten Samen zur reichen Ernte führten, Christengemeinden stifteten und dadurch die Verbreitung der neuen Religion beförderten. Doch hatten die Bekenner derselben, jemehr ihre Zahl wuchs, um so heftigere Verfolgungen sowohl von Seiten der altgläubigen Juden als der Heiden zu erdulden. Als daher der Apostel Petrus sein erstes Sendschreiben an die Judenchristen in den Ländern Kleinasiens richtete, um sie in ihrem Glauben zu stärken und zum muthigen Ausharren im

christlichen Wandel zu ermahnen, schloß er auch die Christen des pontischen Reiches namentlich in seine Anrede ein (1 Petr. 1, 1.). Daß Petrus selbst in diesen Gegenden das Evangelium gepredigt habe, ist zwar von späteren Schriftstellern als eine ausgemachte Thatsache überliefert, darf aber entschieden als eine irrige Annahme betrachtet werden, da sie sich einestheils nur auf Eusebius (Hist. eccles. III, 4.) gründet, der sie, dem Origenes folgend, als bloße Vermuthung ausspricht, anderentheils Petrus (1 Petr. 1, 12.) sich selbst denen gegenüberstellt, die in Pontus das Evangelium verkündigt haben (vgl. Hug, Einleit. in die Bücher des N. Th. II. S. 540: „Petrus hatte die asiatischen Provinzen nicht gesehen"). Seitdem verbreitete sich das Christenthum, wenn auch langsam und unter mancherlei Hindernissen*), besonders von den bevölkerteren Städten aus über das Land, so daß sich zur Zeit Constantin's bei weitem der größte Theil der Einwohner zu demselben bekannte. Im Jahre 404 wurde der heilige Johannes Chrysostomus von der Kaiserin Eudoxia nach Pontus in die Verbannung geschickt, wo er auch am 14. Sept. 407 starb (vgl. Böhringer, die Kirche und ihre Zeugen. Bd. I. Abth. 3.). Eine historische Bedeutsamkeit erhielt jedoch das pontische Land erst in den Zeiten der Kreuzzüge, als nach der Einnahme des oströmischen Kaiserthums durch die Lateiner im Jahre 1204 die Stadt Trapezus der Zufluchtsort des Alexius Komnenus, eines Prinzen aus der kaiserlichen Familie, ward und dieser hier ein unabhängiges Reich gründete, welches erst 1462 durch die Eroberung des türkischen Sultans Mohammed II. ein Ende nahm. Zum Beweise, daß nicht nur die philologische und philosophische, sondern auch die theologische Gelehrsamkeit in dem kleinen Reiche mit vorzüglichem Eifer betrieben wurden, mag es genügen an den seiner ausgezeichneten Bildung wegen mit Recht hochgefeierten Cardinal Bessarion und den gelehrten Georg von Trapezunt zu erinnern, welche beide im 15. Jahrhundert aus demselben hervorgingen (s. die Art. in der Real-Encykl. Bd. II. S. 113 f. u. Bd. V. S. 23 f.).

Ueber die Geschichte dieses Landes vgl. Mannert, Geographie der Griechen u. Römer. Th. VI. Heft 2. S. 322—484. — Schlosser, universalhistor. Uebersicht d. alten W. und ihrer Cultur. Th. II, 1, 148 ff.; II, 2, 345 f. und 411 f.; III, 1, 241. 301 f. 3, 54. — Pauly, Real-Encykl. Bd. V. S. 1894 ff. — Fallmerayer, Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt. 1827. G. H. Klippel.

Pordage, s. Leade.

Porretanus, s. Gilbert de la Porrée.

Port-Royal (Porrigium, Portus Regis, Porreal) lag in der Nähe des Städtchens Cheuvreuse, drei Meilen von Versailles, sechs von Paris entfernt, in einem tiefen, wildromantischen Thale. Hier war zu Anfange des 13. Jahrhunderts ein Cistercienser- oder Bernhardiner-Nonnenkloster gestiftet worden, das frühzeitig von Päbsten Privilegien und Exemtionen von bischöflicher Jurisdiction erhielt. Schon 1223 wurde vom Pabste dem Kloster das Recht ertheilt, eine Zufluchtsstätte für Laien abzugeben, die, der Welt überdrüssig, sich in das Kloster zurückziehen wollten, ohne sich durch ein Gelübde zu binden. Das Klostergut wuchs so rasch an, daß es schon nach einer Schätzung vom Jahre 1233 sechzig Nonnen erhalten konnte. Später verarmte das Kloster wieder, obschon sich unter seinen Aebtissinnen Namen aus den ersten Häusern finden. Sonst beschränkt sich die Geschichte von Port-Royal auf einige Neubauten, auf Veränderung des Kleiderschnitts, namentlich an den Aermeln. Im Jahre 1575 wurde Johanna von Boulehard Aebtissin; sie nahm Angelica Arnauld zur Coadjutorin an. Diese Angelica ist der Mittelpunkt der Geschichte von Port-Royal. Im Jahre 1602 starb die Aebtissin;

*) Zur Zeit Trajan's, unter dem Plinius der Jüngere Statthalter von Pontus und Bithynien war, hatte sich die Zahl der Christen daselbst nicht nur in den Städten, sondern auch in den Flecken und Dörfern so sehr vermehrt, daß Plinius ernstlich auf ihre Unterdrückung dachte und diesem Aberglauben, wie er sich ausdrückt, durch kluge Milde und ernste Strenge ein Ende zu machen hoffte (vgl. Plinii Epp. X, 97. 98.; Tertull. Apologet. c. 2.; Euseb. Hist. eccl. III, 13.).

sie hatte noch nicht die Augen geschlassen, als Arnauld seine Tachter schon in Maubuissan, wa sie ihr Gelübde abgelegt hatte, halte und sie sofort in den Besitz der Abtei setzte; am 29. Sept. wurde sie zu dieser Würde eingeweiht; sie war 10 Jahre 10 Manate alt; man hatte sie aber für 17jährig ausgegeben! Der framme Betrug wurde später eingestanden; der Pabst bestätigte sofort Angelica in ihrer Abtei, und diese erneuerte ihr Gelübde. Einen neuen Beruf erhielt sie im Jahre 1618 als Aebtissin in Maubuissan; übrigens war ihre Stellung hier nur ein Cammissariat, das sie 5 Jahre verwaltete, warauf sie nach Port-Rayal zurückkehrte und mit frammer Keckheit eine junge Calonie von 30 geistlichen Töchtern dahin übersiedelte. Indeß herrschten viele Krankheiten, kalte Fieber, Husten, in den engen, feuchten Klosterräumen. Der Jesuit Binet hatte Angelica gerathen, ihre Gemeinden, wie es damals mehrere Klöster thaten, nach Paris zu verpflanzen. Die Noth trieb Angelica zur Ausführung. Es wurde ein Haus in der Varstadt St. Jacques besichtigt und gut gefunden. Die neue Niederlassung in Paris ward Part-Royal de Paris, das Heimathklaster auf dem Lande Part-Rayal des Champs genannt. Diese Uebersiedelung nach der im ganzen Lande tonangebenden Residenz brachte das Kloster in schnelle Aufnahme. Mehrere Klöster desselben Ordens, namentlich das Klaster des Isles zu Auxerre, verlangten van ihm Nonnen, nach seinem Muster refarmirt zu werden. Angelica war auf dem Wege, die Heilige des Ordens zu werden, und in schwerer Versuchung; aber gerade zu dieser Zeit faßte sie den Varsatz, aus dem Orden der Benedictiner oder Bernhardiner auszutreten. Sie verbarg es sich nicht, daß der Geist und die Verfassung des Ordens, die Parteiungen, welche ihn spalteten, wie seine schlechten Beichtväter, eine gründliche Reform nicht nur aufhielten, sondern unmöglich machten. Die Mönche des Ordens waren mit den Nannen von Port-Royal ganz unzufrieden, daß sie ihre Haare verbargen, keine Handschuhe mehr trügen, und nannten sie embeguinées (Betschwestern). Dazu kam Angelica's Wunsch, sich ihrer Abtei zu entledigen. Die Veranlassung hierzu endlich bot die Anwesenheit des Bischafs von Langres, Sebastian Zamet, in Paris und sein Umgang mit Angelica. Er hatte gelobt, einen Orden zu stiften, strenger als alle bisherigen, zur Verehrung des Sakraments. Durch diesen Mann sallten die beiden Port-Rayals ein neues Institut werden, für dessen Stifter zu gelten Zamet stolz war. Wirklich heißt auch das Decennium van 1625 an die Zeit der Leitung des Herrn von Langres aber auch die des Oratoriums. Denn auch die Väter dieses neu aufblühenden Priestervereins nahmen sich des zu stiftenden Ordens zum heil. Sakrament eifrig an. Die varnehme Welt zeigte lebhaftes Interesse an der neuen Schöpfung und die Königin-Mutter, Maria v. Medici, nahm den Titel der Stifterin an. Zamet stellte dem neuen Orden das Programm: „Die Nannen sallten intelligent und zur Unterhaltung mit der vornehmen Welt gebildet seyn"; hierzu war ihm Angelica hinderlich, und diese dankte als Aebtissin, ihre Schwester Agnes, welche bisher noch in Part-Rayal des Champs geblieben war, als Caadjutorin ab. Dafür wurde Johanna van St. Jaseph de Pourlan Priorin van Port-Royal und Genevieve wurde als Aebtissin gewählt (23. Juni 1630). Das Ideal des neuen Ordens ging nur auf Glanz und Eclat. Zamet verlangte, daß das Klaster berühmt werde, van den Graßen begünstigt, in der Nähe des Hafes gelegen; die Kirche sallte glänzender seyn als die aller anderer Klöster. Jede Nanne sollte 10000 Livres Mitgift bringen; sie sallten Geist haben, gefällig, artig seyn, „fähig, auch Prinzessinen zu unterhalten". Das Gewand sein, weiß und scharlach, mit langer Schleppe, schönem Schnitt und, wie er sagte, „Façon souverainement auguste". Zugleich sollten die Jungfrauen Töchter der Gebets seyn, sehr erhaben in den Wegen Gattes! Nur in Einem Puntte sollte unerbittliche Strenge walten, nämlich in der Clausur. Dieser sallten nicht bloß die Nannen unterwarfen seyn, nur die Stifterinnen sallten das Recht haben, einzutreten; sanst weder Frauen noch Geistliche, sa daß die Nonnen selbst ahne Beiseyn eines Geistlichen innerhalb des Klosters begraben würden. Für diese in der Einsamkeit zu begrabende Gemeinde wurde mit ungeheuren Kosten in einer der lärmendsten Straßen der

Stadt im Quartier des Louvre ein Haus gekauft, und am 8. Mai 1633 siedelte Angelica nach dem neuen Hause über. Allein ein auf solche weltförmige Grundlage errichteter Orden konnte auf die Dauer nicht bestehen; während das Haus innerlich nur unsicher zusammenhielt, erhob sich Kampf von Außen. Durch diesen mußten nun St. Cyran und Jansenius in das Schicksal von Port-Royal mitverflochten werden, um das ascetische Streben herauszuziehen aus seinen Verirrungen auf einen neuen, wahrhaft-kirchlich welthistorischen Kampfplatz.

Die Verbindung zwischen Port-Royal und Jansenius ward durch das Gebetbüchlein „Chapelet secret du St. Sacrament", von Agnes, der Schwester Angelica's verfaßt, vermittelt. Die kleine Schrift erregte viel Aufsehen, heftigen Streit, und das Gewitter entlud sich auf das Sakramenthaus und auf den Bischof von Langres, welcher als Verfasser verschrieen wurde. Dieser wandte sich in der Noth an St. Cyran, welcher an dem Buche nichts auszusetzen fand, es aber auch an seinen Freund Jansenius sandte. Beide gaben ihm ihre Approbation, wie einige andere Doctoren von Paris und Löwen. Zamet fühlte sich gegen St. Cyran zu großem Danke verbunden und empfahl demselben das Sakramenthaus, was St. Cyran um so weniger ablehnen zu dürfen glaubte, als die Bewohnerinnen desselben in Verfolgung und Anfechtung lebten. Er predigte und nahm Beichte ab, verhehlte es aber nicht, daß das Gebäude auf einem anderen Grunde aufgeführt werden müsse, nicht auf Menschen, sondern auf Gott. Allein Zamet ward auf diesen neuen Einfluß eifersüchtig; Angelica ward vom Sakramenthaus abberufen und die Mutter Genevieve, Aebtissin von Port-Royal, als Oberin nach dem Sakramenthause versetzt. Während nun das Pariser Port-Royal immer entschiedener für den Jansenismus Partei nahm und in dem in Vincennes gefangenen St. Cyr einen Märtyrer der Wahrheit verehrte, ward seit Pfingsten 1638 das von den Nonnen verlassene Port-Royal des Champs die Niederlassung eines jansenistischen Einsiedlervereins, an dessen Spitze Antan le Maitre stand, ein Enkel des Parlamentsadvokaten Anton Arnauld, selbst einer der gefeiertsten Redner des Parlaments, seit dem 28. Jahre bereits Staatsrath, der die glänzendste Laufbahn verließ, um unter der Leitung von St. Cyr Buße zu thun. An ihn schlossen sich sein Bruder Simon Sericaurt, Isaac de Sacy, Robert Arnauld an, endlich der jüngste und talentvollste Sohn des Parlamentsadvokaten und der Erbe seines vollen Jesuitenhasses, Dr. Anton Arnauld, der Verfasser de la fréquente communion gegen das opus operatum im Sakrament, der théologie morale des Jésuites und der théologie pratique des Jésuites. Durch diese Männer ward Port-Royal ein Mittelpunkt religiösen Lebens und Strebens für Frankreich. Fast in der Weise der alten Anachoreten sammelten sich um dieses Kloster herum eine Anzahl der geistreichsten und frömmsten Männer Frankreichs, sämmtlich Verehrer Augustin's und Feinde der verderblichen Jesuitenmoral. Morgens 3 Uhr stand man in Port-Royal auf. Nach einem gemeinsamen Morgengebet wurde ein Kapitel aus den Evangelien und eins aus den Episteln knieend verlesen und daran abermals ein Gebet angereiht. Die kirchliche Fastenzeit wurde mit aller Strenge eingehalten. Je zwei Stunden Vor- und Nachmittags waren der Handarbeit in den das Kloster umgebenden Gärten, Meiereien (les granges) gewidmet. Herzöge sah man hier pflügen, Körbe flechten, für sich und die Ankommenden Zellen bauen. Besonders erlangten die Schulen von Port-Royal unter Lancelot's Leitung bald eine Berühmtheit und wurden ein vielbesuchtes Pensionat. Die 1665 zu Mons gedruckten, wohl von Agnes verfaßten Constitutions du monastère de Port-Royal du St. Sacrement enthalten einen längeren Abschnitt über die Weise, wie man es mit den im Kloster erzogenen Kostgängerinnen hielt. Es sollte allerdings während der Arbeitsstunden vollkommenes Stillschweigen herrschen; Alles, was gesprochen wurde, sollte laut gesprochen werden. Das Gelübde des völligen Stillschweigens wurde durch strenges Halten auf Wahrhaftigkeit ersetzt. Von einer der Erzieherinnen wird erzählt, sie habe für jede Sünde der ihrem Gewissen anvertrauten Zöglinge selbst Buße thun zu müssen geglaubt. Es herrschte überhaupt der Grundsatz, daß nicht

sowohl durch viele Ermahnungen an die Kinder, als durch brünstige Fürbitte für sie bei Gott das Meiste zu ihrer Besserung gethan werden könne. Der Religionsunterricht war mit den Andachtsübungen innig verbunden. Ein Büchlein mit Stellen aus der Bibel, aus Kirchenvätern, mit Angabe der Heiligen auf jeden Tag, diente als Grundlage. Ein besonderer Katechismus, Théologie familière, war mit Approbation kirchlicher und weltlicher Auktoritäten gedruckt worden. Man hütete sich den Kindern zu viel vorzupredigen, suchte ihnen vielmehr immer ein Verlangen nach Mehrerem zu lassen, versprach ihnen weitere Mittheilung und Belehrung. Im Gegensatze zu der jesuitischen Kasernenerziehung suchte man aus je fünf bis sechs Knaben mit ihrem Lehrer eine kleine Familie zu bilden; der Lehrer sollte Familienvater seyn. Der Unterricht ward ungefähr in denselben Fächern ertheilt, welche damals allgemein angenommen waren; vorerst Latein und Griechisch. Racine, der Zögling dieser Schulen, hat es in letzterer Sprache so weit gebracht, daß er die Tragiker ziemlich geläufig mit Sacy lesen konnte. Man glaubte die Jugend zuerst im Lesen der Schriftsteller üben zu müssen, ehe man sie anhielt, aus dem Französischen in eine der alten Sprachen zu übersetzen. Sacy, welcher Alles vom Standpunkte des Beichtvaters aus betrachtete, verkannte nicht, daß es bedenklich sey, den Kindern mit heidnischem Geiste erfüllte Bücher zu Händen zu geben. Aber seine gesunde Natur und sein guter Takt bewahrten ihn vor sentimentaler Prüderie. Die classischen Schriftsteller, sagt er, stärken Sprache und Geist; daher sey es gut, daß man sie lese, damit nicht die Gläubigen schwächere Waffen in den Kampf mitbringen, als die Ungläubigen. Geographie, Geschichte, Wappenkunde und Genealogie wurden auch fleißig getrieben. Mehrere der jungen Leute aus guten Familien wurden Officiere, aber sie alle starben sehr frühe, was man in Port-Royal als ein Zeichen göttlicher Gnade betrachtet, wegen der mit diesem Stande verbundenen Gefahren für das Seelenheil. Keiner der Zöglinge scheint Geistlicher geworden zu seyn, außer Sacy. Sein Name, wie Racine's, beurkundet, daß die Poesie nicht bloß als Gedächtnißsache betrieben wurde. Tillemont (Ludwig Sebastian Le Nain de) schrieb die bekannte Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte. Ein jüngerer Bruder von ihm, Peter Le-Nain wurde Trappist. Mehrere wurden Beisitzer des Parlaments. Der eine, Bignon, Generaladvokat und Staatsrath, blieb Port-Royal stets befreundet. Einige kehrten nach einem längeren Leben in der großen Welt in die Einsamkeit einer Retraite zurück; Racine, „nachdem er das Unglück gehabt, gegen Port-Royal zu schreiben", söhnte sich völlig mit demselben aus. Es ist nicht zu verkennen, daß auf die im Ganzen nicht viel mehr als 80 Schüler verhältnißmäßig viele bedeutende Männer kommen.

Nachdem Pabst Innocenz X., der sich selbst gestand, daß er von Theologie nichts verstehe, auf Aurufen von 85 französischen Bischöfen im Jahre 1653 eine Bulle gegen die Jansenisten erlassen hatte, erwieß sich Port-Royal erst recht als ein Port und Hafen, dessen Oberfläche wohl bewegt werden mochte, aber der Ankergrund war zu gut; die kleine Gemeinde konnte wohl Gefahr laufen, sie konnte äußerlich vernichtet werden, Schiffbruch leiden an ihrem Glauben konnte sie nicht. Die Feinde schilderten es als einen Ort, wo vierzig gute Federn, von Einer Hand (Arnauld's) geschnitten, bereit wären, die Lehren ihrer Meister gegen alle Welt zu vertheidigen. Auch die Königin, welche fast nur Nachtheiliges für die Jansenisten hörte, ließ sich mehr und mehr bestimmen, die zur Auflösung Port-Royal's führenden Schritte zu billigen. Indeß wurde Dr. Arnauld aus der Sorbonne gestoßen; der Staatssekretair Brienne, ein Freund Port-Royals, gab die etwas übereilte Nachricht, daß der Nuntius die Zerstörung der Einsiedler im Namen des Pabstes fordere. Am 15. März 1656 ließ die Königin wirklich d'Andilly benachrichtigen, daß man den Einsiedlerverein aufheben würde, und ihn auffordern, sich mit den Seinigen zurückzuziehen. Das thaten denn nun auch die Uebrigen. Schon hatte man Nachricht erhalten, daß die Verfolgung ihren unerbittlichen Weg gehen, die Mädchen, welche im Kloster erzogen wurden, weggenommen werden sollten; Tag und Nacht rangen die Schwestern im Gebet, als plötzlich, wie durch eine

höhere Hand die Widersacher gehemmt wurden. Es war im Part-Royal eine zehnjährige Kostgängerin, eine Tochter von Perrier, eine Nichte von Pascal. Sie litt seit vierthalb Jahren an einer Thränenfistel am Winkel des linken Auges. Nachdem alle angewandten Mittel das Uebel nur verschlimmert hatten und man fürchten mußte, das Geschwür möchte sich über das ganze Gesicht verbreiten, waren die geschicktesten Chirurgen van Paris entschlossen, sie so bald wie möglich zu brennen. Während aber der Vater nach Paris reiste, um der Operation beizuwahnen, ward seine Tochter in Port-Royal durch Berührung eines Dorns aus der Krone Christi vollkommen geheilt. Das Wunder galt als ein Zeichen für die Gerechtigkeit der Sache von Port-Royal. Während aber das Volk in seiner Meinung von dem Klaster von einem Extrem rasch zum anderen sich umwandte, wurden die eigentlichen Feinde nur noch mehr erbittert. Gleichzeitig erschienen Pascal's Lettres provinciales, worin er die saphistischen Grundsätze der jesuitischen Maralisten mit dem feinsten Witze und dem schärfsten Ernste in ihrer ganzen Abscheulichkeit darstellte. Der Schlag war furchtbar und die Jesuiten brauchten Zeit, sich davon zu erholen. Mittlerweile genaß die Gemeine van Port-Rayal Ruhe; Arnauld konnte seine Pariser Einsamkeit wieder mit der in Port-Royal vertauschen, Nicole folgte ihm dahin nach, d'Andilly und die anderen Einsiedler fanden sich dart wieder zusammen, und Singlin wurde sogar, auf Angelica's Varschlag, von Retz zum Superior der Nonnen ernannt. In diesem Zwischenraume des Friedens schlug aber der Tod der Gemeine tiefe Wunden: innerhalb zweier Jahre raffte er 25 Schwestern weg; doch drängten sich immer neue Jungfrauen nach in die dornenvolle Bahn der sich selbst abtödtenden Ascese. Die Jesuiten griffen unterdessen zur Waffe der Verläumdung, indem sie Part-Royal als den Sammelplatz der Feinde des Königs, der Verbündeten des Herzags von Orleans schilderten. Der König ward persönlich gereizt und erließ am 13. Decbr. 1660 an die Versammlung der Bischöfe ein Schreiben, darin er ausdrücklich erklärte, daß er um seines Seelenheils und Ruhmes willen, wie wegen der Seligkeit seiner Unterthanen wolle, daß der Jansenismus völlig vernichtet werde; die Unterwerfung oder der Untergang P.-R.'s war beschlossen. Man warf den Nonnen von P.-R. vor, daß sie sich so viel mit theologischen Streitfragen befassen, während Angelica versichert, nicht einmal die mehr praktische Schrift Arnauld's über die Communion zu lesen bekommen zu haben. Indeß muß Sacy Port-Royal des Champs, Singlin das von Paris meiden; dieser entgeht kaum noch der Bastille. Sie verbargen sich in Paris, während Alles im Taumel der Festlichkeiten zum Empfang der jungen Königin begriffen war. Angelica hatte den Winter van 1660 auf 1661 unter vielen körperlichen Leiden in ihrem lieben Part-Royal des Champs zugebracht; da sie aber auf dem Punkte gegenwärtig seyn wollte, wo der erste Angriff drohte, reiste sie im April 1661 nach Paris. Unterwegs begegnete sie einem der Freunde, welcher mit der Neuigkeit von Paris kam, der Lieutenant-Civil habe eben das dortige Part-Royal verlassen, nachdem er die Namen aller Pensionäre aufgezeichnet, in der Absicht, sie auf königlichen Befehl daraus zu entfernen. Angelica fand in Paris Alles in Thränen; acht Tage lang holte man einen der Zöglinge nach dem anderen ab. Auch Novizen und die Postulantinnen mußten sich von ihrer geistigen Heimath losreißen; aber sie legten ihren Schleier nicht ab, obgleich dieß eine faktische Pratestation gegen diesen Akt war. Im Ganzen waren dem Hause 66 Töchter auf diese Weise entführt. Unterdessen lag Angelica selbst an einer äußerst mühevollen Wassersucht darnieder; während sie in erstickender Bangigkeit Tag und Nacht vorwärts geneigt auf ihrem Lehnsessel dasaß, hielten der Großvicar und Superior strenge Visitation. Am 6. August 1661 ging Angelica heim, nachdem sie freudig verkündigt hatte, daß nach ihrem Tode, wenn sie als Jonas im Rachen des Ungeheuers begraben worden, die Verfolgung sich legen würde. Sie wurde im vorderen Chor der Kirche von Port-Royal de Paris begraben; ihr Herz ward nach Port Royal des Champs gebracht. Aber es war, als sollte der Geist Angelica's, je mehr deren Körperkräfte schwanden, nunmehr auf die zarte Agnes übergehen. Während Angelica im Sterben

lag, durchsuchten die Cammissäre das Haus; kühn lud Angelica die Gewalthaber var Gattes Richterstuhl, var welchen sie nun unmittelbar selbst treten sallte. Agnes aber weigerte sich bestimmt, sieben Navizen, welchen sie vor Kurzem das Gewand der Himmelsbräute gegeben, vam Altare des Herrn herauszugeben. Umsanst bedrahte man sie, wenn sie denselben nicht gebiete, das Gewand niederzulegen; sie erklärt, nur der physischen Gewalt werde sie weichen. Man droht, die Pfarten einzubrechen, sie öffnet nicht, und sa entreißt die Gewalt die sieben Novizen, welche aber, auch van der geistigen Heimath getrennt, die Kleidung derselben nicht ablegen.

An die Stelle des durch eine lettre de cachet verbannten Singlin hatte Part-Royal den „graßen Malinisten" Bail als Superior annehmen müssen, abgleich mit Verwahrung seiner dadurch gekränkten Präsentationsrechte. Keiner der Freunde, Arnauld, Pascal, Singlin, durfte sich mehr nach Part-Rayal wagen. Der Verkehr war nur nach ein brieflicher. Am 11. Juli 1661 hatte Bail mit dem Generalvikar des flüchtigen Erzbischafs Des Cantes die Visitation des Klasters in der Stadt begannen; sie währte den ganzen Manat hindurch; alle Nannen in den beiden Häusern und die Schwestern Canversen wurden eine um die andere verhärt. Jede mußte nachher für das Klaster niederschreiben, was sie gefragt warden war und geantwartet hatte. Jede wurde gefragt, ab Christus für Alle gestarben sey, was ohne Ausnahme bejaht wurde; sodann, ob man der Gnade widerstehen könne. Alle versicherten, daß sie dieß aus eigener Erfahrung wüßten. — Aber sind Gottes Gebate unerfüllbar? Nein! antworteten Alle; sie sind sagar leicht für den, welcher Gatt liebt, fügten einige bei. „An der Gnade fehlt es nicht, sondern an uns." Beichte und Cammunian war ein Hauptpunkt des Verhörs. Es wurde außer den Festen regelmäßig an den Sonntagen und Dannerstagen communicirt, und immer wurden Einige dazu bestimmt. Die gewöhnlichen, auch schweren Anliegen trug man den Müttern des Hauses var; sie vermittelten Versöhnung und Abbitte wegen kleiner Streitigkeiten, ehe die betreffenden Schwestern communicirten. Damit die eigentliche Beichte nicht zu einer tadten Gewohnheit würde, war man nicht gehalten, var jeder Cammunian zu beichten, sondern nur alle vierzehn Tage. Täglich prüfte man sich zweimal selbst und bat Gatt um Verzeihung. Seine sündigen Handlungen bekannte man alle acht Tage unter den versammelten Schwestern im Capitel. Man klagte sich nicht unter einander an, sondern Jede sich selbst. Als die gewähnliche Lektüre geben die Nannen an: das Evangelium, die Nachfolge Christi, Schriften van Franz van Sales, von St. Bernhard, die Briefe St. Cyran's, das Leben Augustin's. Was die Visitatoren am meisten befremdete, war die allgemeine Zufriedenheit; die Seligkeit, welche sie bei ihrer Aufnahme empfunden hatten, leuchtete noch auf dem Angesicht. „Sie haben hier das wahre Geheimniß gefunden, Jungfrauen zu erziehen; sie sind alle zufrieden, frei, affen", heißt es, „auch nicht Eine ist mißvergnügt, Jeder ist die Freude auf's Angesicht geschrieben. Das finden wir in anderen Häusern nicht; wenn da eine Jungfrau kaum Prafessin ist, sa ist sie schan voll Mißmuth." Als der Generalvikar am 30. Aug. 1661 die Visitatian schloß, erklärte er, daß er sie unschuldig an Allem erfunden habe, dessen man sie beschuldigt hätte. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß in Port-Royal in Paris 60 Chorprofessen, 5 Novizen des Chars, 13 Converfen waren, in Part-Rayal auf dem Lande außer der Priarin 29 Charprafessen, Eine Navize, 13 Canversen. — Noch während der Visitatian wurde eine neuntägige Feier zu Ehren Petri in den Ketten und seiner Befreiung begangen, um Gott zu bitten, daß er ihnen ihre Töchter, die geraubten Postulantinnen und Zöglinge wiedergebe, welche sich in der Welt als Gefangene ansahen. Agnes berief sich besonders auf das sa günstige Resultat der Visitatian und auf das königliche Wort, daß Jenes nur eine varübergehende Maßregel sey. Sie wandte sich an Le Tellier, allein die Antwart war, der König walle die vollständige Wiedereinsetzung Part-Rayals auf eine andere Zeit verschaben wissen — man wallte zuvar die Nannen zur Unterschrift des Formulars zwingen, das die Klerusversammlung am 17. März 1657 aufgesetzt hatte, um damit der päbstlichen Bulle vom 31. Mai

1653 in Frankreich allgemeine Geltung zu verschaffen. Nachdem der König diesem Beschlusse 1661 die Bestätigung gegeben hatte, sollten die Unterschriften eingefordert werden. Die Häupter der Jansenisten verbargen sich, weil sie die größte Gefahr liefen. Die Nonnen von Port-Royal unterschrieben zwar das Formular nach vielen Bedenken und Thränen, aber mit folgendem Zusatz: „Wir, Aebtissin, Priorin und Nonnen der beiden Klöster Port-Royal de Paris und des Champs, im Capitel versammelt, um der Ordonnanz der Generalvicare des Cardinal Retz vom letzten Oktober nachzukommen; in Betracht der Unwissenheit, worin wir über alle Dinge stehen, welche über unseren Beruf und unser Geschlecht sind, ist Alles, was wir thun können, daß wir von der Reinheit unseres Glaubens Zeugniß ablegen. Und so erklären wir freiwillig durch unsere Unterschrift, daß wir, in der tiefsten Ehrfurcht unserem heiligen Vater, dem Pabste, unterworfen, — indem wir nichts so kostbares haben, als unseren Glauben, — ehrlich und von Herzen Alles annehmen, was S. H. der Pabst Innocenz X. entschieden hat, und verwerfen alle Irrthümer, die als dawiderlaufend erklärt sind.“ Umsonst waren alle Drohungen und Einschüchterungen, mit denen unbedingte Unterschrift von den Nonnen gefordert wurde; am 30. Juni 1662 erließen die sieben Großvikare das Mandement, worin dieselbe abermals mit drohender Sprache verlangt ward. Es wurde den Nonnen bei Zeiten mitgetheilt, allein sie appellirten als gegen incompetente Richter. Diese Appellation hatte indeß nur Erfolg, weil es dem König darum zu thun war, durch Hemmung der Verfolgung gegen die Jansenisten dem Pabst wehe zu thun und ihn zu einem demüthigen Vertrage zu spornen, dessen Preis zum Theil Port-Royal wäre. Dieses konnte auch diesem Kloster nicht entgehen; daher suchte man sich durch Gebete, Kasteiungen und außerordentliche Gutthaten an Armen auf den drohenden Angriff vorzubereiten. Im Juni 1663 gab die Mutter Agnes den Schwestern eine Anleitung, wie sich die Gemeinde zu benehmen habe, wenn ihr die Häupter geraubt würden, wie man ohne Rumor sein Recht behaupten und stillschweigend selbst gegen das protestiren solle, was man auf Befehl der vorgesetzten Eindringlinge thue. Mittlerweile kam eine Versöhnung zwischen König und Pabst zu Stande, Perefixe wurde am 10. April 1664 von Rom als Erzbischof bestätigt und betrachtete es nun als eine Ehrensache, Port-Royal zur unbedingten Unterschrift zu vermögen. Als die Nonnen nicht einwilligten, legte er ihnen als Buße für ihren bisherigen Ungehorsam auf, daß sie während der noch übrigen Bedenkzeit von drei Wochen täglich das Veni creator singen und die Personen, die er ihnen senden werde, besonders Chamillard und ihre Gründe geduldig anhören sollten. Die zur Bearbeitung der Nonnen aufgestellten Geistlichen versuchten dieselben zuerst von der Pflicht der Unterwürfigkeit zu überzeugen, bald aber nur noch irgend eine ostensible Unterschrift ihnen abzuringen. Allein die Nonnen widerstanden beherzt allen Auswegen zweideutiger Formulare; sie erklärten feierlich, daß sie auch nicht die entgegengesetzte Meinung haben, nämlich daß die verdammte Lehre sich nicht in Jansen's Augustin finde, sondern daß sie völlig unwissend darüber seyen. Beinahe Alle unterschrieben die Erklärung: „Ich verspreche eine aufrichtige Unterwerfung und Ueberzeugung für den Glauben, und in Betreff des Faktums in der unserer Verfassung und unserem Stande entsprechenden Ehrerbietung und Stillschweigen zu verbleiben.“ Umsonst versuchte Champagne den Erzbischof zur Annahme dieser Erklärung zu bewegen. Die Nonnen bestellten ihr Haus und legten Appellation bei den Gerichten auf Erden und bei den Heiligen des Himmels ein; sie erklärten zum Voraus alle Gewalt, die man an dem Kloster, seinen Personen, Rechten und Gütern üben würde, für null und nichtig und stellten für einen Sachwalter Vollmacht aus. Schon war ihnen der Genuß des heiligen Abendmahls vorläufig vorenthalten, zum Zeichen, wessen sie gewärtig seyn müßten. Am 21. August versammelte der Erzbischof die Klostergemeinde im Sprechzimmer und ermahnte sie noch einmal zum Gehorsam. Aller Verkehr mit Außen ward jetzt den Nonnen untersagt. Fünf Tage nachher versammelte der Erzbischof die Klostergemeinde im Capitel und erklärte ihr, daß er nun die äußersten Mittel anwenden müsse, da sie es auch auf's

Aeußerste getrieben hätten. Sofort wurden 12 Nonnen verlesen, welche in andere Klöster zu folgen hätten. Unter ihnen war Agnes; sie wurden alsbald abgeführt. Statt ihrer erschien die Mutter Eugenie mit fünf Nonnen aus dem unter der Leitung der Jesuiten stehenden Kloster St. Maria zur Heimsuchung; Eugenie ward als Vorsteherin eingesetzt. Die Nonnen von Port-Royal blieben mit wenigen Ausnahmen standhaft und wurden endlich zu ihrer Schwestergemeinde auf dem Lande abgeführt. Hier waren jetzt 60 Nonnen vom Chor und 12 Converſen beisammen, während 9 Nonnen des Chors, welche unterschrieben hatten, und 7 Converſen die Klostergemeinde in Paris bildeten. Im ländlichen Kloster erschien der Erzbischof den 6. September, erklärte die Nonnen für Ungehorsame und Rebellinnen, für unwürdig der Sakramente, der aktiven und passiven Stimme beraubt, unfähig irgend eine Gemeinschaft zu bilden, Novizen aufzunehmen, die Eigenschaft der Aebtissin, der Priorin anzunehmen, endlich verbot er ihnen, das Officium zu singen oder zu sprechen, bei Strafe der Excommunication ipso facto. So blieb ihnen denn kein gemeinschaftlicher Gottesdienst mehr übrig, als daß sie die stumme Sprache der sichtbaren gottesdienstlichen Gebräuche im Kloster gemeinschaftlich redeten und feierten. Von dieser Stunde an verstummten die Kirchenglocken. Dagegen ließ der Erzbischof durch die zehn stimmfähigen Nonnen in Paris den 16. Novbr. 1665 eine Aebtissinwahl vornehmen, welche auf Dorothea fiel, worauf sich die Nonnen vom Orden der Heimsuchung Mariä entfernten. Die Blokade des Klosters dauerte bis zum Anfang des J. 1669, ohne daß sie die Nonnen zu einer anderen Gesinnung gebracht hätte. Unterdessen hatte der Tod Alexander's (1667) dem Streite eine erträglichere Gestalt gegeben. Der etwas milder denkende Pabst Clemens IX. bewirkte 1668 durch Gestattung einer scheinbaren Zweideutigkeit bei der Unterschrift, daß die meisten Mitglieder der jansenistischen Partei jetzt allenfalls unterzeichnen zu dürfen glaubten und unterzeichneten. So auch am 14. Februar 1669 die Nonnen von Port-Royal. Den Tag darauf sandte der Erzbischof den Nonnen den Frieden durch seinen Großvikar. Die Wachmannschaft, welche Port-Royal bisher abgesperrt hatte, zog ab. Aber trotzdem war die Sache der Nonnen noch nicht zum Frieden gekommen; die abgefallenen und die treu gebliebenen Nonnen stehen als getrennte Gesellschaften neben einander, an der Spitze jeder eine Aebtissin, welche behauptet, sie habe das Recht auf alle Personen und Güter von Port-Royal. Der Streit wurde damit geschlichtet, daß beide von nun an als besondere, selbständige Klöster bestehen sollten, das in Paris mit einer vom König lebenslänglich zu ernennenden Aebtissin, während Port-Royal des Champs die alten Ordnungen und insbesondere die eigene Wahl seiner Aebtissin auf drei Jahre behauptete. Obgleich im letzteren Kloster etwa siebenmal so viele Nonnen waren als in Paris abgefallene, obgleich das Klostervermögen großentheils von den Arnauld herkam, die Abgefallenen zum Theil ohne alle Mitgift aufgenommen worden waren, sollte die große Majorität nur zwei Drittheile der Einkünfte und das Kloster auf dem Lande, die abtrünnige Minorität, welche sich seitdem allerdings durch Novizen vermehrt hatte, ein Drittheil und das viel werthvollere Klostergebäude in Paris erhalten! Beide Theile protestirten gegen diese Theilung.

Durch diesen Frieden war das Rochelle des Jansenismus äußerlich und innerlich untergraben. Die rechtliche Stellung war eine durchaus unsichere; die Erlaubniß, durch Novizen sich selbst zu ergänzen, durch Erziehung der Jugend auf das Leben außerhalb des Klosters zu wirken und ehrenfeste Familien mit sich zu verbinden, war mit dem Kirchenfrieden noch nicht eingeräumt. Der Kampf hatte das Stillschweigen gebrochen, weil die Ruhe zerstört, Bitterkeit war in viele Herzen ausgegossen. Wie der Kampf, so hatte die Art des Friedensschlusses Port-Royal viele Feinde erweckt, die nie ihren Groll vergaßen. Noch schlimmer war, daß die Glieder des treu gebliebenen Theils, besonders über die Friedensmittel unter sich selbst uneinig geworden waren. Ja, Port-Royal hatte sich von sich selbst, von seinen Grundlagen losgemacht. Mit dem Aufgeben der Prädestination, der streng augustinischen Lehre verlor alles Thun und Lassen der

Theologen von Port-Royal den theologischen Halt und sie wurden in oft nichts sagende Unterscheidungen verwickelt. — Unterdessen waren die meisten der alten Einsiedler wieder in die nächste Nähe von Port-Royal zurückgekehrt. Es war Raum genug; der Tod hatte aufgeräumt. Arnauld, welcher seit Dec. 1656 von den Nonnen getrennt war, kam am 2. März 1669 und las am folgenden Morgen wieder seine erste Messe. Auch wurden wieder junge Mädchen mit Billigung des Erzbischofs den Nonnen zur Erziehung übergeben und die Mutter Sta. Magdalena du Fargis einstimmig zur Aebtissin gewählt. Arnauld, Sacy und Ste. Marthe feierten jetzt wieder bei den großen Festlichkeiten die Messe; Ste. Marthe war von 1669 bis 1679 meistens wieder in seinem Beichtvatersberufe gegenwärtig. Bourgeois, ein vertriebener Doctor der Sorbonne, kehrte auch nach Port-Royal zurück. Auch er hörte die Beichte der Nonnen und besonders der Dienstboten; Borel, früher Lehrer an den Schulen, beichtete die Jungfrauen, welche ohne Gelübde hier wohnten. Unter den berühmtesten Männern, welche jetzt zu Port-Royal gehören, sind zu nennen: Tillemont (s. d. Art.), der sich 1670 zwischen Port-Royal und Chevreuse ansiedelte, und der Marquis von Sevigné. Unter denen, welche nunmehr P.-R. als Freunde besuchten, wird nun auch wieder ein Schüler, dann Gegner, zuletzt Freund und Apologet von Port-Royal genannt, der berühmte Racine. Bis zum Jahre 1679 hatten die Jansenisten, wenn auch immer als die gedrückte Partei, im Ganzen Ruhe. In diesem Jahre gab Pabst Innocenz XI., dessen strengere Grundsätze ihn die Polemik gegen die Jesuiten mit den Jansenisten theilen ließen, selbst eine Bulle heraus, worin er 65 Propositiones laxorum moralistarum und nun eben meistens die anrüchigen jesuitischen verdammte. Im gleichen Jahre flüchtete der seiner Beschützerin, der Herzogin von Longueville, beraubte Nicole über Mons nach Brüssel, wo ihn bald die Nachricht ereilte, daß auch Arnauld entflohen sey. Letzterer war auf's Aeußerste gebracht. Man kann ihm an, er solle öffentlich erklären, daß er an dem Widerstande gegen die Regale keinen Antheil habe. Er sah sich von Spionen des Erzbischofs umgeben, seine Verwandten wagten nicht mehr, zu ihm zu kommen, seine Correspondenz ward verdächtigt und erbrochen, es wurde ihm angekündigt, er solle das Kirchspiel St. Jacques verlassen. Während Nicole bald wieder in die Heimath zurückkehren konnte, aber sein guter Name von den Wüthenden in der Partei selbst in den Koth getreten wurde, hatte Arnauld die Erlaubniß zur Rückkehr beharrlich abgelehnt, indem er erklärte, er könnte seinen Freunden nicht unter das Gesicht treten, so lange noch einige von ihnen um seinetwillen gefangen lägen. Er starb in der Verbannung am 8. August 1694; sein Herz wurde seinem Wunsche gemäß nach Port-Royal des Champs gebracht. Hier war am 17. Mai 1679 der Erzbischof plötzlich erschienen und hatte erklärt, es sey der Wille des Königs, daß man keine Jungfrauen mehr als Nonnen annehme, bis die Professen des Chors auf funfzig heruntergekommen seyen. Daher sollten alle Postulantinnen im Noviziat entlassen, auch alle Mädchen, welche großentheils von den vornehmsten Familien ihnen zur Erziehung anvertraut waren, bis auf Weiteres entfernt werden. Mit Anfang Juni 1679 zogen demgemäß 41 Kostgängerinnen, 13 Postulantinnen des Chors, 16 Geistliche und Laien ab; zurück blieben die 20 Conversen und 12 Postulantinnen-Conversen, mit den Mägden 111 Personen. Auch der Tod lichtete auf's Neue die Reihen der Unterdrückten; am 4. Januar 1684 verschied Sacy, dessen Leben ein Leben des Gebets um den Segen Gottes und der bewunderungswürdigsten Geduld war, um die zaudernden Seelen zu tragen; am 29. Januar 1684 starb Angelica von St. Johann. An ihre Statt wurde du Fargis, die bisherige Priorin, gewählt. Diese ernannte zur Priorin Agnes von Sta. Thekla Racine. Binnen der nächsten zwanzig Jahre bietet uns die Geschichte unseres Klosters nur ein Grab um das andere dar, Nachklänge und Schatten früherer, jugendlich kräftiger Bestrebungen und Vorboten der letzten Unterdrückung. Der König blieb lange Jahre seinem Entschlusse getreu, das Kloster aussterben zu lassen ohne einen offenbaren Gewaltstreich; als die Zahl der Professen auf funfzig herabgesunken war, erinnerte man, natürlich umsonst, den Erzbischof an das frühere Versprechen, daß nur

bis dahin die Aufnahme der Novizen verboten seyn sollte. Später wurde den Nonnen, welche, alle betagt, nicht einmal den Pflichten des Chorgesangs mehr genügen konnten, vom Erzbischof vergönnt, einige Novizen unter dem Namen „Schwestern mit weißem Schleier" anzunehmen, was aber nur Anlaß zu beständigen Verläumdungen bei dem Könige gab. Die Mutter du Fargis verlangte um ihrer Kränklichkeit willen die Würde der Aebtissin niederzulegen; ihr folgte als Aebtissin die Priorin, Racine's Schwester. Du Fargis starb den 3. Juni 1691; den 8. Januar 1700 starb die letzte Arnauld im Port-Royal, Maria Angelica von Sta. Therese.

Seit Innocenz XI. gestorben war, blieb von Rom vollends keine Hülfe mehr zu erwarten. Schon Alexander VIII. hatte (1690) 31 Moralsätze, meist jansenistischer Farbe, verdammt. Innocenz XII. erklärte 1694, daß er die fünf Sätze sensu obvio verdammt wissen wolle; da er sich nicht ausdrücklich des Ausdruckes „im Sinne Jansen's" bediente, deuteten und drehten es die Jansenisten zu ihren Gunsten. Allein das Breve vom 24. Novbr. 1696 verdammte die fünf Sätze bestimmt im Sinne Jansen's. Altersmüde, seiner edelsten Glieder beraubt, trat Port-Royal das 18. Jahrhundert an. Um alle Spuren des Jansenismus auszurotten, fing die jesuitische Partei an, zu behaupten, es sey nicht genug, das Formular zu unterschreiben, man müsse auch glauben, daß der Pabst und die Kirche sich selbst in einer Thatsache nicht irren könnten. Clemens XI. kam ihr sogar durch eine Bulle Vineam Domini (1705) zu Hülfe, in welcher er ebenfalls darauf drang, man müsse durchaus glauben, daß Jansenius jene Sätze in einem ketzerischen Sinne gelehrt habe, und so war der Friede von Clemens IX. völlig gestört. Auch diese Bulle sollte von den Nonnen zu Port-Royal unterschrieben werden. Sie weigerten sich dessen, überzeugt, daß sie keine Zustimmung dazu abgeben könnten, ohne sich mit ihren verstorbenen Müttern zu entzweien und die christliche Offenherzigkeit und Wahrhaftigkeit zu verläugnen, wofür jene so viel gelitten hätten. Der König verbot nun zunächst alle und jede Aufnahme von Novizen; da alle hochbetagt waren, hoffte man, sie bald aussterben zu sehen. Und wirklich starben in ganz kurzer Zeit nach einander die Unterpriorin und die Aebtissin (1706). Diese, die letzte Aebtissin von Port-Royal, Elisabeth von Sta. Anna Boulard, schrieb noch in ihrer letzten Krankheit an eine Freundin: „Mir ist, als wäre ich ein Soldat, welcher im Felde gestanden hat und immer wieder sich dahin zurücksehnt, ob es ihm gleich dort sehr hart ergangen ist; denn schon der Gedanke, daß ich noch für die Wahrheit leiden werde, erfüllt mich mit Freuden." An diese beiden Todesfälle vom 14. und 20. April reihten sich am 21. u. 26. desselben Monats der Tod der Priorin und der Martha des Hauses, der Kellermeisterin. Die Aebtissin und die Priorin starben binnen 24 Stunden. Die Priorin hatte sterbend Anastasie Dumesnil zur Nachfolgerin ernannt; die Erlaubniß zur Wahl der Aebtissin schlug der Erzbischof ab. Unterdessen war an die Spitze des jungen Port-Royal gegen das alte die Priorin Morelle getreten, eine der während der Verfolgung vor 40 Jahren abgefallenen Schwestern. Dadurch wurde die Bitterkeit noch gesteigert; man gab sich gegenseitig den Namen Schismatiker, neues Samaria. Die Pariser stellten vor, daß sie nun offenbar im Nachtheil seyen, da sie nur ein Drittel des Guts erhalten hätten; während ihre Klosterschaft durch Aufnahme sich vermehrt habe, sey die auf dem Lande kaum noch die Hälfte; man solle ihnen daher das ganze Gut geben, sie wollen für die alten Nonnen sorgen. Umsonst waren die Nonnen des alten Klosters entschlossen, alle gerichtlichen Instanzen zu durchlaufen; die Sache wurde von Anfang an aus königlicher Machtvollkommenheit geführt. Der Stand der Bewohner und des Einkommens beider Häuser wurde aufgenommen. Das alte Kloster wurde genöthigt, einen Theil seiner alten Dienstboten zu entlassen, obgleich die meisten Nonnen wegen Altersschwäche und Krankheit gehegt und gelegt werden mußten. Den 16. Februar 1707 befahl der Staatsrath vorläufig, daß jährlich an das in Folge schlechter Oekonomie zerrüttete Pariser Kloster 6000 Liv. bezahlt werden sollten. Als die Nonnen des alten Klosters sich weigerten, das erste Quartal dieser Summe zu bezahlen, verkaufte man ihnen ihre Schafheerde, die Früchte

auf dem Felde, das Holz im Walde. Endlich bat der König den Pabst um eine Bulle, worin die Unabhängigkeit des alten Port-Royal aufgehoben und die Vereinigung unter die Pariser Aebtissin ausgesprochen wäre. Der Pabst war froh, den Schein zu retten, als wäre die Sache von ihm entschieden worden; er setzte den Unterhändler der Nonnen in die Engelsburg und übertrug an Noailles die Vollmacht, als päbstlicher Bevollmächtigter in der Sache weiter zu verfahren. Als solcher benutzte dieser die Zeit bis zum Erscheinen der Bulle fleißig. Damit alle Appellationen abgeschnitten würden, wurden den Nonnen alle Rechte einer Corporation, aktive und passive Stimmen abgesprochen, und sie, selbst für den Sterbefall, für widerspenstig, der Sakramente für unwürdig erklärt. Als sie dennoch am Altar erschienen, wurde nur der Priorin aus Ueberraschung das Abendmahl ertheilt, den Anderen verweigert. Endlich kam das Breve der Vereinigung beider Häuser unter die Aebtissin des Pariser Klosters. Aber der König zumal fand die Bedingungen viel zu nachsichtig. Der Pabst machte in seinem Breve den Nonnen keinen Vorwurf der Ketzerei oder Unbotmäßigkeit; sie sollten zusammen belassen, zwar ihre Güter an das Pariser Haus gegeben werden, aber dieses sollte für ihre Erhaltung eine bestimmte Summe jährlich bezahlen. So hatte der Pabst mehr den Schiedsrichter gemacht; das Gehässige fiel um so mehr auf den König, als die Bulle „auf Bitten des Königs gegeben" genannt wurde. Den 16. Mai 1708 wurde im Rothe des Königs beschlossen, die Bulle an den Pabst zurückgehen zu lassen, mit dem Gesuch, sie zu corrigiren. Die Bulle kam im September mit dem Datum vom 27. März corrigirt zurück. Den Nonnen wird darin hartnäckige Anhänglichkeit an die Ketzerei des Jansenismus und der Versuch, sie zu hegen, Verachtung der päbstlichen und der königlichen Auctorität zugeschrieben. Die Abtei Port-Royal des Champs wird ganz aufgehoben, alle Güter dem Kloster in Paris geschenkt. Wie viel für ihren Unterhalt ausgeworfen werden sollte, blieb dem Erzbischof, an den die Bulle gerichtet war, anheim gestellt. Der wesentlichste Beisatz aber war: „Damit das Recht, worin der Irrthum ein so verderbliches Wachsthum genommen hat, ganz umgestürzt und entwurzelt werde, so können die Nonnen, welche derzeit in P.-R. d. Ch. sind, zu der Zeit und auf die Weise, welche Sie in Ihrem Erachten und Gewissen passend finden werden, in andere geistliche Häuser oder Klöster auch außer Ihrer Diöcese versetzt werden." Der König ließ am 14. November 1708 die nöthigen lettres patentes ausstellen; die Urkunde wurde sofort nach Port-Royal de Paris gesandt, wo man in der Freude eine Heiligengeistmesse las. Dem Erzbischof war es unangenehm, als päbstlicher Commissär zu handeln, und noch einmal versuchte er im April 1709, drei Nonnen zu gewinnen, aber diese blieben standhaft. Den 11. Juli 1709 erklärte auch der Erzbischof durch ein Dekret die Abtei Port Royal des Champs für aufgehoben. Auch das Parlament hatte im Mai, auf die zum Theil verfälschten Angaben des Pariser Hauses hin, diesen das Recht auf alle Güter zugesprochen. Den 1. Okt. reiste die Aebtissin des Pariser Hauses nach dem des Champs, um den Akt der Besitznahme vorzunehmen, was sie auch that, obgleich man sich weigerte, sie anzuerkennen und in die Clausur einzulassen. Die Aebtissin reichte nun ihre Klage gegen „den Haufen von Rebellinnen" ein. Der König bestätigte am 26. Okt. in seinem Staatsrathe das Gesuch, daß diese in verschiedene Klöster zerstreut werden sollten. Die Instruktion lautete, daß ihnen hier aller Verkehr mit Außen abgeschnitten würde. So lange sie die Bulle nicht unterzeichnet hätten, sollten sie ohne Sakramente bleiben. Die Ausführung war auf den 28. Oktober 1709 festgesetzt. Ein Sturm und Ungewitter nöthigten, dieselbe auf den folgenden Tag zu verschieben. Es erschien d'Argenson, Polizeicommandant von Paris, gerüstet, jeden Widerstand zu brechen, mit einigen hundert Polizeisoldaten und mit Wagen; Abtheilungen der Schweizer- und der französischen Garden besetzten die Anhöhen; er ließ die Clausur öffnen, versammelte die Nonnen im Capitel und verlas auf dem Stuhle der Aebtissin den königlichen Befehl. Eilf Wagen sollten die 22 betagten Nonnen in verschiedene Diöcesen führen. Mit Ruhe und Würde wichen die Nonnen der Gewalt. — Der Augenblick der Uebergabe des

Klosters auf dem Land.an die Aebtissin war wie ein Signal für die Gläubiger des verschuldeten Pariser Port-Royal. Die größten Ansprüche hatten die Jesuiten zu machen, welche den Nonnen riethen, das Haus in Paris zu verkaufen und sich auf das Land zu ziehen. Allein den Nonnen war der Aufenthalt in Paris werth, und der König erließ am 22. Januar 1710 den Befehl zum Abbruch des alten Klosters. Erst am Schlusse des Jahres 1711, nachdem alle Materialien vom Abbruche des Klosters weggeräumt waren, legte man Hand an die Ausgrabung aller Leichen in der Kirche, im Kloster, im Capitel, in den Gottesäckern mit barbarischer Rohheit. Die Kirche wurde mit Mühe zum Abbruch verkauft; die Linien, welche das Kreuz der Kirche bildete, sind jetzt mit Pappelbäumen bepflanzt. Am 18. März 1716 starb die Priorin des aufgehobenen Port-Royal in Blois, ungebeugt und ohne Sakramente. Umsonst hatte der Bischof sie selbst auf den Knien gebeten, sie möchte das Formular unterschreiben. Nicht so fest blieb der größte Theil der Uebrigen; Manche widerriefen ihre Unterschrift hernach. — Schließen wir diesen Artikel mit den Worten des geistreichen Geschichtsschreibers von Port-Royal, H. Reuchlin, aus dessen Werke derselbe oft wörtlich entlehnt ist: „So ständen wir nach mehr als hundertjährigem Kampfe auf Trümmern, die dem Erdboden gleich sind, vor Gräbern, aber nicht einmal Todte sind mehr darin, nicht einmal ein einfacher Grabstein bezeichnet das Ende und Ziel unseres Laufes. Ist das der ganze Gewinn all dieses Hoffens und Ringens, dieses Betens und Leidens? Ist es Alles umsonst gewesen, haben alle diese Männer und Jungfrauen auf einen Schatten gehofft, im Gebet und Schmerze nur mit einem Schatten gerungen? Das Ziel, nach dem sie rangn, liegt nicht am Ende; am deutlichsten steht es da am Anfang, als ihnen das erneute Alterthum der christlichen Kirche vor die dadurch wiedergeborene Seele trat. Nicht nur die Lehre, wie die Reformatoren zunächst und unmittelbar anstrebten, wollten sie reformiren; auch das ganze Leben und den ganzen Reichthum der ersten Jahrhunderte wollten sie an sich reißen und wieder in sich lebendig machen und dadurch die Welt überwinden, und die Kirche wiedergebären. Aber die Tage der Einsiedler der ägyptischen Wüste, die Tage Augustin's sind nur in Gott lebendig und gegenwärtig, der Mensch kann mit keinem Gebet und mit keiner Kunst, mit keiner Kraft kann er die Todten wieder wandeln machen. Die Lebendigen, das Leben dürfen wir nicht bei den Todten suchen. Diese Lehre hat Port-Royal für uns theuer erkauft." —

Vgl. Fontaine, Mém. p. s. à l'hist. de Portroyal. Col. 1738. 2 Voll. 12. — Th. de Fosse, Mém. etc. Col. 1739. — Vies des relig. de Portroyal etc. Utr. 1750. 4 Voll. — J. Racine, Hist. de Portroyal. Par. 1767. 2 Voll. — Nouv. Hist. de Portroyal. Par. 1786. 4 Voll.; vorzüglich H. Reuchlin, Gesch. v. P.-R. 2 Bde. Hamb. 1839—44.; Sainte-Beuve, Port-Royal. 2 Voll. Par. 1840—42. Pressel.

Portiuncula-Ablaß wird der Ablaß genannt, den Pabst Honorius III. im Jahre 1223 dem Franziskanerorden für alle diejenigen ertheilte, welche am 2. August, dem Einweihungstage der Kirche zu Portiuncula, in eben dieser Kirche ihre Andacht verrichten würden. Diese der Jungfrau Maria und den Engeln geweihte Kirche war von den Benediktinern, deren Besitzthum sie gewesen, den Franziskanern in der frühesten Zeit der Entstehung ihres Ordens überlassen worden. Bei derselben befand sich eine kleine Wohnung, in der sich Franz von Assisi mit seinen Ordensbrüdern niederließ, so daß diese Stätte das erste Franziskanerkloster, und als solches die Mutter vieler Hundert Klöster dieses Ordens wurde. Die Franziskaner erzählen, daß dem einst hier in seiner Zelle betenden Franziskus ein Engel erschienen sey, der ihn aufgefordert, in jener Kirche, in welcher Christus, die Jungfrau Maria und eine Schaar von Engeln ihn erwarteten, zu kommen. Diesem Rufe folgend, habe er daselbst eine Unterredung mit dem Herrn gehabt, der ihm erlaubt, zum Besten der Menschheit eine Gnade sich zu erbitten. Franziskus habe den Portiuncula-Ablaß erbeten und erhalten. Dem Pabste Honorius III., der zuerst die Bestätigung dieses Ablasses aussprach, folgten darin mehrere Päbste. Diese erweiterten denselben allmählich noch dahin, daß er auch in einem Ju-

beljahre, wo alle anderen Ablässe ruhten, ausgetheilt und für diejenigen, welche am 2. August verhindert seyen, in die Portiuncula-Kirche zu kommen, auf einen bequemen Tag verlegt werden dürfe. Den Franziskanern selbst wurde überdieß der Empfang dieses Ablasses, auch wenn sie in ihren Klöstern blieben und die Portiuncula-Kirche nicht besuchten, gestattet. Nach der Behauptung der Ordensbrüder soll Pabst Paul III. ihn sogar auf alle Tage des Jahres ausgedehnt haben; gewiß wenigstens ist, daß Pabst Innocenz XI. durch eine Bulle vom Jahre 1687 die Anwendung des Portiuncula-Ablasses auch auf Verstorbene erlaubte. In Kärnthen beredeten im 17. Jahrhundert die Franziskaner das Volk, daß es, so oft es wolle, diesen Ablaß in ihrer Kirche holen könne, und blieben, trotz einer im Jahre 1700 von dem Bischof zu Laibach bei dem Pabste deshalb angestellten Klage, bei ihrer Gewohnheit. — Ein Portiuncula-Fest wird an den Orten, in welchen der Franziskaner-Orden noch sein Bestehen hat, von diesem am 2. August auf das Feierlichste begangen.

Vgl. Cyprian d. Jüngeren (J. Danzer), kritische Geschichte des Portiuncula-Ablasses. 1794. — F. M. Grauwel, Hist. crit. sacr. indulgentiae b. Mariae Angelorum, vulgo de Portiuncula. Antv. 1726. — Schröckh, Th. XXVII. S. 413. 418. 431. und Th. XXVIII. S. 159. L. Heller.

Portugal. Der unhistorischen Sage nach ist die christliche Kirche in Lusitanien von dem Apostel Jakobus dem Aelteren gegründet, dessen Schüler Pedro de Rates im Jahre 37 n. Chr. Geb. erster Bischof von Braga gewesen seyn soll. In der That scheint aber das Christenthum von Afrika aus nach der pyrenäischen Halbinsel gekommen zu seyn, denn in der Provinz Baetica findet man die Christen am frühesten (vgl. Conni de antiquitate ecclesiae Hispanae. Romae 1741). Die kirchliche Eintheilung schloß sich schon früh der des Staates an, schon im 4. Jahrhundert übten die Bischöfe der Hauptstädte die Rechte der Metropolitane aus. Der Sitz der lusitanischen Metropoliten war Braga. Die rechtgläubigen Christen in Lusitanien schlossen sich schon früh dem römischen Bischof an, Rom schien die sicherste Quelle für die apostolische Ueberlieferung, und man bedurfte der Hülfe des römischen Bischofs gegen Priscillianisten und Arianer. Diese letzteren bildeten unter den Westgothen bis zum Jahre 633 die herrschende Partei. Schon früh, seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, übertrug der römische Bischof einzelnen spanischen Metropoliten das Vicariat. Die Bischöfe wurden auch unter den Westgothen vom Volke gewählt; erst seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts verliert sich der Einfluß der Gemeinden, die Ernennung der Bischöfe geht auf den König über. Die Zahl der Kirchen war in Portugal bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts nur gering, man zählte ungefähr 70 Kirchen. Später wurden sehr viele Kirchen aber vielmehr Bethäuser von einzelnen Gutsbesitzern erbaut, sie blieben ihr Eigenthum, wurden von ihnen vererbt, verkauft und verschenkt, ja oft ernannten sie sich selbst auch zu Geistlichen dieser Kirchen. Späterhin wurden diese Kapellen durch große Schenkungen reiche und angesehene Kirchen, kamen aber fast nie aus drückender Abhängigkeit von den Patronen heraus. Ebenso wurden aus den früh sich findenden Einsiedeleien (Hermidas) Klöster, die nicht minder reich beschenkt wurden, aber auch beständig mit den Patronatsrechten zu kämpfen hatten. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts wurde die Abgabe des Zehnten an die Kirche gebräuchlich, sie war im 12. Jahrhundert allgemein üblich. Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts wurden die Geistlichen von allen königlichen und gemeinheitlichen Abgaben befreit, sie erlangten einen besondern Gerichtsstand, ja ihre Gerichte entschieden selbst über weltliche Vergehen ihrer Angehörigen. Eine große Bedeutung hatten für die christliche Kirche auf der pyrenäischen Halbinsel von früh her die Synoden, diese trugen nicht wenig zu einer festen Haltung der Kirche dem Staate und den Ungläubigen gegenüber bei. Unter der Herrschaft der Araber war der Zustand der Christen in der Regel abhängig von den Launen der einzelnen Statthalter; doch hatten sie größtentheils ihren eigenen Gerichtsstand und selbst einen obersten Beamten mit dem Titel eines Grafen. Schon der erste christliche König Portugals, Alphons I., versprach

dem Pabst im Jahre 1144 für seinen Schutz einen jährlichen Zins, ohne daß damit geradezu ein Lehnsverhältniß ausgesprochen war. Seit Portugal den Arabern von den christlichen Rittern wieder entrissen wurde, mehrten sich die Schenkungen an Kirchen und Klöstern in solcher Weise, daß ein Einschreiten des Staates dagegen nothwendig wurde. Die Streitigkeiten über die Güter der Geistlichen bilden einen Hauptbestandtheil der kirchlichen Geschichte Portugals im Mittelalter. Erst König Diniz (1279—1325) gelang es, dem Umsichgreifen des Klerus Schranken zu setzen und der Geistlichkeit Schutz gegen die vielen Erben der Patrone zu verschaffen. Diniz war es auch, der bei der Aufhebung des Tempelordens denselben in Portugal erhielt oder vielmehr in den Christusorden umwandelte. Wie unsittlich der Zustand des Klerus in Portugal im Mittelalter war, zeigen die Klagen des dritten Standes in den Cortes von Santarem 1340 und die Befehle Alphons' IV., der diesem Unwesen scharf entgegentrat. Diebstahl, Raub und Mord wird den Geistlichen vorgeworfen, sie schlachten öffentlich in Person und verkaufen Fleisch, sie sind Schenkwirthe und treiben Wucher, sie sind verheirathet, selbst mit 2 Frauen, und halten ihre Kebsweiber öffentlich. Unter König Manuel (1496) wurden die Juden in Folge der Vertreibung derselben aus Spanien auch in Portugal gezwungen, auszuwandern; ihre Kinder unter 14 Jahren wurden ihnen weggenommen und getauft. Viele Juden bekehrten sich scheinbar zum Christenthum, seitdem unterschied man zwischen alten und neuen Christen. Diese letzteren waren vielfachen Verfolgungen ausgesetzt, doch haben sich bis auf die Gegenwart Geschlechter erhalten, die heimlich Juden geblieben seyn sollen, obwohl sie sich äußerlich zum Christenthum bekennen; ja es sollen im Verborgenen Synagogen bestehen, in denen ein gemischter hebräischer und christlicher Cultus ausgeübt wird. Die Entdeckungen der Portugiesen am Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts fachten den Missionseifer der Könige an, vom Pabste wurden sie deshalb bereitwillig mit großen Vorrechten ausgerüstet. Hinneigung zur evangel. Lehre, wie in Spanien, fand sich im Zeitalter der Reformation in Portugal nicht, das Volk war in sittlicher Beziehung zu gleichgültig, die außereuropäischen Eroberungen nahmen alle Gedanken in Anspruch, die so früh eingeführte Inquisition endlich und die Jesuiten verhinderten das Auftauchen jeder abweichenden Richtung. Die Inquisition wurde durch eine Bulle Paul's III. 1536 in Portugal eingeführt, vorzugsweise gegen die neu bekehrten Judenchristen. Die Jesuiten kamen schon 1541 nach Portugal, Franz Xavier, um von hier das Christenthum nach Asien zu verpflanzen, Rodrigues, um für die Gesellschaft in Portugal selbst thätig zu seyn. Durch Jesuiten wurde von Portugal aus die katholische Kirche auch in Abyssinien und Brasilien ausgebreitet. In Portugal hatten die Jesuiten bald alle Gewalt in Händen. Als es sich frei machte von der spanischen Herrschaft, wagte der Pabst nicht, die Selbstständigkeit desselben anzuerkennen, darüber gerieth die portugiesische Kirche in Verwirrung. Der König war nahe daran, ohne auf das Ansehen des Pabstes Rücksicht zu nehmen, sich selbst zu helfen; das mißbilligte indessen die Inquisition, sie war es, welche die portugiesische Kirche in Abhängigkeit vom Pabst erhielt. Erst mit dem Regierungsantritt Pedro's II. 1667 stellte sich das freundliche Verhältniß zwischen Rom und Portugal wieder her. Unter seinem Nachfolger Johann V. wurde im J. 1716 das bisherige Erzbisthum Lissabon zu einem Patriarchat erhoben, dem jedesmaligen Inhaber desselben ward die Würde eines Cardinals beigelegt, außerdem wurden ihm viele Auszeichnungen und Vorrechte zu Theil, seine Einkünfte beliefen sich auf 100 Mill. Reis (ca. 150,000 Thlr.). Die ganze Einrichtung war hervorgegangen aus der Prunksucht Johann's V., doch hat der König durch ihn dem Pabst gegenüber eine freiere Stellung gewonnen. Ebenso verschwenderisch erwies sich Johann V. in der Erbauung des Klosters Mafra von 1716 bis 1730. Unter Joseph I. wurden die immer mehr verweltlichten Jesuiten, die dem reformatorischen Minister Pombal überall im Wege waren, sich auch schon in allen Ländern durch ihren Egoismus und ihre Herrschsucht Haß und Feindschaft zugezogen hatten, indem sie in den Mordanschlag auf den König am 3. Sept. 1758 verwickelt wurden,

durch ein königliches Edikt vom 3. Sept. 1759 des Landes verwiesen und zu Schiffe nach Italien gebracht. Die Jesuiten suchten auch von hier aus das Volk gegen die Regierungsmaßregeln einzunehmen, bis endlich die Bourbonischen Höfe im Verein mit Portugal die Aufhebung des Ordens erzwangen. Unter Clemens XIV. wurde das seit 1758 gestörte freundliche Verhältniß des Pabstes mit der portugiesischen Regierung wieder hergestellt. Unter König Joseph wurden auch zuerst die Gränzen der geistlichen und weltlichen Macht festgestellt, die Vererbung an die Kirche wurde beschränkt, mehrere Klöster wurden aufgehoben, die Aufnahme von Novizen erschwert, auch die Macht der Inquisition ward beschränkt. Unter Maria I. kehrte die Regierung auf die alten Wege zurück, die Königin und ihr Gemahl, der Infant Don Pedro, waren gänzlich von dem päbstlichen Stuhl und der Geistlichkeit abhängig. Während der Minister Pombal bei seinen Reformen auf das innere religiöse Leben nachtheilig wirkte, kehrte man jetzt vom Unglauben zum früheren Aberglauben zurück. Die Zahl der Klöster wurde vermehrt und ihre Wirksamkeit wieder erweitert, ohne daß ein Bedürfniß dazu vorhanden war. Der Gang der Begebenheiten selbst aber führte Portugal in religiöser Beziehung auf der Bahn des Ministers Pambal vorwärts. Als Portugal dauernd in die französische Revolution mit deren Folgen verwickelt wurde, verbreiteten sich auch die allgemeinen Grundsätze derselben immer mehr in Portugal. Als nach dem Sturze Napoleon's Johann VI. sein Königreich wieder in Besitz nahm, widersetzte sich der König der Wiedereinführung der Jesuiten und der Inquisition. Unter der Usurpation Don Miguel's drahte zwar noch einmal die frühere Gewalt der Hierarchie zurückzukehren, diese Gefahr ward aber durch die Eroberung Portugals von Seiten seines Bruders Dan Pedra für die Königin Maria II. beseitigt. Seitdem ist bei den vielältigen Revolutionen, die van dieser Zeit an stattgefunden haben, die Kirche schärfer vam Staate getrennt worden, ihre weltliche Macht ist beschränkt und es bedarf einer neuen Wiedergeburt derselben, damit sie wieder eine erneuernde Macht auf die Gemüther gewinne.

Die Bevölkerung Partugals beträgt nach der Zählung van 1853: 3,817,251 Seelen für das Festland und die benachbarten Inseln, die übrigen Besitzungen zählen 3,111,835 Seelen; dach sind diese Zahlen unsicher, weil nur die Feuerstellen gezählt werden. An der Spitze der Geistlichkeit steht der Patriarch von Lissabon, in Falge dieser Ernennung ist das Erzbisthum von Lissabon aufgehoben und dem Patriarchen das Capitel unterworfen. Es besteht aus einem Generalvicar, der den erzbischöflichen Titel führt, 18 Canonicis, 18 Beneficiaten und 15 Kaplänen. Der Patriarch hat an Gehalt eine Einnahme von 20,000 Thalern. Die bischöfliche Diöcese von Lissabon zählt 375 Pfarrer und 44 Caodjutoren. Zu der Erzdiöcese gehören als Suffragonbisthümer: 1) das Bisthum Leiria mit 38 Pfarrern und 4 Caodjutoren, 2) das Bisthum Lamego mit 249 Pfarrern und 5 Caodjutoren, 3) das Bisthum Guardo mit 181 Pfarrern und 6 Caodjutoren, 4) das Bisthum Castellbranco mit 76 Pfarrern und 8 Caadjutoren, 5) das Bisthum Partolegre mit 36 Pfarrern und 4 Coadjutoren. Auch gehört zu der Erzdiöcese van Lissaban das Bisthum Angra auf der zu den Azoren gehörigen Insel Terceira. Die Zahl der Geistlichen oder der Kirchspiele auf den Azoren, die eine Bevölkerung van 220,000 Seelen zählen, vermag ich nicht anzugeben; die Ausgaben der Regierung für das Bisthum sind 55,402,720 Reis (ca. 90,000 Thlr.). Zu Lissaban gehört auch das Bisthum Funchal auf den Madeira-Inseln, das bei einer Bevölkerung van 120,000 Seelen 40 Kirchspiele umfaßt. Zu dem Capitel dieses Bisthums gehören 11 Cananici, 9 Collegiatgeistliche und 14 Kapläne; die Ausgaben der Regierung für das Bisthum betragen ca. 15,000 Thlr. Auch das Bisthum Capoverde mit einer Bevölkerung von 90,000 Seelen gehört zu Lissoban. Das Bisthum wird verwaltet von einem Bischof mit 31 Dignitariern und Unterbeamten. Die Zahl der Pfarrgeistlichen ist 41. Aus Mangel an Geistlichen ist hier die Civilehe eingeführt. Auch gehören jetzt zur erzbischöflichen Diöcese von Lissaban die Bisthümer Angola und St. Thome, die früher zu Bahia gehörten. Das Bisthum Angola enthält eine Bevölkerung

von 500,000 Seelen. Als Geistliche fungiren neben dem Bischof an der Kathedralkirche 22, in den Parochien stehen 30 Geistliche. Erst in neuester Zeit fängt man an, für die geistlichen Bedürfnisse dieses Bisthums besser zu sorgen. Bis zum Jahre 1830 waren in den 36 Kirchspielen nur 8 Geistliche, 1845 erst 11. Das Bisthum St. Thome und Principe mit einer Bevölkerung von 12,000 Seelen wird verwaltet von 1 Bischof, 2 Vikaren, 3 Coadjutoren und 9 Pfarrern. Das zweite Erzbisthum ist das zu Braga, der Erzbischof führt den Titel Primas des Reichs. Zu seinem bischöflichen Sprengel gehören 1361 Pfarrer und 72 Coadjutoren. Die Ausgabe der Regierung für die Erzdiöcese betragen 40,000 Thlr. Zu der Erzdiöcese gehören als Suffraganbisthümer: 1) das Bisthum Porto mit 210 Pfarrern und 20 Coadjutoren, 2) das Bisthum Oveiro mit 72 Pfarrern und 25 Coadjutoren, 3) das Bisthum Coimbra mit 298 Pfarrern und 30 Coadjutoren, 4) das Bisthum Vizeu mit 203 Pfarrern und 20 Coadjutoren, 5) das Bisthum Pinhel mit 113 Pfarrern, 6) das Bisthum Braganza mit 203 Pfarrern und 8 Coadjutoren. Die dritte Erzdiöcese ist die von Evora. Die Ausgaben der Regierung für dieselbe betragen 15,000 Thlr.; die bischöfliche Diöcese des Erzbischofs zählt 142 Pfarrer und 15 Coadjutoren. Als Suffragane gehören dazu: 1) der Bischof von Elvas mit 37 Pfarrern und 4 Coadjutoren, 2) der Bischof von Beja mit 118 Pfarrern und 10 Coadjutoren, 3) der Bischof von Faro in Algarve mit 62 Pfarrern und 22 Coadjutoren. In den überseeischen Provinzen bildet außerdem noch Goa in Ostindien eine Erzdiöcese mit den Suffraganbisthümern Cochim, Malacca, Macao, Peking, Nanking, Cranganor und Meliapor. Die Gesammtzahl der Parochien auf dem Festlande und den benachbarten Inseln beträgt 3971, die jedoch nicht alle besetzt sind. Der Pfarrgehalt wird gewonnen theils aus dem Kirchenvermögen, theils aus den Stolgebühren — jede einfache Taufe kostet 2 Thlr., ebensoviel auch die Trauung, die einfachste Beerdigung 3 Thlr. —, theils wird sie von den Gemeinden aufgebracht. Durch den Verlust ihres Reichthums — auch der Zehnte ist aufgehoben — hat das Ansehen der Geistlichen sehr gelitten. Im J. 1834, als die Klöster aufgehoben wurden, hatte Portugal 632 Mönchs- und 118 Nonnenklöster mit etwa 18,000 Mönchen und Nonnen. In Lissabon selbst gab es 24 Mönchs- und 18 Nonnenklöster. Auch jetzt noch besteht eine Anzahl von Nonnenklöstern, deren Bewohnerinnen sich mit Unterricht beschäftigen, allein ihre Lage ist eine sehr kümmerliche.

Portugal ist nie von bedeutendem Einfluß auf die allgemeine Kirche gewesen, man möchte etwa den Missionseifer in den Zeiten der Entdeckungen und Eroberungen ausnehmen, der aber doch zum großen Theil der Gesellschaft der Jesuiten beizulegen ist. Die Portugiesen sind nie so stolz auf ihre Rechtgläubigkeit gewesen, wie die Spanier, obschon ebenso abgeschlossen gegen alle evangelischen Kirchen, deren Mitglieder sie jedoch mehr bemitleiden als hassen. Das portugiesische Volk ist auch jetzt noch seinem Glauben treuer geblieben als Spanien, der Klerus aber ist aufgeklärt. Die Geistlichen erfreuen sich nicht eben einer besondern Achtung des Volkes, daher sie außer ihrem Amte in der Regel in bürgerlicher Kleidung einhergehen. Die Bildung der Geistlichen ist sehr mangelhaft. Im Jahre 1855 waren noch nicht alle Seminarien wiederhergestellt. In den Bisthümern Aveiro, Beja, Castellobranco, Elvas und Pinhel sind niemals Seminarien gewesen, die dort zu ordinirenden Theologen wenden sich an die benachbarten Diöcesen. Der Zustand in den Seminarien soll ein sehr trauriger seyn und doch würde eine gediegene Bildung den Geistlichen in der öffentlichen Meinung sehr nützlich seyn. Der portugiesische Nationalkarakter hält viel auf äußerliche Ehrfurcht vor Allem, was sich auf die Religion bezieht; der Gottesdienst wird daher selten versäumt, die Kirchen werden an Sonntagen, noch mehr an den Festtagen fleißig besucht, vor den Heiligenbildern wird fleißig gebetet. Der Gottesdienst ist aber größtentheils nur ein äußeres Werk, das auf Seele und Herz geringen oder nur vorübergehenden Eindruck übt, die Sittlichkeit bleibt dabei auf einer niederen Stufe. In neuerer Zeit hat sich unter den höheren Ständen die Zahl derjenigen, die sich von der kirchlichen Gemeinschaft fern

halten, sehr vermehrt, auch fallen manche fromme Sitten, wie das Tischgebet, dahin. Die Festtage sind in neuester Zeit eingeschränkt, man zählt in Lissabon nur noch 14 hohe Festtage, 16 Festtage sind aufgehoben. Der Gottesdienst besteht in der Anhörung einer Messe, die aber recht schnell gelesen werden muß, die langsamen Geistlichen nennt man: Wachslichtverbraucher. Predigten werden gewöhnlich nur des Nachmittags in den Fasten gehalten, außerdem an Heiligentagen und bei besonderen Gelegenheiten. Die Kirchenmusik ist sehr weltlich. Bei den Messen an hohen Feiertagen steigen auch, je nachdem die Beiträge dazu eingegangen sind, vor den Kirchthüren Raketen auf. Das Großartige der Kirchen, die reiche Erleuchtung, die vielen Bilder, die pomphaften Gewänder der Geistlichen machen nur einen sinnlichen Eindruck, man sieht selten in Portugal eine ganze andächtige Gemeinde, nur einzelne andächtige Gesichter. Bänke sind nicht in den Kirchen, daher sitzen die Frauen mit untergeschlagenen Beinen auf dem Boden, die Männer stehen umher. Liegt ein Portugiese auf dem Todtenbette, so wird zum Priester geschickt, ihm das Sakrament zu reichen. Zieht dann der Priester in Begleitung der geistlichen Brüderschaften durch die Straßen, so kniet Alles nieder; auch die, welche im Wagen sitzen, steigen aus und knieen vor der Hostie nieder. Ereignet sich dieser Zug des Abends oder des Nachts, so werden schnell alle Fenster erleuchtet. Viele von denen, die der Procession begegnen, schließen sich dem Zuge an und gehen mit nach dem Hause des Sterbenden, auch wird hier Niemand zurückgewiesen, da Jeder am Krankenbette für das Heil der Seele betet. Ist Jemand so arm gestorben, daß er die Kosten der Beerdigung nicht bezahlen kann, so wird der Leichnam so lange ausgestellt, bis die Summe durch Almosen zusammengebracht ist. Der Tod kleiner Kinder wird nicht betrauert, weil man glaubt, daß sie unmittelbar in den Himmel kommen; Niemand kleidet sich schwarz, vielmehr empfangen die Eltern Glückwünsche, wie zu einem Feste.

Die meisten Processionen finden in den Fasten statt, man achtet sie aber jetzt wenig, zieht den Hut, kniet nieder, aber man lacht und scherzt zu gleicher Zeit, man ist neugierig, aber nicht andächtig. Dem Heiligendienst verwandt ist Zauberei und Wahrsagerei, die besonders bei dem Landvolk in Portugal sehr zu Hause sind, der Glaube an Bruxas, an Frauen, die mit dem Teufel einen Vertrag gemacht haben, ist allgemein; das Volk glaubt, daß der Teufel besonders am Johannisabend die Freiheit habe, zu gehen, wohin er wolle. Wenn man an diesem Abend ein vierblätteriges Kleeblatt in das Meßbuch eines Priesters legt, ohne daß dieser es weiß, so geht jeder Wunsch in Erfüllung, man kann dann alle Art Zauberei bewirken.

Das öffentliche Bekenntniß einer andern, als der römisch-katholischen Kirche ist in Portugal nicht gestattet, doch ist Hausandacht nicht katholischer Christen erlaubt. Ihr Versammlungssaal darf daher nicht die äußere Form einer Kirche haben. Die protestantische Kapelle in Lissabon liegt in Folge dessen in einem Hintergebäude und ist von der Straße aus nicht sichtbar. Die deutsche evangelische Gemeinde in Lissabon, jetzt aus ca. 250 Seelen bestehend, schloß sich in frühesten Zeiten dem schwedischen Gesandtschaftsprediger an; seit 1750 stand sie unter holländischem Schutz. Als dieser 1780 aufhörte, trat sie in dasselbe Verhältniß zu dem dänischen Legationsprediger. Als auch diese Verbindung sich 1810 auflöste, bestand die Gemeinde unabhängig ohne besondern Schutz, doch wurde es ihr schwer, die nöthigen Mittel aufzubringen, bis der Bartholomäus- und der Gustav-Adolph-Verein sich ihrer angenommen haben. In neuester Zeit bemüht sich die deutsche Gemeinde um den Schutz der preußischen Regierung. Auch in Porto ist eine kleine deutsche evangelische Gemeinde, aus 80 Seelen bestehend. Sie hat keinen eigenen Prediger, sondern hält sich zu der dortigen englischen Gemeinde. Eine zahlreiche englische Gemeinde mit einem eigenen Geistlichen ist in Lissabon.

Vergl.: F. W. Schubert, Handbuch der allgem. Staatenkunde. Bd. 1. Thl. 3. Königsb. 1836. — Rheinwald's Repertorium. Bd. 5. S. 123, Bd. 9. S. 71, Bd. 30. Heft 2. — Evangel. Kirchenzeitg. 1828. Nr. 7 ff. — Mor. Willkomm,

zwei Jahr in Spanien u. Portugal. Bd. 3. Dresden u. Leipzig 1847. S. 281 ff. — M. B. Lindau, portugies. Land- u. Sittenbilder; nach Will. Kingston's Lusitanian sketches. Dresden u. Leipzig 1846. 2 Bde. — Mor. Willkomm, die Halbinsel der Pyrenäen. Leipz. 1855. — Julius Freiherr von Minutoli, Portugal u. seine Colonien im J. 1854. Bd. 1. 2. Stuttgart u. Augsburg 1855. — Heinrich Schäfer, Gesch. von Portugal. Bd. 1—5, in Heeren und Ukert, Gesch. der europäischen Staaten. Hamb. 1836—1854. **Klose.**

Possevino, Antonio, Jesuit, päbstlicher Diplomat, gelehrter und fruchtbarer Schriftsteller, ward geboren zu Mantua im J. 1534. Nachdem er zu Rom studirt und eine Zeitlang Erzieher der Kinder Ferdinand's von Gonzaga, Statthalters von Mailand, gewesen, ließ er sich 1559 in den Jesuitenorden aufnehmen. Er trat sofort als eifriger Bekämpfer des Protestantismus auf, zuerst in den Thälern der Waldenser, dann in Frankreich, besonders zu Lyon und Rouen. Häufige Reisen im Interesse seines Ordens, die Herausgabe einer Reihe polemischer Schriften, das Rektorat der Jesuitencollegien zu Avignon und später zu Lyon, füllten die Zeit von 1562 bis 1577. In letzterm Jahre beauftragte ihn Gregor XIII., die Rückkehr des Königs und des Volks von Schweden zur römischen Kirche zu betreiben; er kam, dem Namen nach als kaiserlicher Gesandter, fand den Hof theilweise seinem Zwecke geneigt, vermochte indessen, trotz vieler Geschicklichkeit, den Abfall Schwedens nicht zu erlangen. Hierauf (1581) sandte ihn der Pabst als Nuntius nach Polen und Rußland, sowohl um den Frieden zwischen beiden Mächten zu vermitteln, als um die Russen zum Katholicismus zu bewegen. Bald darauf wurde er abermals nach Polen geschickt, 1586 jedoch nach Italien zurückberufen, wo er sich nach einander zu Padua, zu Bologna und zu Venedig aufhielt, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt. Er starb zu Ferrara 1611. Von seinen polemischen Schriften, deren Titel man unter Andern bei Niceron findet (deutsche Ausg., Bd. XVI. S. 302 u. f.), führen wir keine hier an; sie können nur noch Interesse haben für die spezielle Geschichte der betreffenden Zeiten und Gegenden (zunächst Frankreich und Polen), für die er sie verfaßte. Sein historisches Werk: Moscovia, sive de rebus moscoviticis et acta in conventu legatorum regis Poloniae et magni duois Moscoviae, Wilna 1586, 8., ist wichtig, indem es die umständliche Erzählung dessen enthält, was er als Nuntius in Rußland und Polen gewirkt. Eine Art Anleitung über die beste Art, die verschiedenen Wissenschaften zu studiren: Bibliotheca selecta de ratione studiorum, Rom 1593, 2 Bde. Fol., ist mit viel unnöthigem Beiwerk überladen und überhaupt von geringem Belang. Das vorzüglichste und auch jetzt noch, seiner Mängel und Irrthümer ungeachtet, brauchbarste Werk Possevino's ist sein Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti, eorum interpretes, synodos et patres etc., Venedig 1603—1606, 3 Bde. Fol., eine mit vielem Fleiß, obschon nicht mit gehöriger Kritik gemachte Zusammenstellung der Quellen sämmtlicher Theile der Theologie.

C. Schmidt.

Possidius (auch Possidonius), Bischof von Calama in Numidien, ein Schüler des Augustinus und während beinahe 40 Jahre sein Hausgenosse und Mitarbeiter, ein eifriger Gegner der Donatisten, welcher der Collatio cum Donatistis zu Karthago im J. 411 und der Synode zu Mileve im J. 416 beiwohnte, war der Erste, der (um das Jahr 432) eine Lebensbeschreibung seines Lehrers und Freundes Augustinus schrieb. Diese Schrift, als von einem Zeitgenossen verfaßt, ist sehr schätzenswerth. Zwar übergeht sie fast gänzlich die Schicksale des Augustinus bis zu seinem 30 Lebensjahre, weil dieser selbst sie in seinen Confessionen mit großer Ausführlichkeit und mit seltener Aufrichtigkeit besprochen hat; von da aber sind die Hauptthatsachen bis zum Tode, bei welchem Possidius gegenwärtig war, in ziemlicher Vollständigkeit berichtet. Auch ist bei der Erzählung ihres äußeren Verlaufes mannichfach auf die innere Entwickelung dieses großen Karakters Rücksicht genommen. Dabei ist es freilich dem Schüler und Freunde nicht zu verargen, wenn er das Bild, das er geben will, mit den hellsten

Farben und im schönsten Lichte darstellt. Und da Passidius mit dieser Lebensschilderung affenbar auch einen paränetischen Zweck verbinden wollte, sa darf gewiß der aft wiederkehrende erbauliche Tan derselben am wenigsten befremden. Werthvoll wird die Arbeit nach dadurch, daß ein vollständiges Verzeichniß der Schriften des Augustinus ihr beigegeben ist. Abgedruckt ist die Biographie in den Werken des Augustinus Ed. Antverp. T. X. p. 164 sqq. und in den Actis Sanctor. Antv. 1743. T. VI. p. 427 sqq. Einzeln herausgegeben hat sie Joh. Salinas zu Rom 1751. 2 Aufl. Augsb. 1768.

L. Heller.

Postille. Sa wurden im mittelalterlichen Latein fartlaufende Erklärungen über die heilige Schrift, die auf den vorgesetzten Text (post illa sc. verba textus) folgen, genannt. Der Name soll nach Schraeckh schan zu der Zeit Karl's des Großen aufgekommen und das Homiliarium des Paulus Diaconus zuerst sa genannt warden seyn; allein daraus, daß dieses Homiliarium später so genannt wurde, folgt nicht, daß es in seiner Zeit bereits so hieß. So viel ist gewiß, daß man das Wort auch auf Predigten anwendete; bekannt sind Luther's beide Postillen und die einiger nachfolgenden lutherischen Prediger, des Anton Carvinus, Brenz, Joh. Gerhard, Joh. Arnd. Seitdem ist diese Benennung außer Gebrauch gekommen. — Postillare hieß im Mittelalter fartlaufende Erklärung biblischer Bücher schreiben. Auf das Grab des Nikolaus von Lyra wurde geschrieben: — postillavit Biblia zum Lobe seiner postilla oder postillae perpetuae in Biblia. Postillatio hieß Opus postillarum. So sprach man van Lyrani postillatio. Vgl. Ducange s. v.

Potamiäna, nach Euseb. H. E. VI, 5. christliche Jungfrau in Alexandrien, Märtyrerin in der Verfolgung des Kaisers Septimius Severus. Sie stand in hahem Ansehen bei ihrem Balke und fall theils lebend, theils nach ihrem Märtyrertode durch Erscheinung Mehrere zum christlichen Glauben gebracht haben. Dazu bemerkt Eusebius l. c.: *ἀλλα ταυτα μεν ὡδε ἐχετω.*

Pothinus, Bischaf von Lyon und Märtyrer unter Marcus Aurelius, s. Bd. IX. S. 42.

Potiphar (פּוֹטִיפַר, Sept. *πετεφρής*, wahrscheinlich nach ägyptischer Aussprache, Vulg. Putiphar), ein Oberbeamter des Königs van Aegypten, an welchen Jaseph als Sklave verkauft wurde, nach dem Vorelohisten, von Midianitern (1 Mos. 37, 28 a. 36.), nach dem Elohisten, von Ismaeliten (1 Mos. 37, 25. 39, 1.). Van beiden Darstellern wird er 37, 36. und 39, 1. übereinstimmend als Verschnittener (סָרִיס) und Oberster der Leibwache (שַׂר הַטַּבָּחִים) bezeichnet, was Luther durch Kämmerer und Hafmeister wiedergibt. In ersterer Eigenschaft scheint er in einem persönlich nahen Verhältnisse zu dem Könige gestanden zu haben, was mit der Auffassung als Kämmerer wahl zusammenstimmt, in der zweiten bekleidete er dasselbe Amt, welches wir auch sonst an orientalischen Höfen, insbesondere dem chaldäischen, antreffen (2 Kön. 25, 8 ff.) und welches sich theils auf den unmittelbaren Schutz des Königs, theils auf die Vallziehung der Strafurtheile bezog. Daher ist Patiphar auch über das Gefängniß gesetzt (1 Mos. 40, 3. 4.). Dies kann nur dann in Zweifel gezogen werden, wenn man 1 Mos. 39, 21 bis 23. von demselben Verfasser mit dem Uebrigen ableitet. Denn hier scheint es, Joseph sey bei einem anderen Manne als Patiphar in Gunst gekammen, nachdem er von seinem Herrn verstoßen worden war. Allein 39, 2 a. 3 — 6. 21 — 23. sind aus einer anderen Darstellung von dem Jehovisten eingefügt, welche die Geschichte Jaseph's in etwas veränderter Fassung erzählte. So erhalten wir den Eindruck, daß Potiphar wahrscheinlich den Einflüsterungen seiner Gemahlin wenig Glauben schenkte, sondern mehr nur zum Scheine und um ihre Ehre zu retten über Jaseph zürnte und ihn nach kurzer Härte (Ps. 105, 18. 19.) zum Aufseher über das Gefängniß machte, wodurch er den Nachstellungen seines Weibes entzogen wurde. War Potiphar ein Hämling im eigentlichen Sinne und doch verheirathet, sa erscheinen zwar die Nachstellungen seines Weibes in einem etwas milderen Lichte; aber die Art, wie sie Jaseph, weil er ihr nicht

zu Willen war, verfolgte, zeigen doch immer einen verschmitzten und frechen weiblichen Karakter an. Dagegen hebt sich die Achtung vor Potiphar, wenn wir annehmen dürfen, daß er entweder nur zum Schein und um seiner Gemahlin Ehre vor der Welt zu retten, eine kurze Strenge gegen Joseph ausgeübt habe oder daß er bald zur Erkenntniß seines Irrthums gekommen sey. Was den Namen betrifft, so ist es wohl im Grunde derselbe mit dem des nachmaligen Schwiegervaters von Joseph, Potiphera (פּוֹטִי פֶרַע 1 Mos. 41, 45.), welcher Oberpriester zu On, d. h. Heliopolis, war. Nach Roselini (Monum. storichi 1, 117.) bedeutet er: der Sonne angehörig. Wenn dieser Name nun bei dem letzteren mit seinem Amte in Verbindung gebracht werden kann, so ist er darum nicht als der unbestimmten Sage angehörig, wie Redslob (Volksbibellexikon 2, 195) vorgibt, zu betrachten, welche vielmehr nicht in Verlegenheit gewesen wäre, für jede der beiden Persönlichkeiten besondere Namen zu finden. Vielmehr dient diese Doppelheit eher zum Beweise der Geschichtlichkeit und daß dieser Name ein bei den Aegyptern gangbarer war. Wenn das Ergebniß der Untersuchung über den Abzug der Philister aus Aegypten und die Zeit desselben richtig ist, wie es gegen Manetho aus seiner Darstellung bei Josephus (contra Ap. 1, 26) erschlossen werden muß (s. Art. „Philister"), so ist der Pharao, unter welchem Potiphar diente und Joseph erhaben wurde, Misphragmutosis, welcher bei Afrikanus und Josephus als der sechste König der 18. Dynastie aufgeführt wird, eigentlich aber der fünfte ist, dem wegen seiner ruhmvollen Regierung in der Königsreihe von Karnak (Lepsius, Urkunden, Taf. I; Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte 1, 63 f.) ein so glänzendes Denkmal gesetzt worden ist. Es ist auch nach Sitte und Recht in Betreff der Sklaven gar nicht zu erwarten, daß Potiphar Joseph in andere Hände überliefert und sich so um den Besitz eines so werthvollen Mannes gebracht habe und die Aufsicht über die Gefängnisse des Königs stimmt ganz zu seinem Amte als Oberster der Leibwächter, daher ist unter dem Obersten des Gefängnisses (1 Mos. 39, 21.) nur er gemeint. **Vaihinger.**

Präbende (praebenda, provenda, Pröve, Pfründe) ist ursprünglich der Lebensunterhalt, welcher Mönchen oder Klerikern an dem gemeinschaftlichen Tische täglich gegeben wird (praebenda quotidiana in refectorio ad majorem mensam, siehe Du Fresne s. v. praebenda). Diese Bedeutung ist auch späterhin noch im Gebrauche geblieben, denn so erklärt z. B. Innocenz III. im c. 16 X. de verborum sign. (s. 40): praebenda, quae tantum residentibus de communi confertur in victu et vestitu. In Folge der Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens wurden die Einkünfte der Stifter getheilt und dem einzelnen Mitgliede des Stifts eine feste Einnahme zugewiesen, welche man beneficium (s. d. Art. Bd. II. S. 49. und d. Art. „Capitel" Bd. II. S. 555.) oder praebenda nannte. So erklärt Gregor VII.: beneficia, quae quidam praebendas vocant (c. 2. Cau. I. qu. III.), weshalb auch der Ausdruck beneficium praebendae oder beneficium praebendale gebraucht wird (c. 17 X. de praebendis. III, 5. Innocent. III. a. 1198). Die durch Sonderung der bona communia bewirkte Stiftung der Präbenden (c. 9 X. de constit. I, 2. Innocent. III. a. 1198) erfolgte nicht überall (in praedicta ecclesia [in Asti] non erant distinctae praebendae. c. 10 X. de concess. praebendae. III, 8. Innocent. III. a. 1204. c. 25 X. de praebendis. III, 5. [in Troyes]); wo sie aber eintrat, wurde doch zu täglicher Vertheilung (distributio quotidiana) ein Theil der Einkünfte reservirt und dafür der Ausdruck praebenda im ursprünglichen Sinne noch mitunter beibehalten (s. c. 16 X. ib. s. 40. und urkundliche Belege bei Ant. Schmidt de varietate praebendarum in ecclesiis germanicis dissertatio. Heidelberg. 1773. §. IV., auch in dem von ihm herausgegebenen thesaurus juris ecclesiastici. Tom. III. p. 226. 227). In der Regel wird jedoch strenger unterschieden zwischen der Präbende und den täglichen Hebungen: Corpus praebendae est, quod percipitur praeter distributiones cotidianas, quae illis solis dantur, qui personaliter et praesentialiter intersunt (Barthol. Paris. 1226 bei Du Fresne s. v. corpus praebendae). Da den Stiftsgliedern die Präbende gebührt (canonicus

praebendarius. c. 2. dist. LXX. Urban II. 1095), in derselben Weise wie andern Klerikern das Beneficium, so wird, wie dieses letztere von officium, jene von der canonica unterschieden. „Praebenda differt a canonica; nam canonica est jus spirituale quod assequitur aliquis in ecclesia per receptionem in fratrem, et assignationem stalli in choro et loci in capitulo. Praebenda vero est jus spirituale recipiendi certos procentus pro meritis in ecclesia, competens percipienti ex divino officio, cui insistit, et nascitur ex canonia tanqnam filia a matre" (Du Fresne s. v. praebenda). Ebenso aber, wie beneficium und officium auch gleichbedeutend gebraucht werden (s. d. Art. „Beneficium"), wird auch der Ausdruck canonica und praebenda promiscue angewendet (s. Schmidt a. a. O. S. 228). Zur Präbende gehören übrigens bestimmte fixirte Einnahmen (fructus annui, grossi), Capitalrenten, Früchte, Zehnten, Nutzungen gewisser Grundstücke, Weinberge (s. c. 6 X. de constitnt. I, 2), insbesondere auch eine eigene Wohnung (curia), vgl. Duerr, de annis gratiae canonicorum. Mogunt. 1770. §. VII. (bei Schmidt, thesaurus juris eccl. Tom. VI. p. 192). Dazu kommen noch verschiedene Distributionen aus Stiftungen, in der Regel aber nur für die Anwesenden (s. d. Art. „Präsenzgelder"). Mit Rücksicht auf die Percipienten unterscheidet man praebendae capitulares und domicellares, je nachdem ordentliche Mitglieder des Capitels sich im Besitze befinden oder nur Domicellare, juniores; mit Rücksicht auf die Größe majores, mediae, minores, semipraebendae u. s. w. (Du Fresne a. a. O., Schmidt a. a. O. S. 233). Von den Präbenden für Stiftsgeistliche verschieden sind die für Laien (s. d. Art. „Panisbrief"). Manche Präbenden sind nur für gewisse Familien bestimmt: Geschlechts- oder Blut-Präbenden (Schmidt a. a. O. S. 258). Durch die neuern Einrichtungen bei der Herstellung und Umwandlung der Capitel sind auch die älteren Verhältnisse der Präbenden in vieler Hinsicht geändert worden. Dieselben bestehen gegenwärtig vornehmlich aus einem fixirten Geldeinkommen, außerdem gewöhnlich einer Curie und den stiftungsmäßigen Distributionen. Da die Präbenden im Allgemeinen die Natur der kirchlichen Beneficien theilen, so ist wegen der Rechtsverhältnisse auf den Art. „Beneficium" selbst hinzuweisen, verbunden mit dem Art. „Capitel".

Für die Mitglieder evangelischer Capitel (s. Bd. II. S. 560) bestanden und bestehen Präbenden in ganz ähnlicher Weise (Schmidt a. a. O. S. 252 f.). Bei der Säkularisation einzelner römisch-katholischer Stifter sind öfter einige Präbenden mit Universitäten verbunden und an die ersten Professuren der theologischen und juristischen Fakultät geknüpft worden, so daß deren Inhaber selbst den Titel „Domherr" führen, wie in Leipzig. In evangelischen Klöstern haben die Conventualinnen in der Regel auch besondere Präbenden. So überweist z. B. die Klosterordnung für das adlige Fräuleinkloster zu Barth vom 25. Nov. 1835 (Stralsund 1836. 4.) §. XVII. jeder Klosterjungfrau als Präbende eine abgesonderte Wohnung nebst dazu gehörigem Gartenplatze, freie Weide für eine Kuh, Antheil an Klosterfischen und gewisse baare Einkünfte.

H. F. Jacobson.

Präconisation, von dem in der Latinität des Mittelalters üblichen praeconizare, praeconisare, in dem Sinne von praeconari (s. Du Fresne s. h. v.), „öffentlich verkünden", nennt man den Akt, durch welchen der Pabst in der Versammlung der Cardinäle die durch die Prüfungen derselben geeignet befundenen Prälaten als Bischöfe proklamirt und ihnen bestimmte Bischofssitze überweist (s. d. Art. „Bischof" Bd. II. S. 244).

H. F. Jacobson.

Prädestination, s. Vorherbestimmung.

Präexistenz der Seele, s. Seele.

Prämonstratenser. Das ist der Name von Chorherren des Ordens, welchen Norbert in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gegründet hat. Den Namen haben sie von Prémontré (Praemonstratum), einem Orte zwischen Rheims und Laon in der Champagne, wo das Stammkloster im J. 1121 errichtet worden ist. Dieser Orden

hat in allen Ländern der katholischen Christenheit Ausbreitung gefunden. Neben Prämanstratensern hat es auch Prämonstrotenserinnen gegeben. Man zählte einst 1000 Abteien von Chorherren, 500 Abteien von Chorfrauen, 300 Probsteien und 100 Priareien. Domals hatte der Orden 30 Provinzen, welche Circarien genonnt wurden. Jeder derselben stand ein Circator vor. Sanst wurde auch ein Recht anerkonnnt, dos aus der Abzweigung eines Klasters aus einem ältern abgeleitet war. Die höchste Ehre genossen die Aebte der vier ältesten Stiftuugen Prémontré, St. Martin, Floreff und Cuissy. Sie waren die Väter des Ordens. Sie hatten das Recht der Visitation sämmtlicher Klöster. Der Abt van Prémantré bildete als Generalobt die Spitze des Ordens und hatte die Oberleitung desselben in seinen Händen. Eine besondere Stellung nahm die sächsische Circarie ein. Ihr Circator war der Probst zu Magdeburg. Er gebat über 13 Abteien und über die Domcopitel von Brondenburg, Havelberg und Rotzeburg. Die genonnten vier Bischofssitze sind fast ausnahmslas van Prämanstratensern besetzt gewesen. Auch die spanische Circarie hatte sich als eine Congregation unter einem Generalvikar von Prémontré unabhängig gemacht. Der Orden ist übrigens sehr zeitig von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe befreit und unmittelbor unter den Pobst gestellt worden. Als Ordensregel golt die sogen. Regel des Augustinus. Dazu waren ober gleich vom Stifter besandere Bestimmungen gefügt worden. Als Gesetzbuch kann man die Stotuten vam J. 1630 betrachten, in denen nur erneuert und befestigt wurde, wos onfänglich in Kraft gewesen wor. Die gottesdienstlichen Vorschriften sind ziemlich peinlich, entholten aber nichts Eigenthümliches, ols daß der Jungfrau Moria eine besondere Devotion bezeigt werden sall. Fleischgenuß ist eigentlich gonz und gor untersagt. Fasten sind häufig. Die Geißel spielt eine graße Rolle. Man bedient sich ihrer regelmäßig zur Abtödtung des Fleisches, sie wird aber ouch ols Strofmittel gebraucht. Täglich soll Bußcopitel gehalten werden. Die Sünden werden in geringe, mittlere, schwere und schwerere eingetheilt und noch den verschiedenen Klossen mit verschiedenen Pönitenzen belegt. Die leichtesten Strafen sind Hersogen einiger Gebete und Abbitte im Convente, die schwersten lebenslängliche Einkerkerung und schimpfliche Ausstaßung aus dem Orden. Die Trocht der Prämonstratenser ist durchaus weiß und besteht in Tuniko, Skopulier, Koppe und viereckigem Baret. Wenn sie ausgehen, nehmen sie stott der letzten beiden Stücke einen großen Mantel und einen breitkrämpigen runden Hut. Auf dem Arme trogen sie einen Pelz. Die Prämonstratenserinnen unterscheiden sich in der Trocht nur durch Schleier und Bartuch.

Im Folgenden soll noch von der Entstehung und den Schicksolen des Ordens gehandelt und Norbert sammt seinem Werke der Kritik unterworfen werden.

Narbert von Gennep wurde im J. 1082 ader 1085 in der Stadt Xonten auf der linken Seite des Niederrheins im Herzogthum Cleve gebaren. Seine hochodlige Abstommung brochte ihm in jungen Jahren die Stelle eines Konanikus in Xanten, ebenso eine in Köln und ondere Pfründen ein. Er war mit dem Koiser Heinrich V. verwandt und wurde dessen Hafkopellan. Mit dem Koiser scheint er im J. 1111 in Rom gewesen zu seyn. Gewiß hoben wir ihn auf der gegenpäbstlichen und weltfreundlichen Seite zu suchen. Wir dürfen ihm die thealogische und klossisch loteinische Bildung seiner Zeit nicht geradezu absprechen, aber wir wissen dach nur bestimmt, daß er herrlich und in Freuden am koiserlichen Hofe, in Köln beim Erzbischof Friedrich I. und in Xanten lebte. Im J. 1114 geschoh es nun, daß er einmol in der Nähe seiner Heimath auf einem Vergnügungsritte van einem Gewitter ereilt wurde und doß er Aehnliches erfuhr, wie Paulus und Luther. Nochdem er von seiner Betäubung erwacht war, begab er sich in ein Klaster bei Köln. Im J. 1115 legte er im Dome zu Köln die reiche Hoftrocht ab und nohm dofür einen aus Schoaffellen bestehenden und mit einem Stricke zusommengeholtenen Rock. Nun ließ er sich vom Erzbischof die Weihen zum Diokonus und zum Priester geben (zum Kanonikot waren nur die niedern Weihen bis zum Snbdiakonot nöthig) und ging in dos Charherrenstift zu Xanten zurück. Die

Bestimmungen der Regel der vita canonica und die von ihm übernommenen Verpflichtungen eines Priesters bewogen ihn, sich mit Ermahnungsreden an seine Stiftsgenossen und an das Volk zu wenden. Jene schlugen mit Hohn jeden Versuch, sie zu reformiren, zurück. Norbert wandte sich nun immer ausschließlicher an das Volk, das er von Xanten aus weit umherziehend in Aufregung brachte. Dafür wurde er 1118 auf einer Kirchenversammlung zu Fritzlar von Bischöfen, Aebten und Geistlichen verklagt. Sie warfen ihm sein unberufenes Predigen und sein Büßergewand vor, das er als ein Besitzer großer Güter und reicher Pfründen nur zum Scheine und zur Verführung des Volkes anlege. Er entledigte sich nun aller seiner Stellen und Einkünfte, verkaufte seine Güter, theilte das Geld an die Armen aus und behielt nur 10 Mark Silber, ein Maulthier und das nöthigste Altargeräthe. Er zog hinweg und suchte den Pabst Gelasius in Languedoc auf, um von ihm Absolution, Segen und Vollmacht, als freier Reise- und Bußprediger die Christenheit zu durchwandern, auf daß es besser mit ihr werde, zu erbitten. Das war Abfall von der kaiserlichen Partei und Uebergang zum gegenkaiserlichen, hildebrandinisch gesinnten Pabst. Norbert erhielt in den ersten Tagen des November 1118 die Erfüllung seiner Bitte und nun wanderte er in seiner armseligen Tracht und mit bloßen Füßen, begleitet von zwei Laienbrüdern, in Frankreich umher. Er vermied die Gemeinschaft mit Klerikern und Mönchen und gab sich mit herzgewinnendem Erbarmen, mit glühender Predigt und mit rückhaltlosem Vertrauen ganz an das Volk hin. Wahrscheinlich geschah das nicht ohne Rücksicht auf allerlei Ketzer, welche dem Volke alles und jedes Vertrauen auf die römische Priesterkirche zu nehmen suchten. Norbert's Erfolge waren groß. Man sah ihn Wunder thun und verehrte ihn als einen Heiligen. Dennoch würde er nur eine vorübergehende Erscheinung ohne nachhaltige Wirkung gewesen seyn, wenn er nicht im J. 1119 in Valenciennes einen Schüler und Mitarbeiter von begeisterter Hingebung und ausdauernder Geisteskraft gefunden hätte. Das war Hugo des Fossees, Hofkapellan des Bischofs von Cambray. Jetzt wurde der höhere Klerus im Norden Frankreichs auf Norbert aufmerksam und es gab Bischöfe, welche sich selbst, ihre Geistlichkeit und ihre Diöcesanen zum Curialismus und zum Ascetismus bekehren und sich Norbert's als eines Führers zum Pabste, eines Reformators ihrer Domcapitel und eines Bezwingers des vorwitzigen Volkes bedienen wollten. Barthalomäus, Bischof von Laon, bemächtigte sich seiner zu diesem Zwecke bei Gelegenheit einer Kirchenversammlung, welche im Oktober und November 1119 in Rheims gehalten wurde. Er stellte ihn dem Pabste Calixt II. vor, erwirkte für ihn von Neuem die oberhirtliche Genehmigung seiner Thätigkeit und für sich die Erlaubniß, den Norbert in seiner Diöces behalten zu dürfen. Norbert sollte zunächst die Kanoniker zu St. Martin in Laon zu einem Leben nach der Regel bekehren. Aber es gelang ihm ebenso wenig, wie einst in Xanten. Er paßte zu solchen Reformationen, die gewiß ihre Schwierigkeiten hatten, gar nicht. Man mußte ihn an die Spitze einer neuen Unternehmung stellen, die gleich nach seinen Grundsätzen eingerichtet zur Pflegeanstalt der römisch-ascetischen Richtung und zur Musterschule der Kleriker werden konnte. Für die mönchisch-klerikalische Niederlassung wurde ein Ort gesucht. Norbert hat mehrere ihm dargebotene verworfen und sich mit Berufung auf ein himmlisches Gesicht für ein Thal im Walde von Coucy, wo eine dem Täufer Johannes gewidmete Kapelle stand, entschieden (er mochte wohl in Johannes sein Vorbild sehn). Der gewählte Ort wurde von ihm Praemonstratum oder Pratum monstratum genannt Hier siedelte er sich 1120 an und im folgenden Jahre wurde das Kloster gebaut, in welchem er mit 7 Genossen in der am Anfang geschilderten Weise zu leben begann. Schon durch das angenommene weiße Gewand, das er von der Jungfrau Maria selbst erhalten zu haben behauptete, sehen wir seine Stiftung in die Reihe der Erscheinungen versetzt, welche seit Anfang des 11. Jahrhunderts auf dem Gebiete des Mönchthums aufgetreten waren und deren größte damals in Norbert's Nähe unter Bernhard von Clairvaux erblühte. Wir haben weiße Mönche, Nachbilder der Cisterzienser, keine Kanoniker vor uns. Eine kurze

Zeit lebten die Religiosen in großer Armuth. Aber bald mehrte sich mit ihrer Zahl auch die Menge der Schenkungen, und sie kamen zu großem Ansehn in Nordfrankreich und Belgien. Man rief sie zu Hülfe, um einen gefährlichen Aufruhr zu stillen, der von dem schwärmerischen Ketzer Tanchelm in den Niederlanden ausgegangen war. Antwerpen litt darunter ungemein. Norbert und seine Genossen erschienen 1124 daselbst, brachten die ihres Führers bereits beraubten Empörer zur Unterwerfung unter kirchliche und staatliche Gewalt und erwarben sich damit einen großen Ruhm. Im J. 1125 ist Norbert nach Rom gegangen und am 16. Febr. 1126 hat er vom Pabst Honorius II. die Bestätigungsbulle für seinen Orden erhalten. Kaum nach Hause zurückgekehrt, verließ er Prémontré schon wieder und überließ es und den ganzen neuen Orden seinem Freunde Hugo des Fossees, dem ersten Generalabte der Prämonstratenser, welchem sie wahrscheinlich die ganze Organisation ihrer Verhältnisse zu danken haben. Norbert reiste mit dem Grafen von Champagne hinweg nach Deutschland, kam nach Speier, wo Kaiser Lothar gerade einen Reichstag hielt, und mußte vor demselben predigen. Daran knüpfte sich eine große Wendung in seinen Schicksalen. Der Kaiser hatte einen Systemwechsel beliebt und warf sich der seinen Vorgängern feindlichen päbstlichen Partei in die Arme. Er fand in Norbert ein vortreffliches Werkzeug seiner neuen kirchlichen Politik und ernannte ihn, indem er damit einen widerwärtigen Streit über die Besetzung des ledig gewordenen Erzbisthums endigte, zum Erzbischof von Magdeburg. Norbert hat sich zur Annahme nöthigen lassen und zog nun barfuß, auf einem Esel reitend, in seiner Bußpredigertracht von Speier nach der nordischen Metropole. Er hielt seinen Einzug in Magdeburg am Ende einer sehr stattlichen prächtigen Prozession und wurde am 25. Juni 1126 geweiht und inthronisirt. Frieden hat er als Kirchenfürst nicht gefunden; er hat auch seinen Unterthanen keinen Frieden gebracht. Er regte das Magdeburger Domcapitel bis zur bittersten Feindschaft wider sich auf, indem er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln den Domherren und ihren Verwandten alles das Kirchen- und Klostergut zu entreißen suchte, was nach und nach in ihren Besitz gekommen war. Er verfolgte die Sittenlosigkeit der Geistlichen und drang ihnen sein kanonisches Ideal auf. Er forderte von den nicht lange erst bekehrten Wenden die strenge Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten. Aber die Wenden warfen das Christenthum von sich. Der Klerus sandte Meuchelmörder gegen den Erzbischof. Das Volk von Magdeburg schützte die volksthümlichen Sünder seines geistlichen und weltlichen Adels. Der durch eine grobe Ausschweifung verunreinigte Dom sollte von Neuem geweiht werden. Das Volk war auf Seiten der Verbrecher. Der Erzbischof vollzog nun die Weihe bei Nacht. Aber es entstand das Gerücht, Norbert wolle die Reliquienschreine erbrechen und mit den Kirchenschätzen von dannen ziehen. Das Volk erzwang sich den Eintritt in den Dom. Norbert mußte mit seiner Umgebung im Thurme Zuflucht suchen. Am Morgen wurde gestürmt. Da trat Norbert in vollem erzbischöflichem Ornate hervor und durch Vermittelung des Burggrafen wurde Frieden geschlossen. Sehr wenig gefiel es auch der Mehrzahl seiner Diöcesanen, daß er sich mit Vorliebe der Ausbreitung seines Prämonstratenserordens hingab. Er nahm Kloster-Bergen in Beschlag, besetzte es mit seinen Ordensgeistlichen und errichtete fünf andere, dem Probste von Kloster-Bergen untergeordnete Klöster im J. 1129. Es war darauf abgesehen, dem Erzbischofe an dieser neuen mönchischen Klerisei eine feste Basis für sein äußeres Auftreten und für seine inneren Reorganisationen zu gründen, losgelöst vom verratteten Domcapitel. Es entstand aber ein sehr gefährlicher Aufstand. Norbert zog sich nach Halle zurück und ging auf den Petersberg, von wo er bald wieder von der ruhig gewordenen Einwohnerschaft Magdeburgs in seine erzbischöfliche Residenz zurückgerufen wurde. Nicht lange darauf wurde er als Unterhändler des Kaisers mit dem Pabste verwandt. Er begab sich 1131 nach Frankreich zum Pabste Innocenz II., war im April dieses Jahres in Laon und in Prémontré und führte ihm daselbst 500 Chorherren des jetzt von Neuem privilegirten Klosters vor. Auf dem im Oktober zu Rheims abgehaltenen Concile überreichte Norbert

dem Pabste Innocenz II. einen Brief des Kaisers Lothar und setzte die Verwerfung des Gegenpabstes Anaklet II. durch. Nun wurde er zum Erzkanzler für Italien ernannt, begleitete den Kaiser 1132 auf seinem Römerzuge, wohnte am 4. Juni 1133 der Krönung in Rom bei, nachdem ihm Tags zuvor der Pabst (gewiß als Belohnung für wichtige Dienste) alle Bischöfe Polens und Pommerns unterworfen hatte. Eine neue Confirmation des Prämonstratenserordens ist vom 3. Mai 1134 aus Pisa datirt. Wahrscheinlich erst zu dieser Zeit kehrte Norbert nach Magdeburg zurück, wo er schon am 6. Juni 1134 starb. Seine Leiche wurde von seinen geistlichen Söhnen in Prémontré begehrt, aber die Magdeburger ließen sich ihren todten Erzbischof nicht nehmen, von dem sie sich mehr Heil versprachen, als ihnen der lebendige gebracht hatte. Aber im dreißigjährigen Kriege hat sich der Abt des reichen Prämonstratenserstiftes Strahow in Prag in Besitz der Reliquien des inzwischen (im J. 1582 von Gregor XIII.) heilig gesprochenen Norbert gesetzt. Am 13. Nov. 1628 sind die Ueberreste ausgegraben und bald darauf feierlich in Strahow beigesetzt worden. Die Kritik hat sich zeitig an den Ruhm Norbert's gewagt. Abälard hat ihn mit seinen Wundern als groben Charlatan denuncirt. Aber das that eben die kritische Schule jener Zeit, das that der Gegner des heiligen Bernhard, dessen kühner und glücklicher Parteigenosse Norbert gewesen ist. Auch sein Orden hat nur als Parallele zum Cisterzienserorden zur Kraft kommen können und verdankt seine Selbstständigkeit der kirchenpolitischen Rolle seines Stifters. Er hat vor und mit dem Cisterzienserorden besonders im Osten unseres Vaterlandes große Eroberung gemacht zum Schaden des Benediktinerordens, von dem er sich jetzt im Grunde nur ganz äußerlich unterscheidet. Er hat wie alle Mönchsorden große Spaltungen und Verluste, Relaxationen und Restriktionen und Reformationen erleben müssen, besteht nur nach in wenigen Ländern der katholischen Christenheit und nimmt sich des höheren Unterrichts in Gymnasien an. Abteien für Prämonstratensernonnen sind sehr selten geworden, seitdem geboten wurde, sie ganz von den Abteien für die Mönche zu trennen, aber doch von denselben erhalten zu lassen. — Helyot, Geschichte der geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden II, 185—210. Hugonis annales ord. Praem. Nanceji 1734 sqq. Möller in Piper's evang. Jahrbuch 1851 und 1852.

Albrecht Vogel.

Präsentationsrecht (jus praesentandi) ist die Befugniß, dem kirchlichen Obern eine Person zur Anstellung in einem geistlichen Amte in Vorschlag zu bringen. Im Allgemeinen findet die Ausübung dieses Rechts, als Ausfluß des Patronats (s. d. Art.) nur bei niedern Beneficien statt (s. d. Art. „Beneficium“ Bd. II. S. 51. 52); ausnahmsweise kömmt dasselbe aber auch in Fällen vor, wo sonst ein königliches Nominationsrecht besteht (s. d. Art. Bd. X. S. 407), wie z. B. in Oesterreich nach Art. XIX. des Concordats vom 19. Aug. 1855 (Majestas Sua Caesarea in seligendis Episcopis, quos — praesentat seu nominat . . .) und in einigen ähnlichen Fällen (Schulte, Kirchenrecht S. 675). Indem wegen der historischen Verhältnisse, Entstehung und Ausbildung der Präsentation auf den Art. „Patron“ verwiesen werden muß, ist hier der Rechtsbestand selbst darzustellen.

Nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts befindet sich der Bischof regelmäßig in dem, unter den vorgeschriebenen Bedingungen auszuübenden, freien Besetzungsrechte der Beneficien. Diese collatio libera wird aber beschränkt, sobald Jemand vermöge des ihm zustehenden Patronats dem Bischofe die anzustellende Person designiren darf. Das Präsentationsrecht ist ein Bestandtheil des Patronats, dieser selbst aber geht aus dem Eigenthum, der Vogtei, der Lehnverbindung oder einem ähnlichen Verhältnisse hervor, nicht aber aus der kirchlichen Verbindung. Im Allgemeinen müßte demnach auch unabhängig vom Bekenntnisse jeder Eigenthümer u. s. w. das Präsentationsrecht üben können. Indessen würde es jedenfalls unangemessen erscheinen, wenn einem Nichtchristen dasselbe überlassen würde (s. Jos. de Buininck, de Judaeo juris patronatus impote. Col. 1777), obgleich selbst dafür sich Einzelne erklärt haben (Uihlein in den Heidelberger

Jahrbüchern 1830. Heft 4. S. 368). Die Gesetzgebungen schließen indessen die Juden meistens ausdrücklich aus (Preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 582.; Verordnung vom 30. Aug. 1816; Gesetz vom 23. Juli 1847. §. 3.; Oesterreich. Hofdekret vom 6. Dez. 1817; Württemb. Gesetz vom 25. April 1828. Art. 27. 29.; Kurhess. Gesetz vom 29. Oktbr. 1833 u. a.). Was dagegen das Verhältniß der verschiedenen christlichen Confessionen hierbei betrifft, so ist auf Grund des Instrum. Pac. Osnabr. Art. V. §. 31. in Deutschland allgemein die Uebung dieses Rechts für die römisch-katholische Kirche auch von Evangelischen anerkannt, obgleich neuerdings auch bezweifelt. (Schulte, Kirchenrecht S. 672 ff. und die von ihm citirte Literatur. Dazu vergl. Roßhirt, kanon. Recht S. 437 ff.; Pachmann, Kirchenrecht [3. Ausg.] I, 268 u. a. Richter, Kirchenrecht [5. Ausg.] §. 193. Anm. 1 a.) Daß die Verschiedenheit der Religionspartei nicht ein Mittel werden dürfe, bei der Präsentation der Kirche Nachtheil zuzufügen, versteht sich von selbst; denn unter allen Umständen sind die kanonischen Grundsätze sowohl in Bezug auf die Person des Präsentirten, als rücksichtlich der sonstigen formellen und materiellen Bedingungen in Anwendung zu bringen. Der Präsentirte muß die nöthige Qualifikation haben (s. d. Art. „Beneficium" Bd. II. S. 52); auch darf der Präsentirende diejenigen nicht übergehen, welche vermöge der Stiftung einen Anspruch darauf haben, in Vorschlag gebracht zu werden, es sey als Glieder einer bestimmten Familie oder eines gewissen Instituts (Stifts, Klosters u. a.) (sogen. passives Patronatsrecht). Sich selbst darf der Berechtigte nicht vorschlagen, doch bittweise dem geistlichen Obern empfehlen (c. 26 X. de jure patronatus III, 38). Die Präsentation muß zur rechten Zeit geschehen. Ist der Präsentirende ein Laie, so ist ihm eine Frist von vier, ist er ein Geistlicher, von sechs Monaten dazu bewilligt (c. 3. 22. 27 X. de jure patronatus. III, 38. c. un. h. t. in VI°. III, 19. vgl. Richter a. a. O. Anm. 1.). Wenn das Patronatsrecht ein gemischtes ist, so ist die Frist immer eine sechsmonatliche (Glosse zum c. un. h. t. cit.). Die Frist läuft von dem Augenblicke, in welchem der Berechtigte mit der eingetretenen Vakanz des Beneficiums bekannt geworden ist (c. 3 X. de supplenda negligentia praelatorum I, 10. c. 5 X. de concess. praebendae III, 8.). Einzelne Gesetzgebungen weichen hiervon ab, indem sie, den Unterschied zwischen dem geistlichen und weltlichen Patron aufhebend, die Frist bald verlängern (nach dem Preuß. Landrecht Thl. II. Tit. XI. §. 391 ff. überhaupt 6 Monate), bald verkürzen (nach dem Oesterreich. Recht 3 Monate für den Patron, der sich außerhalb Landes befindet, 6 Wochen, wenn er im Lande lebt. Schulte a. a. O. S. 698, nach Badischem Recht 3 Monate u. a.). Wenn irrthümlich ein nicht geeignetes Subjekt präsentirt wird, so wird nöthigenfalls eine neue Frist bewilligt; geschah dies aber wissentlich, so verliert der geistliche Patron für diesmal sein Recht, während dem weltlichen noch bis zum Ablauf der ersten Frist ein neuer Vorschlag erlaubt wird (arg. c. 4 X. de officio judicis ord. I, 31. c. 26 de electione in VI°. I, 6). Das Preußische Recht gestattet eine Nachfrist von 6 Wochen, aber auch nur dem Nichtgeistlichen (Landrecht Thl. II. Tit. XI. §. 392. 393). Dem präsentirenden Laien ist es gestattet, während der legitimen Frist dem zuerst Designirten noch andere Vorschläge folgen zu lassen (jus variandi, Variationsrecht), was dann die Wirkung hat, daß der Bischof aus sämmtlichen Präsentirten einen auswählt und bestätigt (cumulative Variation, im Gegensatze einer sogen. privativen Variation, nach welcher der später Präsentirte den Vorzug haben soll, was jedoch nicht begründet ist; s. Richter a. a. O. Anm. 6, Schulte a. a. O. S. 695). Dem geistlichen Patron gebührt das Variationsrecht überhaupt nicht („qui prior est tempore, jus potior esse videtur", c. 24 X. de jure patronatus III, 38). Die Präsentation erfolgt mündlich oder schriftlich (durch ein Präsentationsschreiben) an denjenigen geistlichen Obern, dem die Bestätigung gebührt, also in der Regel an den Bischof oder dessen persönlichen Stellvertreter, dem Generalvikar, und im Falle der Sedisvakanz an den Capitularvikar.

Wenn die Frist zur Präsentation versäumt ist, oder wenn der Berechtigte sich der

Simonie schuldig machte, sowie wenn der geistliche Patron nach den vorhin angeführten Bestimmungen von seinem Rechte nicht mehr Gebrauch machen kann, devolvirt für diesen Fall die freie Besetzung an den eigentlich competenten Obern (s. d. Art. „Devolutionsrecht“ Bd. III. S. 364). Der bleibende Verlust tritt in den Fällen ein, in welchen das Patronat selbst untergeht (s. d. Art. „Patron“).

Außer der bereits erwähnten Literatur vgl. man noch insbesondere: H. Gerlach, das Präsentationsrecht auf Pfarreien. Regensburg 1855.

Die Grundsätze des evangelischen Kirchenrechts über die Präsentation schließen sich im Wesentlichen an die Vorschriften der älteren Kirche an. Der Präsentirende hat in der Regel unmittelbar den geistlichen Obern den Vorschlag zu machen, insofern nicht erst der Gemeinde die Auswahl aus mehreren ihr zu designirenden Subjekten zusteht, aber vor der Präsentation die Zustimmung der Gemeinde einzuholen ist. In solchen Fällen entsteht ein Unterschied von Präsentation und Vocation (s. letztern Artikel). Man sehe überhaupt die Uebersicht der Kirchenordnungen in Richter's Ausgabe derselben Bd. II. S. 412, verb. mit dessen Kirchenrecht §. 201., den Art. „Beneficium“ Bd. II. S. 55. Das Devolutionsrecht (s. d. Art.) tritt gegenüber den Privatberechtigten ebenso ein, wie in der römisch-katholischen Kirche (vgl. Verhandl. der fünften Rheinischen Provinzialsynode. Neuwied 1848. S. 180 ff.). Alle Verhandlungen, welche sich auf die Präsentation beziehen, sind ordentlicherweise nur Gegenstand der Administration (s. die Erlasse bei Vogt, Kirchen- und Eherecht . . . . in den preußischen Staaten, Bd. I. S. 296 ff.).

H. F. Jacobson.

Präsenz — Präsenzgelder. Jeder Inhaber einer geistlichen Stelle ist verpflichtet, dieselbe in Person zu verwalten, insoweit nicht aus gesetzlichen Gründen eine Stellvertretung und Abwesenheit des Beamten zulässig ist (s. d. Art. „Residenz“). Die persönliche Anwesenheit (Präsenz) wird aber im Besondern von allen denjenigen gefordert, denen die Pflicht obliegt, an den gemeinsamen kanonischen Stunden im Chore Theil zu nehmen (s. d. Art. „Brevier“ Bd. II. S. 375 ff.). Nach der Vorschrift des Concils von Vienne 1311 ist dies der Fall in den Kathedral-, Regular- und Collegiatkirchen, in andern nach der Observanz (Clem. I. de celebratione missarum et aliis divinis officiis. III, 14.). Diejenigen, welche dieser Verordnung nicht nachleben, sollen, abgesehn von andern Strafen, die Präsentien und Consolationen verlieren. Präsentien, Präsenzgelder sind aber solche Zahlungen, welche durch die persönliche Gegenwart täglich verdient und täglich oder wöchentlich vertheilt wurden (praesentiae oder massa diurna, distributiones quotidianae, s. d. Art. „Capitel“ und „Präbende“). Consolationen sind Leistungen in Geld und Naturalien (Wein, Geflügel, Eier u. a.), welche zu gewissen Zeiten unter die Gegenwärtigen vertheilt werden (s. Du Fresne s. v. consolatio; v. Spilcker und Brönenberg, vaterländisches Archiv für hannöverisch-braunschweigische Geschichte. 1834. Heft I. S. 37). Dazu gehören Oblationen, Hebungen für gewisse Jahres-, Gedächtnißfeiern u. dgl. (memoriae defunctorum, anniversaria; Beispiele aus Capitelstatuten bei Duerr, de annis gratiae canonicorum. Mogunt. 1770. §. VIII., in Schmidt, thesaurus juris eccl. Tom. VI. p. 195). Da nicht in allen Stiftern dergleichen Präsenzgelder und ähnliche Hebungen hergebracht waren oder nur einen geringen Werth besaßen, hat das Tridentinische Concil vorgeschrieben, daß in solchen Kirchen der dritte Theil aller Früchte und Einnahmen zu täglichen Distributionen für die Anwesenden verwendet werden sollte (Conc. Trid. sess. XXI. cap. 3. de reform.); sonst sollen die täglichen Hebungen den übrigen Residirenden zufallen oder zum Besten der Kirchenfabrik oder einer anderen frommen Anstalt nach dem Ermessen des Bischofs verwendet werden (sess. XXII. cap. 3. de reform. sess. XXIV. cap. 12. de ref., verb. c. 32 X. de praebendis. III, 5 (Honor. III.). c. un. de clericis non resident. in VI°. III. 3. Bonifaz. VIII.). Damit der Verordnung selbst entsprochen werden könnte, bedurfte es besonderer Beamten, welche die Präsenz überreichten und die nöthigen Register führten. Dieses sind die sogen. Obedentiales oder nach späterer

Bezeichnung Punctatoren (vgl. Benedict. XIV. institutio 107, de synodo dioecesana lib. IV. cap. IV). H. F. Jacobson.

Prätorius. Diesen Namen tragen zwei achtbare lutherische Theologen des 16. Jahrhunderts, von denen der eine, Abdias Prätorius, gegen die Abwege der Theologie seiner Kirche ankämpfte und darab vielfach angefeindet wurde, während der andere, Stephan Prätorius, gewisse lutherische Sätze scharf ausprägte und dadurch Anstoß erregte. Der schon im Art. „Musculus, Andreas" genannte Abdias Prätorius war geboren 1524 in der Mark Brandenburg, eine Zeitlang Schulrektor in Magdeburg, darauf Professor der Theologie in Frankfurt a. O. Hier hatte er den Streit mit A. Musculus über die Nothwendigkeit der guten Werke, der im Art. „Musculus, Andreas" kürzlich dargestellt ist. Dies war die Veranlassung dazu, daß er seine Stelle in Frankfurt aufgab und eine Professur der Philosophie in Wittenberg annahm, wo er 1573 gestorben ist. Einen Brief von ihm an den Kurfürsten Joachim II. s. bei Döllinger (3. Band. Anhang S. 13. 14). — Stephan Prätorius war Pastor in Salzwedel und gehört den späteren Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts an. Er hatte sich mit großem Eifer in Luther's Schriften vertieft und verfaßte vom J. 1570 an selbst eine Menge von Schriften, die Arnold in seiner K.-Gesch. Th. II. Buch XVII. 6. Kap. alle aufgezählt. Sie sind öfter wieder herausgegeben worden, zuerst 1622 von Joh. Arnd (s. d. Art.), zuletzt in Leipzig 1692. Martin Statius, Diakon zu zu Danzig († 1655), hat unter dem Titel geistliche Schatzkammer einen Auszug daraus veranstaltet, mit Auslassung insbesondere derjenigen Stellen, die Anstoß gegeben hatten. Prätorius hatte nämlich, Luther'n getreu nachfolgend, die Unverlierbarkeit der Gnade gelehrt; ferner wollte er keinen Unterschied machen zwischen Gerechtigkeit und Seligkeit. Ebenso wurde ihm Antinomismus vorgeworfen, weil er z. B. lehrte: „man müsse viel eher sagen, daß die Seligkeit zu guten Werken nöthig sey, als daß die guten Werke zur Seligkeit nöthig seyen. Ein Christ hat schon die Seligkeit als gegenwärtig und nicht als noch erst zukünftig. Ein Christ kann auf gewisse Weise sagen, ich bin Christus. Ein Christ ist ein vergötterter oder durchgötterter Mensch." So wurde denn auch des Statius Schatzkammer angegriffen. Spener fand auch, daß er in einigen Ausdrücken zu weit gegangen; Einiges erklärte er daraus, daß Statius vielleicht „über einige Bücher der Reformirten gekommen" (Theolog. Bedenken I, 164. IV, 516). Siehe Arnold a. a. O. und J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-lutherischen Kirche.

Pragmatische Sanktion (pragmatica [sanatio, forma], pragmaticum) heißt jeder fürstliche, besonders kaiserliche Befehl, welcher meistens auf den Antrag einer Stadt oder Provinz in Bezug auf die öffentliche Verwaltung erlassen wird. Der Befehl, die Sanktion, heißt pragmatisch (*πραγματικόν*), weil sie nach sorgfältiger Berathung und Verhandlung (*πρᾶγμα*), wie es die Wichtigkeit der Sache erfordert, gegeben wird. In diesem Sinne wird der Ausdruck von kaiserlichen Reskripten (divina pragmatica sanctio) oft gebraucht (Dirksen, manuale latinitatis fontium juris civilis Rom. s. h. v.), gleichviel ob dieselben in bürgerlichen oder in kirchlichen Angelegenheiten gegeben werden. Die kirchlichen Schriftsteller gedenken solcher Erlasse ebenso, wie die Synodalakten, indem ja nicht selten an die Synoden selbst dergleichen gerichtet wurden. Im can. 12 des Concils von Chalcedon 451 ist die Rede von der kaiserlichen Anordnung, daß in jeder Provinz nur ein Metropolit seyn solle. Die Anordnung erging *διὰ πραγματικῶν*, was in derselben Stelle durch *διὰ γραμμάτων βασιλικῶν* erklärt wird, wofür die Uebersetzer sich der Worte: per pragmaticam formam, per pragmaticum sacrum bedienen (s. c. 1. dist. CI). In der actio V. desselben Concils steht dafür *πραγματικοὶ τύποι*, pragmaticae formae. Verb. c. 12. §. 1 C. de sacrosanctis ecclesiis (I, 2) a. 454: Omnes pragmaticas sanctiones . . . . . . praecipimus. can. 38. Conc. Tuillan. a. 692 u. a. Das Wort ist seitdem auch ferner im Gebrauche geblieben (s. Du Fresne s. h. v.) und zwar ebenso für die Politik (es genüge, an die Anordnung Kaiser Karl's VI.

von 1713 und 1724 zu erinnern, durch welche in Form einer pragmatischen Sanktion [d. i. durch ein Hausgesetz] die Habsburgischen Länder der Maria Theresia erhalten werden sollten), als für die Kirche. Vornehmlich sind aber einige fürstliche Befehle für die letztere theilweise oder selbst allgemein mit dem Namen der pragmatischen Sanktion bezeichnet worden. Jenes ist der Fall bei dem Instrumentum acceptationis decretorum concilii Basileensis vom 26. März 1439 Seitens der deutschen Fürsten auf dem Reichstage zu Mainz (vgl. Kooh, sanctio pragmatica Germanorum illustrata. Argentorat. 1709. 4.; s. d. Art. „Baseler Concil" Bd. I. S. 707, d. Art. „Concordat" Bd. III. S. 64), dieses bei zwei Verordnungen Ludwig's IX. und Karl's VII. von Frankreich.

Die pragmatische Sanktion Ludwig's IX. aus dem März 1268 (nach unserer Zeitrechnung 1269, da der Anfang des Jahres damals auf Ostern fiel, im J. 1269 auf den 8. April) verfügte die Aufrechthaltung der hergebrachten kirchlichen Freiheiten und die Abstellung kirchlicher Mißbräuche im Lande selbst und gegenüber der römischen Curie. Die Verordnung besteht aus 6 Artikeln. Da die fünf ersten im Art. „Ludwig IX." Bd. VIII. S. 520 angeführt sind, genügt es, hier den letzten nachzutragen: „Item libertates, franchisias, immunitates, praerogativas, jura et privilegia per inclitae recordationis Francorum Reges, praedecessores nostros, et successive per nos ecclesiis, monasteriis atque locis piis et religiosis nec non personis ecclesiasticis regni nostri concessas et concessa innovamus, laudamus, approbamus et confirmamus per praesentes." Für die gallikanische Kirche ist es nicht gleichgültig, ob die in dieser Urkunde ausgesprochenen Grundsätze bereits von Ludwig, welchen schon 27 Jahre nach seinem Tode (1270) Bonifaz VIII. heilig sprach, aufgestellt wurden, oder erst, wenngleich nur 30 Jahre nachher, von Ludwig's Enkel, Philipp dem Schönen. Ebenso wenig ist das curialistische Interesse ein geringes bei dieser Angelegenheit, und es kann daher nicht auffallen, daß von Zeit zu Zeit Untersuchungen wider und für die Aechtheit des königlichen Edikts angestellt worden sind. Nach dem Vorgange von Thomassin (vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. II. lib. I. c. 43. §. 11., lib. II. c. 33. §. 4., P. III. lib. I. c. 42. §. 17) und Andern hat zuletzt Raymond Thomassy (de la pragmatique sanction attribuée à Saint Louis. Paris et Montpellier 1844) und der diesem fast wörtlich folgende Karl Rösen (die pragmatische Sanktion, welche unter dem Namen Ludwig's IX. . . . . auf uns gekommen ist. München 1853) die Unächtheit behauptet und für ein „Machwerk des 15. Jahrhunderts" erklärt. Allein wie schon früher Richer (historia conciliorum generalium, lib. III. p. 189) und Andere die Authenticität darzuthun bemüht waren, hat neuerdings Soldan (über die pragmatische Sanktion Ludwig's des Heiligen. Eine Abhandlung zur Würdigung ultramont. Kritik auf d. Gebiete d. Gesch., in Riedner's Zeitschrift f. d. histor. Theologie. Gotha 1856, Heft III. Nr. V. S. 377—450) wohl in unwiderleglicher Weise die Aechtheit erwiesen. Soldan hat nämlich den Beweis geführt, daß der ganze Inhalt der pragmatischen Sanktion mit den Zeitverhältnissen durchaus harmonire, daß die Streitfrage über die Regalien indirekt in derselben mit zur Sprache komme, daß der König im J. 1270 darüber auch eine besondere Verordnung erlassen habe und daß die Ausdrucksweise keineswegs auf den späteren Ursprung hindeute. Philipp der Schöne hat in seiner Reformationsordnung 1302 offenbar auf die Sanktion Rücksicht genommen. Das Auffällige, daß nachher bis in's 15. Jahrhundert hinein von derselben kein Gebrauch gemacht worden ist, erklärt sich einfach daraus, daß die späteren Könige selbst gegen den Inhalt des Gesetzes handelten und sich daher ebenso wenig, wie die Päbste, welche es gleichfalls nicht beobachteten, sich auf dasselbe beziehen konnten.

Nachdem der Kampf Philipp's des Schönen mit Bonifaz VIII. zum Nachtheil der Curie geendet, gelang es dem Könige, die Verlegung des päbstlichen Stuhls nach Avignon herbeizuführen und dadurch das Pabstthum von Frankreich völlig abhängig zu

machen. Seit dem Eintritt der großen Kirchenspaltung 1378 schwand der französische Einfluß durchaus nicht, im Gegentheile mußte die Abhängigkeit der in Avignon verbleibenden Päbste dadurch noch größer werden, daß ihre Macht fast allein von Frankreich geholten wurde. Die gallikanische Kirche übte auch auf die Beschlußnahmen des Constanzer Concils eine nicht geringe Wirksamkeit, indessen entsprach doch das 1418 mit Martin V. zu Stande gekommene Concordat (s. d. Art. Bd. III. S. 63. 64) keineswegs den Wünschen des Königs Karl V., der daher durch zwei Erlasse vom März und April 1418 die dem Pabste gemachten Zugeständnisse in Bezug auf kirchliche Provisionen verwarf. (Warnkönig und Stein, französische Staats- und Rechtsgeschichte I, 412. Gieseler, Kirchengeschichte II, 4. §. 131. S. 46. Anm. aa.) Zwar entschloß sich König Karl VII. 1425 wieder zur Nachgiebigkeit, doch erlangte er dabei nicht die Zustimmung der Nation, welcher die Aufrechthaltung der Freiheiten der gallikanischen Kirche am Herzen lag. Nachdem das Concil zu Basel die im Ganzen damit übereinstimmenden Grundsätze in den 31 ersten Sitzungen bis zum Januar 1438 ausgesprochen hatte, mit dem Pabste Eugenius IV. deshalb zerfallen war und die Zustimmung der einzelnen Nationen zu erlangen suchte, wurden auch Abgeordnete nach Frankreich gesendet. Karl VII. beschloß nunmehr, diese, aber auch zugleich die ebenfalls an ihn geschickten päbstlichen Gesandten zu hören, und berief eine Versammlung der weltlichen Großen, der Prälaten und der Vertreter der Universitäten nach Bourges. Hier wurde vom 7. Mai bis 7. Juli 1438 unter dem Vorsitze des Königs verhandelt und zuletzt die Annahme der Baseler Reformationsdekrete, jedoch mit einigen Modifikationen, beschlossen. Am 7. Juli 1438 publicirte der König die angenommenen Dekrete als Reichsgesetz, pragmatische Sanktion, und ließ es durch das Pariser Parlament in die Reichsakten einregistriren, was 1439 erfolgte.

Die pragmatische Sanktion Karl's VII. (la pragmatique de Bourges) besteht aus 22 oder 23 Artikeln — indem Richer (historia conciliorum generalium lib. III. c. 7) den ersten Artikel in zwei theilt — oder nach einer andern Abtheilung aus 34 Kapiteln (so bei Münch, vollständige Sammlung aller — Concordate Bd. I. S. 207 ff.). Der gesammte Inhalt schließt sich zum Theil wörtlich an die Schlüsse von Constanz und Basel an. Richer (a. a. O. S. 193 ff.) gibt die Uebersicht mit der Nachweisung der betreffenden Stellen aus den beiden Concilien. Die Gegenstände selbst sind: regelmäßige Abhaltung allgemeiner Concilien, welche über dem Pabste stehen; die Wahl zu geistlichen Stellen und Confirmation derselben; Abschaffung der Mißbräuche bei den Reservationen; Collationen der Beneficien; Prozesse, welche in erster oder zweiter Instanz widerrechtlich nach Rom gezogen werden; Störung der Beneficiaten, die sich in dreijährigem Besitze ihrer Stelle befinden; Beschränkung der Zahl der Cardinäle; Wegfall der Annaten; Feier des Gottesdienstes, der kanonischen Stunden u. s. w. und Beseitigung verschiedener Mißbräuche; über die im Concubinate lebenden Kleriker; über die zu meidenden und nicht zu meidenden Excommunicirten; Verhängung des Interdikts; Beweisführung im Fall einer Resignation. Die Urkunde schließt mit den Worten: Carolus, Rex Francorum, indicto apud Bituriges Concilio, hanc pragmaticam, quam vocant, Sanctionem tulit, eamque in Parlamenti Senatu promulgari mandavit a. D. 1438. Nonis Julii: —.

Man vergl. außer der bereits citirten Literatur: Histoire contenant l'origine de la Pragmatiquo Sanction, — comme elle a été observée, et les moyens dont les Papes sont servis pour l'abolir, in den Traitez des droits et libertez de l'Eglise gallicane. Paris 1731. Fol. Tom. I. — Weitere Beiträge zur Geschichte und insbesondere eine Vergleichung der sogen. pragmatischen Sanktion der Deutschen mit der der Franzosen finden sich bei W. Pückert, die kurfürstliche Neutralität während des Basler Concils. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte von 1438—1448. Leipz. 1858., vornehmlich S. 91 ff.

Der Versuch Eugen's IV., die Rücknahme des Gesetzes beim Könige zu erwirken,

gelang zwar nicht, doch wurde sein Inhalt selbst von Karl VII. bereits wiederholt verletzt (Staudenmaier, Gesch. der Bischofswahlen [Tübingen 1830], S. 341. 342). Ludwig XI. hob dagegen wirklich 1461 die pragmatische Sanktion auf, um Pius II. für seine politischen Zwecke zu gewinnen, betrieb aber nicht die Einregistrirung durch das Parlament, da seine Absichten nicht in Erfüllung gingen. Seitdem blieb der Zustand ein schwankender und es wurde von beiden Seiten gegen die Sanktion gehandelt, bis durch das zwischen Franz I. und Leo X. 1516 geschlossene Concordat (s. d. Art. Bd. III. S. 67) der pragmatischen Sanktion ein Ende gemacht wurde, obschon ihre Grundsätze sich nicht mehr vollständig beseitigen ließen (s. auch d. Art. „Gallicanismus“ Bd. IV. S. 649 ff.). **H. F. Jacobson.**

Praxeas, s. Antitrinitarier.

Precist (precista) heißt derjenige, welchem eine Anwartschaft auf eine kirchliche Pfründe zusteht, welche ihm durch den Inhaber des Rechts der ersten Bitte (primae preces) verliehen ist (s. d. Art. „Expektanz“ Bd. IV. S. 293). Da das jus primarum precum die Befugniß, förmliche rescripta de providendo zu ertheilen enthält, welche auch der Pabst aus den ursprünglich in Gestalt der preces erlassenen Expektanzen für bestimmte Fälle zu erlassen berechtigt ist (s. d. Art. „Menses papales“ Bd. IX. S. 360), so werden auch die vom Pabste Providirten mitunter Precisten genannt.

Jacobson.

Prediger Salomo wird dasjenige Buch der heil. Schrift genannt, welches in der luther'schen Uebersetzung seine Stelle gleich nach den Sprüchen unter den zwischen die ersten und anderen Propheten (נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים וְאַחֲרוֹנִים) gestellten dichterischen Schriften hat, in der masoretischen Bibel aber dem dritten Theile angehört und die siebente Stelle hinter den Klagliedern einnimmt. Es führt die Aufschrift: Reden des Predigers, des Sohnes Davids, Königs zu Jerusalem. Der Ausdruck „Reden“ (דִּבְרֵי), wie wir ihn ebenso Jer. 1, 1., Am. 1, 1. als Aufschrift prophetischer Reden und 2 Sam. 23, 1. als Aufschrift einer dichterischen Weissagung antreffen, kann uns schon darauf führen, daß wir in dem Buche nicht abgerissene Sätze und Sprüche zu suchen haben, sondern einen zusammenhängenden Vortrag, wie er von einem Prediger erwartet wird. Denn das Wort קֹהֶלֶת hätte Luther nicht treffender als durch Prediger übersetzen können, was auch neuerdings allgemein anerkannt ist. Vergl. Vaihinger, die dichterischen Schriften des A. B. 1858. 4. Bd. S. 3—5; Hengstenberg, der Prediger Salomo ausgelegt. 1859, S. 38—41. Man hat dabei, da der Verfasser unter dem Namen Salomo's redet, ganz sicher an 1 Kön. 8, 1. zu denken, was wieder in Luk. 13, 14., Matth. 23, 37. nachklingt, wo Jesus als Prediger von sich selbst sagt: *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου*. Denn קֹהֶלֶת heißt ein Versammler und hat als Amtsname die weibliche Form, was im Hebräischen (Gesenius, Lehrgeb. S. 468) nicht selten vorkommt. Wenn aber Hengstenberg einen Ordnungsplan des Buches in Abrede stellt und S. 15 ausspricht, an Ordnungspläne sey hier ebenso wenig zu denken, als bei dem speciellen Theile der Sprw. Kap. 10 ff. und bei den alphabetischen Psalmen, so setzt dies eine tiefe Verkennung unserer Schrift voraus. Daß wir in dem zweiten und dritten Theil der Sprüchwörter nicht mit Oetinger einen zusammenhängenden Plan zu suchen haben, geht aus der Natur derselben hervor. Warum hat aber Hengstenberg unterlassen, auf Sprw. Kap. 1—9. hinzuweisen, was aus drei zusammenhängenden Reden besteht? Der Prediger aber theilt nicht Sprüche (מְשָׁלִים), sondern vorherrschend Reden mit, die allerdings mit Sprüchen verwoben sind, welche aus dem Zusammenhang der Reden ihre rechte volle Bedeutung gewinnen, ähnlich wie man zu unserer Zeit die Prediger nicht selten Liederverse in ihre Reden verflechten sieht. Die Achtung vor dem Ausdruck (דִּבְרֵי 1, 1.) hätte daher Hengstenberg abhalten sollen, sich um Zusammenhang und Plan nichts zu bekümmern, wodurch er seiner Auslegung ebenso geschadet hat, wie wenn Jemand prophetische Reden ohne Beachtung eines Planes und Zusammenhanges auszulegen sich erkühnen wollte. Freilich sind es nicht prophetische

Reden, wie in Amas und Jeremia, sandern es sind nach 12, 11. Reden der Weisen, welche uns in diesem Werke mitgetheilt werden und welche daher auch darnach in ihrer Anordnung zu beurtheilen sind. Denn wenn sich der Prediger auch seinem Karakter nach an die salamonische Spruchdichtung anschließt, so gibt er doch nicht blas einzelne Weisheitssprüche, sondern entwickelt einen festen, abgegrenzten Kreis von Gedanken und Wahrheiten in dichterisch-rednerischer Form. Es sind vier Reden, in welchen die vorzutragenden Wahrheiten abgewickelt und von immer neuen Seiten beleuchtet werden. Dies erkennt man auch an der prophetenmäßigen Vertheilung der einzelnen Reden und in dem diesem Buche eigenthümlichen Wechsel zwischen rhetorischer Prosa und dichterischer Spruchsarm. Daß das Werk einer sehr späten Zeit angehört, erkennt man theils aus der dialagischen Form, der Einstreuung von Fragen (1, 3. 3, 9. 5, 15. 6, 11. 8, 9.), welche von der einen Seite an die schon begonnene Sitte im Buche Maleachi, von der andern Seite an die dialektische Entwicklung des Gedankens bei Paulus, besonders im Römerbriefe 2, 3 ff. 3, 1. 3. 5. 9. 27. 31. 4, 1. 3. 10. 6, 1 ff. 7, 1. 7. 9, 14. 19. 30. 11, 1. 2. 4. 7, 11., erinnert, theils aus der Sprache, welche sogar Formen enthält, die wir nur in der späteren rabbinischen Zeit wiederfinden, was man an Wörtern wie רְעוּת 1,14., חוּץ מִן 2,25., מְדִינָה 5,7., עַל דִּבְרַת שֶׁ in der Bedeutung „damit“, פֵּשֶׁר 8, 1., שִׁלְטוֹן 8, 4., פִּתְגָם 8, 11., מַדָּע ,גּוּמָץ 10, 8. 20., שַׁחֲרוּת 11, 10., בָּטֵל 12, 3. u. s. w. ersehen kann, theils aus dem Gedankenkreis, der so sichtbar den Verhältnissen der späteren Zeit angehört, daß eine Nachweisung fast überflüssig erscheint. Nach 4, 1. war das Land damals eine Stätte der Unterdrückung und Gewaltthätigkeit, nach V. 7. herrscht Bedrückung der Armen und Beraubung des Rechts und der Gerechtigkeit in der Provinz, Menschen herrschen (8, 9.) zum Unglück über andere, die Thorheit und ebendamit Ruchlasigkeit ist auf graße Höhen gestellt, während Weise in Niedrigkeit sitzen (10, 6. 7.), Schwelgerei und Völlerei der Großen sind an der Tagesordnung (10, 16. 17.), nirgends ein sittlicher Halt, überall Schlaffheit, Ueppigkeit, Allmacht des Geldes (10, 18. 19.). Durch diese und andere Merkmale sind in der neuesten Zeit, die übrigens in R. Stier und H. A. Hahn noch Vertheidiger der Abfassung durch Saloma gefunden hat, selbst Keil und Hengstenberg, jener in der Einleitung in A. T. §. 130, dieser in seinem Cammentar, beide im Jahr des Heils 1859 zu der Ueberzeugung geführt worden, daß der Prediger nicht ein Werk Salomo's, sondern eines viel späteren Verfassers ist, wie denn auch weder in der Ueberschrift noch im Inhalte des Buches Salomo als Verfasser genannt, sondern nur bezeugt wird, daß der wirkliche Verfasser, welcher sich 12, 9—11 zu den Weisen zählt, in der Person des weisen Königs Salomo rede (1, 1. 12. 2, 1 ff.), von dem er sich übrigens unterschieden wissen will, indem er denselben als einen gewesenen König zu Jerusalem aufführt (1, 12.), sich selbst aber als einen Volkslehrer der späteren Zeit bezeichnet (12, 9.), was Salamo nach der Geschichte nicht war, sondern nur nach der ihn verherrlichenden Soge seyn konnte.

Treten wir dem Inhalt unseres Buches näher, so bemerken wir zuerst, daß es, wie Hiab in den Reden außer 12, 9., wo aber neue Handschriften widersprechen, niemals den Namen Jehavah braucht. Dies ist wohl weniger aus der späteren Scheu der Juden vor dem Aussprechen dieses heiligen Namens als daraus abzuleiten, daß sich wie bei Hiob die Entwicklung des Problems auf dem Boden der natürlichen Theologie bewegt, bloß mit Hülfe der durch den Geist Gottes geläuterten Vernunft und Erfahrung, die erst in ihrem Ergebnisse zur Offenbarung zurückführt (12, 13. 14.). Es kommt demnach nur der allgemeinste Name Gottes in Israel, Elohim, vor, und zwar 39mal, nämlich 7mal ahne Artikel und 32mal mit demselben. Nebenbei erinnert dies freilich auch an die Sitte späterer Psalmen, welche anstatt des früher gebrauchten Namens Jehovah, wovon die Vergleichung von Psalm 14. mit 53. ein unverwerfliches Beispiel darbietet, den Namen Elohim vorziehen, ein Verfahren, dessen Gründe noch nicht völlig aufgedeckt sind, das aber der näheren Erfarschung würdig wäre.

Man hat den Verfasser des Predigerbuches einen Skeptiker genannt. Dies ist nur Schein. Er ist vielmehr ein tiefer Dialektiker, der durch den Zweifel zur Gewißheit, durch den Irrthum zur Wahrheit hindurchdringt und hindurchführt. Daher kommt es, daß er auf der einen Seite die Erfahrung ausspricht, Fromme und Gottlose treffe ein Schicksal (9, 2. 2, 15. 16.), Alles falle in der Welt der Vergessenheit anheim (1, 11. 9, 5.), ja der Mensch habe mit dem Vieh das gleiche Schicksal im Tode (3, 19. 20.), das Walten Gottes in der Welt sey ganz unerklärlich (3, 11.), während er doch auf der anderen Seite lehrt, daß jeder That die entsprechende Vergeltung folge (3, 17. 8, 12. 13. 11, 9. 12, 14.) und ebendeshalb Frömmigkeit und Tugend empfiehlt (5, 6. 12. 13.). So lobt er in den einen Stellen die Weisheit, während er in anderen ihren Werth zu verkennen scheint. Der Weise trifft die rechte Zeit für seine Thätigkeit (8, 1—6.), betreibt Alles zweckmäßig und darum nicht ohne Erfolg (2, 3. 12—14. 10, 2. 10.). Deshalb ist die Weisheit oft mächtiger als äußere Gewalt (7, 19. 9, 13.), gewährt der Seele Heiterkeit (7, 10—12. 8, 1.) und findet auch Anerkennung in der Welt (4, 13—15. 10, 13—16.). Dagegen gibt es auch Fälle, wo die Weisheit keinen Vortheil bringt (9, 11.), weil der Erfolg alles Strebens von einer höheren Macht abhängig ist, woher es kommt, daß oft die Thorheit glücklicher ist als die Weisheit (9, 18. 10, 1.), ja daß das Schicksal der Gerechten, die doch auch die Weisen sind, den Erwartungen entgegengesetzt ist (8, 14.), Weisheit sogar Unmuth erzeugt (1, 18.). Dieser verschiedene Standpunkt, den der Verfasser in seiner Beobachtung einnimmt, macht es ihm auch möglich, in scheinbare Widersprüche zu fallen, wenn er 2, 8. das weibliche Geschlecht die Wonne der Menschenkinder nennt und den Genuß des Lebens in Gemeinschaft mit einem Weibe empfiehlt (9, 9.), während er 7, 26—29. über den Hang dieses Geschlechtes zur Verführung und Unsittlichkeit klagt und den sittlichen Adel in ihm vermißt, zu welchem sich das männliche Geschlecht emporzuringen vermag. So empfiehlt er 4, 6. die Ruhe, dagegen 9, 10. die Thätigkeit, aber freilich jene im Gegensatz mit dem ängstlichen Treiben und Wühlen, diese gegenüber von Muthlosigkeit und Verzagtseyn. So sieht und bedauert er von der Obrigkeit unschuldig Gedrückte und Verfolgte (3, 16. 4, 1.), während er 8, 5. behauptet, daß der, welcher das Gebot beobachte, nichts Schlimmes von ihr zu erfahren habe. Ferner preist er 4, 2. 3. den Gestorbenen und Ungeborenen glücklicher als den Lebenden, während er 9, 4—6. den Zustand des Lebens dem des Todes weit vorzieht und 11, 7. das Leben süß nennt. So steht 4, 17. 5, 6. 12, 1. 13. die wiederholte Aufforderung zur Frömmigkeit, aber 7, 16—18. die Warnung, nicht allzuweise und gerecht zu seyn. Wie hier durch den Blick auf den dialektischen Fortschritt der scheinbare Widerspruch verschwindet, so anderwärts durch die verschiedene Bedeutung, in welcher der Ausdruck genommen ist, wie denn 7, 3. כַּעַס gelobt, V. 9. getadelt wird, dort als Unmuth über die eigene Sünde und somit als Lebensernst, hier als Unmuth über Gott und seine Schickungen. So läugnet der Prediger 1, 3. 2, 11. 3, 9. 5, 15. 6, 11. Gewinn des menschlichen Strebens (יִתְרוֹן), während er ihn 7, 11. 10, 10. der Weisheit beilegt. Dort aber ist von einem dauernden irdischen Gute, hier von vorübergehendem Vortheil die Rede. Wenn er endlich 2, 3. 7, 2—5. 10, 16. 19. den Sinnengenuß als etwas Thörichtes schildert, ihn aber 2, 24. 3, 12. 22. 5, 17. 8, 15. 9, 7—9. 11, 8—10. als das Beste im irdischen Leben empfiehlt, so versteht er in den ersten Stellen ein üppiges Schwelgen, in den letzten einen heiteren und frohen Gebrauch der irdischen Lebensgüter.

Verschwinden so die scheinbaren Widersprüche des Buches, so wird bei näherer Ansicht des Inhaltes auch klar, daß der Prediger nichts weniger als ein Zweifler ist, vielmehr die in seiner Zeit weiter gediehenen Zweifel des Volkes, welche uns schon im Propheten Maleachi begegnen, gründlich überwindet und die schon im Buche Hiob aufkeimende Hoffnung der Unsterblichkeit und des künftigen Gerichtes durch redliches Eingehen und Betrachten der Verwicklungen des menschlichen Lebens zur vollsten Gewißheit

erhebt, dadurch aber einen wahren Fortschritt der religiösen Erkenntniß seiner Zeit und einer gesunden Lebensanschauung begründet.

Der Hauptgedanke des Buches ist die volle Anerkennung der Wahrheit, daß das menschliche Leben und Streben nichtig und eitel sey. Diese Behauptung wird nicht weniger als 25mal ausgesprochen, mit ihr beginnt (1, 2.) und mit ihr schließt (12, 8.) das Werk. Dieser Ausdruck (הֶבֶל) bezieht sich bald auf die Nichtigkeit und Erfolglosigkeit der menschlichen Bestrebungen (2, 1. 23. 5, 9.) und wird dann gerne durch den Beisatz: windiges, nichtiges Streben verstärkt (1, 14. 2, 11. 14. 26. 4, 4. 16. 6, 9.), bald aber auf die menschlichen Schicksale, welche der Erwartung nicht entsprechen (2, 15. 19. 8, 10. 14.), und wird dann verbunden mit dem Beisatze: großes Uebel, böse Qual, schlimmes Leiden (2, 21. 4, 8. 6, 2.). Weil aber das menschliche Leben in Bestrebungen und Schicksalen verläuft, so nennt der Prediger das Leben selbst nichtig und eitel (6, 12. 7, 15. 9, 9.) und spricht über alle Dinge unter dem Himmel das wehmüthige Urtheil aus, daß sie eitel und nichtig seyen (1, 2. 3, 19. 4, 7. 12, 8.). Auf dem dunkeln Grunde dieser Beobachtung erhebt sich die Frage nach dem Vortheil des Lebens, welche dreimal (1, 3. 3, 9. 5, 15.) in der gleichen Form wiederkehrt, etwas abweichend 6, 8. 11., und 2, 11. ausdrücklich verneint wird, obgleich ein vorübergehender Gewinn in einzelnen Richtungen (2, 13. 5, 8. 7, 12 IO, 10.) zugegeben wird.

Diese Ansicht drängt sich dem forschenden Geiste durch die Wahrnehmung auf, daß in den Erscheinungen und Veränderungen der Welt, kein wahrer Fortschritt, sondern nur eine beständige Wiederkehr des schon Dagewesenen entdeckt werden könne (1, 4—7.) und man nichts wahrhaft neu nennen könne (1, 9. 10. 3, 15.). Aber nicht nur die Natur sey an ein ewiges Einerlei gebunden, auch den menschlichen Bestrebungen fehle es an der Freiheit der Entwicklung, indem der Erfolg derselben ganz an Zeit und Umstände geknüpft ist, ohne deren Zusammentreffen die Thätigkeit erfolglos bleibt (3, 1—8. 8, 6. 9, 11. 12.). Ja nicht einmal durch Forschen kann der Mensch das Werk Gottes ergründen (3, 11. 8, 17. 9, 5.), sondern findet sich ganz unbedingt in der Hand Gottes (2, 24. 3, 13. 9, 1.), der über sein Schicksal auf unbegreifliche Weise waltet (3, 18. 19. 7, 15. 8, 14. 9, 2. 3. vergl. 3, 16. 4, 1.).

Da somit Gott Urheber des menschlichen Glückes und Unglückes ist und man mit ihm vergeblich streitet (6, 10. 11.), man auch nicht verbessern noch ergänzen kann, was uns unangemessen und mangelhaft erscheint (1, 15. 7, 13.); so muß man sich das wunderbare und unerforschliche Thun Gottes (7, 14. 23. 24.) gefallen lassen, von dem man wissen kann, daß er die Welt schön und zweckmäßig eingerichtet hat (3, 11.) und daß auch das scheinbar Unangemessene gut für uns seyn müsse (7, 14.).

Doch ist dieser Trost kein haltbarer, da der Mensch bei der Wahrnehmung, daß seine Bemühungen so oft den entgegengesetzten Erfolg haben, einer stärkeren Stütze bedarf. Sucht der Mensch sinnliche Lebensgüter, so macht er bald die Erfahrung, daß weder Genuß noch Besitz ihn glücklich werden lassen. Der Genuß ist schnell vorübergehend (2, 2. 7, 6.) und gewährt dem Geiste des Menschen keine Befriedigung (2, 11.). Der Besitz führt schon in seiner Erwerbung viele Unannehmlichkeiten mit sich, steigert die Begierde (5, 9.) und verursacht viele Sorgen (5, 11.) und Unmuth (5, 16.). Ja, es wird selten einer des Reichthums froh (5, 10. 6, 1—7.). Auch muß man die Früchte seines Strebens Nachkommen überlassen, die nicht selten verkehrt damit umgehen (2, 12. 18—20.), was uns Kummer bereitet (2, 21—23.). Daher kann in diesem Streben keine Befriedigung liegen (4, 8.), wenngleich die Wohlthätigkeit sich Freunde erwirbt (11, 1—6.). Dasselbe ist der Fall, wenn der Mensch das Ziel seines Lebens in das Streben nach intellektueller und praktischer Weisheit setzt. Denn auch sie, obgleich ein Vortheil gegenüber von der Thorheit (2, 13. 14. 7, 6. 11. 12. 19. 8, 1. 9, 16. 18. 10, 2. 12.), verschafft dem Menschen doch kein bleibendes Gut (2, 14—16.), wodurch sein Schicksal ein anderes würde als das des

Thoren (9, 1. 11. 10, 6. 7.), vielmehr erzeugt sie nur um so mehr Unmuth und Gefühl der Eitelkeit (1, 17. 18.), jemehr sie den Menschen in den Stand setzt, das Unvollkommene und Mangelhafte des irdischen Lebens zu erkennen (1, 14. 15. 2, 17. 18.). Ja selbst die Tugend und Frömmigkeit gewährt dem Menschen hienieden nicht, was er sich von ihr verspricht, da moralische und religiöse Vortrefflichkeit sehr oft ein schlimmeres Schicksal hat, als Unsittlichkeit und Gottlosigkeit. Wie oft siegt und triumphirt nicht die Ungerechtigkeit (3, 16—18.), wie oft weint nicht die Unschuld vergebens ihre Thränen (4, 1.)! Den Gerechten sieht man durch seine Gerechtigkeit zu Grunde gehen (7, 15), den Gottlosen in seiner Bosheit lange und glücklich leben, so daß die Rollen geradezu verwechselt scheinen (8, 10. 14.). Ja, zu großer Eifer für Gerechtigkeit und Weisheit kann dem Menschen oft schädlicher und verderblicher seyn als plumpe Gottlosigkeit und Thorheit (7, 16. 17.) Dieser Mangel an Vergeltung im irdischen Leben ist Grund zu wachsender Sittenlosigkeit unter den Menschen (8, 11. 9, 3.).

Bei diesen ebenso trüben als unläugbaren Erfahrungen des Menschenlebens muß ein stärkerer Halt gesucht werden. Und diesen findet der Prediger gerade in dem, was man ihm so oft abgesprochen und dadurch das Verständniß seines Werkes verdunkelt und unmöglich gemacht hat, wie noch von Knobel geschehen ist, in der Gewißheit eines zukünftigen Lebens und Gerichtes. Dies war die Stufe, auf welche die israelitische Gotteserkenntniß nunmehr erhoben werden mußte, wenn sie den Stürmen des Lebens und den trüben Erfahrungen des Volkes gewachsen sein sollte. Zwar hatte der Mosaismus nirgends diese Wahrheit in Abrede, aber er hatte sie in den Hintergrund und dagegen die Vergeltung und Ausgleichung dieses Lebens in den Vordergrund gestellt (2 Mos. 20, 5. 6.), und diese Anschauung ist auch die der Sprüchwörter und der meisten Psalmen. Allein Andeutungen lagen in den zerstreuten, wiewohl nicht in gesetzlichen Aussprüchen vorkommenden Vorstellungen über den Scheol oder Hölle, sowie in den Erinnerungen über Henoch's (1 Mos. 5, 24.) und später Elias' (2 Kön. 2, 11.) Lebensende. Erschlossen konnte die Unsterblichkeit auch werden aus dem Verhältnisse, in welchem Gott mit den Erzvätern nach seinen Offenbarungen an Moses (2 Mos. 3, 6., Matth. 22, 32.) fortwährend blieb. Wir finden daher, wie bei dem Elohisten zur Zeit Salomo's die Erwähnung des Ausganges von Henoch, so in Psalmen wie 16. 17., deren Abfassung David nicht abgesprochen werden kann, Hoffnungen, welche über das diesseitige Leben hinausreichen (16, 11. 17, 15.). Ja selbst in den Sprüchwörtern (12, 28.) ist eine Andeutung davon enthalten, wie vielmehr in späterer Zeit Ps. 49, 16., Jes. 26, 19., Ezech. 37.; Dan. 12, 2 f. kann nicht hierher gezogen werden, da seine Abfassung vor Koheleth großen Zweifeln unterliegt. Um so mehr aber Hiob 19, 25 ff., dessen Auslegung von der Unsterblichkeit und dem Gerichte in unseren Zeiten nach Ewald's, Vaihinger's zu Hiob und Köstlin's (de immortalitatis spe, quae in libro Jobi apparere dicitur. Tub. 1846) Untersuchungen als bleibend gesichert angesehen werden kann. Allein in lebhafter Auseinandersetzung war doch die Ansicht von der diesseitigen Vergeltung, wie sie Sprw. 11, 31 am schärfsten ausgesprochen wird (s. Vaihinger, dichter. Schriften d. A. B. 3, 133.), bei weitem vorherrschend, und mußte, da sie sich nicht im Leben verwirklichte, und nachdem das alte irdische Glück Israels unrettbar dahingeschwunden war, nothwendig die Zweifel und den Unmuth hervorrufen, welcher uns (Mal. 2, 17. 3, 14. 15.) begegnet und welchen der Prophet durch die Hoffnung auf die Ausgleichung durch den Messias nicht auf die Dauer beschwichtigen konnte. Dies ist das Werk des Predigers, der alle Zweifel und allen Unmuth zusammennehmend und den ganzen Weltlauf in sich verarbeitend, auf dem Boden der alten Religion stehend, die Unsterblichkeit und das künftige Gericht in seiner Nothwendigkeit darthat. Und daß sein Bemühen in dieser Hinsicht eine durchschlagende Wirkung äußerte, sehen wir nicht nur aus Daniel und den Makkabäern, wo bereits auch als Fortschritt dieser Lehre der Auferstehungsglaube sich damit verband, sondern

auch aus der Zeit Jesu, wo diese Lehre wie in die Pharisäer (Matth. 22, 23., Apg. 23, 8.), so auch in das Volk eingedrungen war (Joh. 11, 24.).

Um diesen nachhaltigen Trost zu gewinnen, geht der Prediger von dem einen Punkte aus, der mitten unter allen Zweifeln fest und wandellos geblieben war, von dem Glauben an das Daseyn und Walten eines persönlichen Gottes, der unvertilgbar in das israelische Gottesbewußtseyn eingegraben war (vergl. Ewald, Gesch. Isr. 2, 106—122., 2. Ausg. S. 156—174.). Er hat das Weltall schön und zweckmäßig eingerichtet (3, 11.); er gibt den Menschen das Leben und fristet es so lang er will (7, 29. 5, 17. 8, 15.). Er ist in der Welt stets thätig und wirksam (3, 11. 14. 7, 13. 14. 8, 17. 11, 5.). Von ihm sind die Menschen abhängig (9, 1.); von ihm kommt das Gute, welches sie genießen (2, 24. 3, 13, 5, 18. 19. 6, 2.) und das Schlimme, welches sie erfahren (1, 13. 3, 10.). Er ist es, der sein Wohlgefallen (2, 26. 7, 26. 9, 7.) und sein Mißfallen den Menschen (5, 5.) zu erkennen gibt. Zu ihm kehrt einst der von ihm kommende Menschengeist zurück (12, 7., vergl. 3, 21.) und der Mensch wird theils hier (3, 17. 5, 7.), theils in der Ewigkeit (11, 9. 12, 14.) von ihm gerichtet.

Somit steht der Prediger theils innerhalb der israelitischen Weltanschauung, theils erhebt er sich über die gemeine Betrachtungsweise und bildet die längst vorhandene Ahnung der Unsterblichkeit und des künftigen Gerichtes zur festen Lehre aus, nachdem auch sein Glaube durch die ernstesten Zweifel (3, 21.) an dieser Wahrheit gegangen war. Obgleich er daher den Preis der Frömmigkeit und Tugend so oft im Leben vermißt (8, 14. 9, 2.), obgleich er über den Zustand des Menschen im Scheol nur düstere Vorstellungen (9, 10.) hegt, obgleich er an der Vergeltung in dieser Welt, also der altisraelitischen Vorstellungsweise, völlig irre geworden ist (9, 2. 3.); so hält er doch den Glauben wie an die kosmische (3, 11.), so an eine moralische (3, 17. 8, 12. 13.) Weltordnung fest, mit welchem er endlich alle Zweifel besiegt. Sein innerstes Gottesbewußtseyn sagt ihm, daß auf jede That doch eigentlich die entsprechende Vergeltung folgen müsse (3, 17. 5, 7. 8, 12. f., 11, 9.), weil Gott an bösen Menschen kein Wohlgefallen haben kann, und ihr böses Treiben doch endlich beachten muß (5, 3. 5. 7.), der Frevel aber nicht wirklich retten kann (8, 8). Daher empfiehlt er die Furcht Gottes als Wurzel der Frömmigkeit und Sittlichkeit und zugleich als Quelle des äußeren und inneren Glückes (5, 6. 7, 18. 8, 12. 13. 12, 1. 13.). Denn Gott hat Alles darauf eingerichtet, daß der Mensch ihn fürchten solle (3, 14.). Die Furcht Gottes hat sich zu äußern durch reine, vom äußerlichem Scheine entfernte Gesinnung (4, 17.), durch stille Ergebung in seinen Willen (7, 14.), durch rechtschaffenes Handeln (3, 12.), durch Ernst des Lebens (7, 1—6.), durch gelassenen Muth (7, 8. 9.), durch Genügsamkeit (5, 9—14.), durch Wohlthätigkeit beim Besitze irdischer Güter (11, 1—6.), durch ruhiges Zuwarten beim Siege des Bösen in der Welt und gelassenes Betragen bei Bedrückungen der Obrigkeit (8, 2—11. 10, 4—20.), wobei man sich vor allem religiösen und sittlichen Rigorismus (7, 16—22.), sowie vor Heuchelei und Scheinheiligkeit zu hüten hat (4, 17—5, 6.). Im Blick auf diese höhere Lebensansicht verzweifelt der Prediger auch nicht an dem Nutzen der Weisheit. Zwar findet er, daß das Streben noch ihr viel Unmuth (1, 19.) erzeuge, weil der Mensch sie nie vollkommen erreicht (7, 23. 24.), und weil sie auch im Leben nicht immer verschafft, was man von ihr erwartet (9, 11.). Dessen ungeachtet ist sie sehr hoch zu schätzen (7, 11. 12. 9, 13. 16.), weil der Weise die Verhältnisse richtig beurtheilt, für sein Thun die rechte Zeit zu treffen weiß (8, 1—6) und seine Arbeit nicht ohne Erfolg betreibt (2, 3. 13. 10, 2. 10.). Die Weisheit zeigt sich ebendeshalb mächtiger als Gewalt (7, 19. 9, 13—16. 18.) und ist als eines der höchsten Lebensgüter zu schätzen. Sie gewährt dem Menschen Heiterkeit der Seele (8, 1.), und hält den Unmuth über widriges Schicksal ferne (7, 10.), wie sie denn auch bei entsprechenden Umständen überraschende Anerkennung findet (4, 13—16. 9, 13—16.).

Den heiteren Genuß der sinnlichen Lebensgüter, obgleich das Streben darnach zur Eitelkeit gehört (2, 11.), hat man, ein Gegengewicht der Mühen und Sorgen des Lebens, als etwas sehr werthvolles zu betrachten (2, 24. 3, 12. 5, 18. 8, 15. 9, 7. 8.); und der Trieb zum Angenehmen ist so wenig zu unterdrücken, daß vielmehr auf jedem Ruhepunkte seiner Untersuchung ein harmloser Lebensgenuß empfohlen wird. Man soll sich nicht durch Unmuth über die Widerwärtigkeiten das Leben verbittern lassen (7, 9. 10.), sondern das Gute und Schöne, welches Gott uns zufallen läßt, heiter und froh (11, 8—11.), dankbar (3, 13.), wohlthätig (11, 1—6.) und gottesfürchtig zu genießen suchen (5, 17. 8, 15. 9, 7—9.), seines Thuns sich freuen (3, 22.) und sich's wohl seyn lassen über jedes von Gott geschenkte Glück (2, 24. 11, 8.), ja auch durch das Unglück sich nicht zu sehr niederbeugen lassen (7, 14.) und der Leiden des Lebens nicht allzu viel gedenken (5, 19.). Vor Allem ist dem Jüngling zu gönnen, daß er die Blüthe seiner Lebenszeit mit heiterer, gottesfürchtiger Freude genieße (11, 9. 10.), ehe die schöne Jugendzeit vorüber ist und das freudenleere für den Lebensgenuß unempfängliche Alter eintritt (12, 1—7.). Aber auch der Mann hat den Beruf, an der Hand des von Gott geschenkten Weibes mit Frohsinn thätig zu seyn und das Leben harmlos zu genießen (9, 7—9.). Doch gibt er zu bedenken, daß man diesen harmlosen Lebensgenuß nur als ein Geschenk aus der Hand Gottes empfangen könne (2, 26. 3, 13. 5, 18. 9, 7.) und ihm für die Benutzung desselben Rechenschaft zu geben habe (11, 9.).

Folglich ist trotz der Eitelkeit und Verkehrtheit des diesseitigen Lebens das Ziel des Menschen auf Erden eine durch Gottesfurcht und Weisheit vermittelte Freude am Leben mit Verzichtleistung auf eine Ausgleichung der Gegensätze und Widersprüche hienieden, aber mit stetem Bewußtsein eines künftigen, alle offenbaren und verborgenen Handlungen der Menschen umfassenden Gerichtes.

Zur Belebung des trockenen Ganges seiner dialektischen Erörterungen streut der Verfasser Sprüche ein, welche dichterisch gehalten und immer aus dem Zusammenhange zu deuten und näher zu verstehen sind. Wir finden sie 1, 15. 18. 4, 17—5, 6. 7, 1—9. 11. 12. 14. 16. 17. 9, 17—10, 2. 10, 8—15. Ueberhaupt bemerkt man, wie die Rede, von der schlichtesten Prosa beginnend, sich immer mehr hebt, je mehr es auch in der Untersuchung hell wird und endlich in reinen dichterischen Schwung (12, 1—8.) ausläuft, nachdem schon von 11, 1. an dazu Ansätze gemacht worden sind. Um dieser Eigenthümlichkeit willen hat man das Werk mit Recht zu den dichterischen Schriften des alten Bundes gerechnet. Sonst ist es mehr dialektisch-rhetorischer Art und Natur, und es ist daher schon zum Voraus zu erwarten, daß ihm ein bewußter Plan zu Grunde liegt. Nach demselben haben die Erklärer zu allen Zeiten geforscht, und es ist gewiß nicht als ein Zeichen des Fortschrittes zu betrachten, wenn Hengstenberg in seinem Commentar S. 15 sich desselben nicht nur entschlägt, sondern das Vorhandenseyn eines solchen geradezu in Abrede stellt, die Forderung und Voraussetzung Carpzovs aber von einem ordo concinnus als Ausfluß der Theopneustie in seiner souverainen Willkür als beschränkte Auffassung brandmarkt und dem Hohne preisgibt. Das Beispiel von Sprw. 10 ff. ist sehr unglücklich, und man möchte sagen, sophistisch von ihm zur Behauptung seiner Ansicht gewählt, da wir hier nicht Sprüche (מְשָׁלִים, Sprw. 1, 1.), sondern Reden (דְּבָרִים, Pred. 1, 1.) vor uns haben. Will er etwa diese Behauptung der Zusammenhangslosigkeit auch auf die Psalmen und Propheten übertragen? Das kann doch wohl Hengstenberg selbst nicht beabsichtigen, da uns auf diese Weise die heil. Schrift zu einem zusammengewürfelten Aggregate einzelner Sprüche und Sätze, ähnlich dem Koran der Muhamedaner würde. Wenn man es den Sprüchwörtern überall ansieht, daß sie eine Sammlung einzelner Sprüche sind, deren jeder für sich verständlich ist und einen abgegrenzten Sinn bildet, wie denn eben dieß die Natur der Sprüchwörter zu allen Zeiten ist; wenn es also vergebliche Mühe war und mißglücken mußte, als man in sie, wie Oetinger und R. Stier, einen fortlaufenden Zusammenhang bringen

wollte, so ist es mit dem Predigerbuch etwas ganz Anderes. Man sieht ihm auf allen Seiten an, daß der Verfasser etwas Zusammenhängendes sagen, daß er Wahrheiten entwickeln, daß er gewisse Grundgedanken feststellen will. Dazu braucht man in aller Welt einer Anordnung der Gedanken; eine solche aber beruht auf einem Plane. Nun ist der Prediger das einzige Erzeugniß der angebrochenen jüdisch-rabbinischen Darstellungsweise, weit verschieden von dem Gange der Gedankenbildung bei den Propheten der älteren Zeit, ja selbst bedeutend fortgeschritten gegen die ersten Ansätze dieser Dialektik bei dem letzten Propheten Maleachi. Es ist daher gar nicht zu verwundern, wenn es uns äußerst schwer wird, den Faden zu finden, der die verschiedenen Glieder der einzelnen Reden verbindet und noch schwerer, die Mittelglieder zu entdecken, durch welche sämmtliche Reden mit einander zu einem Gesammtganzen verknüpft werden. Und doch ist es uns einleuchtend, daß Alles in dem Buche zusammenhängt, weil die Behauptung der Eitelkeit von Anfang bis zu Ende wiederkehrt, und ebenso die damit seltsam contrastirende Aufforderung zur Lebensfreude. Wenn sich Hengstenberg, um sein Verfahren zu rechtfertigen, auf ein Wort Herder's beruft, wo derselbe (Briefe über das Studium der Theologie. 2. Aufl. S. 179) sagt: „Man hat sich viel über den Plan dieses Buches bekümmert; am besten ist wohl, daß man ihn so frei annehme, als man kann, und dafür das Einzelne nutze"; so hätte er doch nicht unterlassen sollen, auch das anzugeben, was derselbe unmittelbar darauf hinzufügt: „daß Einheit im Ganzen sey, zeigt Anfang und Ende." Ist dieß aber der Fall, so ziemt es der Wissenschaft, nicht zu ruhen, bis sie diese Einheit durchschaut hat, und auf der Bahn der Entdeckungen fortzuschreiten, welche bis jetzt hierüber gemacht worden sind, oder sie zu widerlegen, nicht aber vornehm darüber abzusprechen und dadurch das bisher Gewonnene in den Augen der Menge zu verdunkeln. Stier (Andeutungen zum glaubigen Schriftverständniß, 1824, 1, 274 ff.), Köster (das Buch Hiob und der Prediger, 1831) und Ewald (Sprüche Salomo's und Koheleth, 1837) haben nach manchen vorangegangenen verunglückten Versuchen, in Betracht welcher J. D. Michaelis das auch von Herder bestätigte Urtheil fällte, daß der Schlüssel zu diesem Buche noch nicht gefunden sey, mit Ernst und Einsicht gestrebt, in das verschlungene Geäder dieses Werkes einzudringen, und den Ordnungsplan zu finden. Der erste stellt aber bloß ein äußerlich logisches Gerippe hin, das dem concentrischen orientalischen Denken nicht entspricht und es zu keiner Einheit und Durchsicht bringt. Von der rhetorisch-poetischen Haltung, welche das Ganze durchdringt und von den wiederkehrenden Grundgedanken des Werkes findet sich bei Stier noch keine Spur, und in seiner bekannten Weise ist freilich bei diesem Buche nicht von einem Ordnungsplane zu reden. Denn Stier setzt voraus, daß der Prediger eine rein prosaische Abhandlung nach ziemlich modernem Zuschnitt geschrieben habe. Daß dieß aber nicht der Fall ist, zeigen die vielen eingestreuten Sprüche, welche offenbar ein dichterisches Gewand haben und auf eine ästhetische Anordnung hinweisen. Dieß ergreift nun Köster und behandelt den Prediger ganz wie ein reines Gedicht, indem er ihn in vier Abschnitte zerlegt, wovon der erste und letzte je 8, die beiden mittleren je 9 Strophen enthalten sollen, wobei er den ersten bis 3, 22. mit 55, den zweiten bis 6, 12. mit 48, den dritten bis 9, 16. mit 62 und den vierten bis 12, 8. mit 40 Versen fortführt. Der Schluß 12, 9—14. enthält noch zwei Strophen mit je 3 Versen. Allein hierbei wird vorausgesetzt, daß wir ein dichterisches Produkt vor uns haben. Daß jedoch der Prediger nicht rein dichterisch geschrieben hat, das ersieht man aus den vielen Stellen, welche die gewöhnliche Prosa an der Stirne tragen. Aber auch nicht rein rhetorisch nach Art der prophetischen Reden ist der Styl des Predigers, wie Ewald voraussetzt, sondern es sind Reden, die mit dichterischem Geiste in der Weise des ursprünglichen reinen Rabbinismus durchdrungen sind und mit dichterischen, ja sogar hochpoetischen Stellen, wie 12, 1—8., abwechseln. Es muß daher auch der Plan des Werkes dieser gemischten Schreibart angemessen seyn und theils aus dem Gedankenzusammenhange, theils aus den Uebergängen von einer Wendung zur anderen, theils aus der Wiederkehr derselben Hauptge-

danken, theils aus dem Fartschritt des Ganzen erschlaffen werden. In diesem Sinne hat Vaihinger, dichterische Schriften des alten Bundes — übersetzt und erklärt, 4. Bd. S. 24 ff. — einen Plan vorgelegt, dem Keil in der Fartsetzung der Einleitung Hävernick's in die Schriften des A. B. den Preis der Neuheit und Richtigkeit zuerkannt hat, abgleich der Urheber desselben gerne bekennt, wie viel Anregung er seinen unmittelbaren Vargängern in ihren Versuchen zu danken hat. In vier Abschnitte theilt auch Ewald das Buch ein, und zwar stellt die erste Rede 1, 2—2, 26. die Nichtigkeit aller irdischen Dinge vor Augen. Die zweite (3, 1—6, 9.) erklärt dagegen, daß das Ganze der Welt doch kein wüstes Durcheinander sey. In der dritten (6, 10—8, 15.) wird gelehrt, daß man die beste Art, das Leben zu gebrauchen, lernen und anwenden müsse, während in der vierten Rede (8, 16—12, 8.) Falgerungen aus dem Vorhergehenden gezagen werden, um das wahre Glück zu finden und zu genießen. Ein nach höchst unvollkammener Versuch, das Ganze in eine gegliederte Ordnung zu bringen. Ist das Buch in vier Abschnitte mit Köster oder richtiger vier Reden (1, 1.) mit Ewald abzutheilen, so ist zu erwarten, daß dieselben auf irgend eine Art unter sich zusammenhangen und einen Fartschritt bilden, da die gleichen Grundgedanken immer wiederkehren und erst in 12, 13. 14. ein befriedigender Abschluß liegt. In 2, 24—26. kammt der Prediger affenbar zu einem Schlusse, wenn er einen fröhlichen, harmlosen Lebensgenuß dem unruhigen Streben und Schaffen in thearetischer Einsicht und praktischer Lebensweisheit, die auf hahe, unerreichbare und sich verzehrende Dinge gerichtet ist, varzieht. Aber es ist dieß nach kein beruhigender Schluß. Denn er muß bekennen, daß sich der Mensch diese Harmlasigkeit, diese heitere Laune, diesen das Uebel des Lebens vergessenden Genuß nicht **selbst** geben kann, sondern daß dieß eine van Gottes Hand kommende Gnadengabe ist, die er nach seinem Gutdünken (שֶׁטּוֹב לְפָנָיו) dem einen gewähre, dem anderen entziehe (2, 26.). In 2, 25. ist mit Siebzig und 8 Handschriften zu lesen מִמֶּנּוּ, was allein in den Zusammenhang paßt. Diese Erwähnung der Abhängigkeit des Menschen von Gatt, ja daß er sich nicht einmal selbständig einen heiteren Lebensgenuß verschaffen kann, ist nun aber einem hingewarfenen schweren Stein des Anstaßes zu vergleichen, der die Empfehlung eines heiteren Lebensgenusses ganz wirkungslas macht, wenn er nicht hinweggehaben wird, wenn nicht nachgewiesen werden kann, daß wie ungeachtet des unbefriedigenden Sinnens und Wirkens, ja auch neben der Abhängigkeit van Gattes Gnade ein fröhlicher Lebensgenuß bestehen könne.

Offenbar nun hebt der Prediger 3, 1—8. diesen Stein auf, um den Menschen tratz der völligen Abhängigkeit van Zeit und Umständen, d. i. vam göttlichen Wohlgefallen zur Freude am Leben und zum harmlasen Genusse desselben zu führen, indem er ihm die weise Einrichtung Gattes in der Natur (3, 11.), die auch im Menschenleben tratz seiner unsäglichen Störungen und Gegensätze nicht fehlen könne, zu Gemüthe führt und auf die Aufsicht Gottes über die Menschen hinweist (5, 8.), die ohne die Annahme eines Gerichtes (3, 17.) nicht bestehen könne. Daher kammt er (5, 17.) wieder auf die auch 3, 12. wiederholte Schlußfalgerung zurück, daß es dach das Schönste im menschlichen Leben sey, unter den Erfahrungen der Dunkelheit göttlicher Wege und der Mühseligkeit der irdischen Begegnisse den ruhigen und heiteren Lebensgenuß sich nicht entschwinden zu lassen. Wer sieht hier nicht, daß mit 5, 17—19. ein neuer Schluß gegeben ist, daß wir da die zweite Rede enden sehen, welche von der Abhängigkeit des Menschen ausgeht, wie die erste von dem unbefriedigenden Kreislauf der Welt und dem darauf gegründeten erfalglasen Streben des Menschen? Es ist alsa ganz unrichtig, wenn Ewald, gewiß nur aus subjektiven Gründen, nach in seinem letzten Jahrbuche, jedach ohne Nachweisung darauf beharren will, die zweite Rede müsse mit 6, 9. endigen. Er verkennt hierbei offenbar Zweierlei gänzlich. Erstlich das, was jedem aufmerksamen Leser sich aufdrängen muß, daß der Prediger tratz der aufgedeckten Nichtigkeit und Eitelkeit auch in den verwarrensten Verhältnissen die Freude am Leben festgehalten wissen will und jede Rede zu dem Schlusse kammt, daß die geschilderten Mißverhältnisse den

fröhlichen Lebensgenuß nicht unmöglich machen (2, 24—26. 5, 18. 19. 8, 15. 11, 9 —12, 8.), was überall den Schluß der Reden bildet, alsa auch in der zweiten. Sodann ist Ewald nicht in die Erkenntniß eingedrungen, daß der Prediger ein Aber um das andere weggeben will und muß, um den Leser zu seiner Einsicht zu führen, daß doch das Aber der Abhängigkeit van Gott (2, 24.), der Sorgen des ungewissen Reichthums (5, 18.), des ungleichen Schicksals (8, 14.), im Blick auf die künftige Vergeltung (12, 14.) gehaben werden könne und der Mensch berufen und fähig sey, unter den elendesten persönlichen und öffentlichen Verhältnissen sich Lebensfreudigkeit und heiteren Genuß des Irdischen zu bewahren.

Aber wenn der Mensch auch über die Abhängigkeit von Gatt hinweggekammen ist, wenn er darin sich beruhigen kann, sa ist am Ende der zweiten Rede doch ein neuer Stein aufzuheben. Es wird nämlich dadurch, daß 5, 18. gesagt wird, Gott gebe gewissen Menschen Reichthum und Schätze und auch die Macht, deren zu genießen, die Frage nahe gelegt, ab das nicht bei allen der Fall sey. Allein diese Frage muß verneint werden, und es wird nun hervorgehaben, wie der Besitz irdischer Güter sa unsicher an sich (6, 1—9.), nicht an sich glücklich mache, wie so viele andere Uebel den Menschen bedrahen und belästigen (7, 15. 26. 8, 2. 10.), die er nur durch weises Betragen mildern (8, 3—7.) oder durch das er unter denselben sich die Heiterkeit bewahren könne und wie der Mensch deshalb mehr auf die inneren und höheren Güter zu sehen habe, um wahrhaft glücklich zu seyn und sich einen frahen Lebensgenuß zu verschaffen (7, 1—14). An diesem Gedanken verläuft die dritte Rede, bis 8, 15. ebenfalls zum frohen Lebensgenuß ermunternd. Aber hier erhebt sich gerade noch der schwerste Stein des Anstoßes, daß nämlich, wenn man den Betrug des Reichthums eingesehen und das höhere Gut der Gerechtigkeit und Frömmigkeit erstrebt hat, der Mensch gerade dadurch, um den frohen Lebensgenuß kommen müsse, wenn er wahrnehme, wie Gerechtigkeit und Frömmigkeit ihres Lahnes auf Erden verlustig gehen. Darauf wird in der dritten Rede (7, 15. 8, 10.) und am stärksten 8, 14. vorbereitend hingewiesen, offenbar als auf das schwerste Räthsel des menschlichen Lebens überhaupt und am unlösbarsten für den Israeliten, dessen Lebensanschauung von Haus aus eine entgegengesetzte war und der durch Gesetz und Propheten, durch Psalmen und Sprüche zu der Hoffnung sich berechtigt glaubte, daß der Frömmigkeit und Gerechtigkeit das Glück hienieden auf dem Fuße nachfolgen werde, wie der Gattlasigkeit und Bosheit das Unglück und Verderben. Diesen schwersten Stein des Anstaßes, auf den schon früher vorbereitet wurde (4, 1. 2.), und der gewiß der Hauptvorwurf des Predigers, wie die Hauptfrage der Zeit war (Maleach. 2, 17. 3, 14. vgl. Ps. 125, 3. 73, 12. 38, 20.) hatte der Prediger erst am Schlusse der dritten Rede recht stark hingewarfen, um ihn nun in der vierten Rede als das schwerste Prablem (8, 16. 17.) in aller Schärfe (9, 1—3.) var die Augen zu legen und dann über ihn hinwegzukammen, was durch nichts Anderes als durch die Hinweisung auf das künftige, jenseitige Gericht geschehen kann, das alle Ungleichheiten des Lebens ausgleichen wird. So hat der Prediger durch die varangegangenen Reden, wo er andere schwere Fragen abhandelte, sich den Weg zur Beantwortung dieser schwierigsten Frage der Zeit gebahnt. Wenn Maleachi diese Frage nach durch die Hinweisung auf die Zukunft des Messias und seines auf Erden zu haltenden Gerichtes beschwichtigte, so hat der Prediger gewiß diese Hoffnung auch getheilt. Aber bei der am Ende des alten Bundes unverkennbar immer mehr sich geltend machenden Subjektivität und der Ungewißheit der Erscheinungszeit des Messias kannte der Israelite fragen: was nützt mir persönlich die Erscheinung des Messias, wenn ich sie nicht mehr erlebe? Was für einen Lahn habe ich für meine Frömmigkeit, da es dach am Tage ist, daß entschiedenen Verächtern Gottes, daß Ruchlosen und Heuchlern ihr Varnehmen gelingt? Für diese Zweifel mußte Rath geschafft werden; und der lag allein in Feststellung der Lehre eines künftigen Gerichtes, womit sich bald die Lehre van der Auferstehung des Leibes als eine nothwendige Folge (Dan. 12, 2. 3. 2 Makk. 7, 9 ff.) verbinden konnte. Daß dieselbe

schon früher geohnet und in heiligen Augenblicken, wie aus tiefem Dunkel hervorbre-brechend, ausgesprochen ward, beweist noch nicht, daß sie vor der Zeit des Predigers in dos Volksbewußtseyn eingedrungen war. Dieß geschah erst durch Koheleth, der nach dem, was wir ous 12, 9—11. erfahren, ein ausgezeichneter Lehrer des Volkes war, dessen Nome uns jedoch die Geschichte verschwiegen hot.

Schon ous dieser Darlegung, die mon ausführlich belegt und durchgeführt in Vaihinger, dicht. Schriften des A. B. 3, 17—45., im Plone, sodonn in der Inhaltsübersicht vor jeder Rede und endlich in der Erklärung des Einzelnen finden kann, ergibt sich mit Klarheit, daß dos Werk des Predigers in vier Reden sich zerlegt und daß in denselben Fortschritt und Aufeinanderbeziehung sich findet, wodurch ollein das Verständniß des Einzelnen erleichtert und gesichert wird. Freilich Koheleth bewegt sich in den vier Reden mit einer Freiheit, on die wir unsere obendländische und moderne Logik nicht ohne Weiteres onlegen dürfen. Aber daß ein genouer, bis ons's Einzelnste sich erstreckender Plan in denselben verfolgt wird, ist von einem solchen Lehrer von vorneherein zu erwarten und erweist sich durch die gleichen Anfänge oder Ausgänge der Reden, der Abschnitte, der Strophen und selbst der Halbstrophen, die mon überoll nochzuweisen im Stande ist, so daß nur Oberflächlichkeit oder absprechendes Vorurtheil von Willkür reden konn. Die drei Hauptgedonken, Behauptung der Richtigkeit aller menschlichen Dinge, die Frage noch dem Vortheil und Ziel der menschlichen Bestrebungen und die Empfehlung eines frommen, heiteren und gutthätigen Lebensgenusses kehren in jeder Rede wieder. Es ist nämlich in der ersten Rede 1, 2—2, 26. die Eitelkeit und das nichtige Streben behouptet 1, 2. 14. 17, 2. 11.(13.) 19., die Froge noch dem Vortheil hervorgehoben (1, 3.) und der harmlose Genuß der Lebensgüter empfohlen (2, 24).

In der zweiten Rede (3, 1—5, 19.) erscheint die Behauptung der Eitelkeit (3, 19. 4, 8. 16. 5, 9.), die Froge nach dem Vortheil (3, 9.), die Empfehlung des Lebensgenusses (3, 12. 22. 5, 17. 18.).

In der dritten Rede (6, 1—8, 15) treffen wir die Behauptung der Eitelkeit (6, 2. 9. 8, 10. 14), die Frage nach dem Vortheil (6, 8. 11.) und die Empfehlung des Lebensgenusses (8, 15).

In der vierten Rede endlich (8, 16—12, 8.) begegnen wir der Behouptung der Eitelkeit (12, 8), der Antwort auf die Frage nach dem Vortheil des Lebens (10, 10), der Empfehlung des Lebensgenusses vorbereitend (9, 7—9), abschließend (11,7—12,1).

Die Spruchform sehen wir angewendet in der ersten Rede 1, 15. 19., in der zweiten 4, 17—5, 6., in der dritten 7, 1—14., in der vierten 9, 17—10, 20., ja mit Unterbrechungen bis 11, 7. Die erste Rede ist am meisten prosoisch, die letzte om meisten dichterisch. Jede Rede ist gegliedert in drei Abschnitte und mehrere Strophen, die sich durch gleichartige Anfänge oder Schlußformeln zu erkennen geben. Bei der ersten Rede ist das Schema der Abschnitte und Strophen (Wendungen) nach der Zohl der Verse beziffert.

1. Abschnitt 2, 4, 4 (1, 2—11), 2. Abschnitt 1, 3. 3; 3, 8. 8 (1, 12—2, 19). 3. Abschnitt 4, 3 (2, 20—26).

Bei der zweiten Rede: 1. Abschnitt 8, 7, 7 (3, 1—22); 2. Abschnitt 6, 6, 4 (4, 1—16), 3. Abschnitt 7, 5, 8 (4, 17—5, 19).

Bei der dritten Rede: 1. Abschnitt 6, 6 (6, 1—12); 2. Abschnitt 7, 7, 8 (7, 1—22); 3. Abschnitt 7, 8, 4 (7, 23—8, 15).

Bei der vierten Rede: 1. Abschnitt 5, 7, 6 (8, 16—9, 16); 2. Abschnitt 6, 7, 9 (9, 17—10, 20); 3. Abschnitt 6, 4, 7 (11, 1—12, 8).

Der wesentlich dazu gehörige Schluß hot zwei Halbstrophen mit einem Vorschlog 1, 3, 3 (12, 9—14).

Die Strophen lassen sich gewöhnlich noch in Halbstrophen abtheilen, wie das so oft ouch in anderen dichterischen und zum Theil prophetischen Schriften des alten Testamentes wohrgenommen worden ist. Wenn nun die Strophenbildung bei den Werken

der hebräischen Dichtkunst durch die übereinstimmenden Forschungen von de Wette bis auf die neueste Zeit über allen Zweifel erhaben ist, so hat man schon von vorneher anzunehmen, daß Koheleth, den man zu aller Zeit unter die dichterischen Erzeugnisse des alttestamentlichen Sprachgeistes gezählt und gestellt hat, davon keine Ausnahme mache, sondern demselben nationalen Zuge und Bedürfnisse gefolgt sey. Wir sind demnach angewiesen und berechtigt, diese Einrichtung bei ihm zu suchen. Sie bietet sich aber auch, je näher man zusieht, so sehr ohne Zwang dar, daß man es nicht begreifen kann, wie Hitzig, Elster und Hengstenberg, von der praktischen Auslegung Wangenmann's nicht zu reden, davon Umgang nehmen konnten, da gerade das Erkennen der Strophenabtheilung den Weg zur richtigen Auslegung weist und vor den Willkürlichkeiten der Exegese bewahrt, durch die kein Buch der heil. Schrift so sehr mißhandelt worden ist, als dieses, eben weil man seinen Zusammenhang nicht verstand oder mißachtete.

Daß nach dem veränderten Geiste der Zeit und bei der ungebrochenen Schulgelehrsamkeit, die Koheleth selbst eingesteht (12, 9—11), mehr Künstlichkeit sich offenbart, als in den früheren, freien und naturwüchsigen Gewächsen israelitischer Dichtkunst, daß gerade da, wo der Prediger den höchsten Flug nimmt (12, 1—7.) ein Uebermaß der Bilder, das an Schwülstigkeit streift, zu erkennen ist, hängt ganz mit der späteren Zeit zusammen, in welcher er schrieb.

Hier ist zwar die apologetische Kritik unserer Zeit in Hengstenberg und Keil zu dem Anerkenntniß gedrängt worden, daß Koheleth nicht, wie von Stier und Wangenmann, dem Dr. H. A. Hahn beistimmt, behauptet wird, von Salomo verfaßt, sondern unter seinem Namen in späterer Zeit erschienen sey, ein Zugeständniß, das auch in den Reihen der Apologetiker eine folgenreiche Zukunft hat und das Gespenst verscheuchen muß, als trüge ein solches, unter einem alten Namen ausgegangenes Werk den Stempel des Betrugs an der Stirne. Allein wenn Beide das Werk in die Zeit Esra's und Nehemia's verlegen, weil zu des letzteren Zeit der Kanon geschlossen worden sey, so irren sie und gehen von einer Voraussetzung aus, die sich nicht halten läßt. Diese Voraussetzung ist, daß durch Nehemia der alttestamentliche Kanon geschlossen worden sey (Keil, Einleit. 2. Ausg. §. 154 ff.; Hengstenberg, der Pred. Sal. ausgelegt S. 9). Es ist aber im Art. „Kanon des A. T." Bd. VII. S. 248 ff. nachgewiesen, daß weder die Stelle 2 Makk. 11, 13. noch Josephus c. Ap. 1, 8. dieß aussagt, sondern daß wir für den Abschluß des Kanons eine spätere Zeit anzunehmen haben. Daher sind wir durch diese Voraussetzung auf keine Weise gebunden, sondern vielmehr angewiesen, bei Bestimmung der Abfassungszeit uns bloß durch die im Buche selbst liegenden Andeutungen leiten zu lassen. Diese aber führen uns in die letzte Zeit der persischen Herrschaft. Dafür spricht schon die Sprache, welche von der Maleachi's, welcher frühestens in der letzten Zeit des Statthalters Nehemia geschrieben haben kann, nicht undeutlich abweicht. Wenn man sieht, daß er über die Zerrüttung der Rechtspflege (3, 17.), über gewaltthätige und willkürliche Unterdrückung Unschuldiger (4, 1.), über Erpressung in den Provinzen (5, 7.), über Schwelgerei der Beamten und Großen des Reiches (10, 16. 18. 19.), über Beförderung schlechter Menschen zu den höchsten Würden und Ehrenstellen (10, 5—7.), über Spionerie und geheime Polizei (10, 20.), über das Beherrschtwerden von Menschen zum Unglück des Volkes (8, 9.) klagt, so sind dieß lauter Anzeichen, daß der Verfasser nach Nehemia, unter welchem dergleichen in Juda nicht vorkam, geschrieben hat. Bedenkt man ferner, daß der Verfasser pharisäische Grundsätze (5, 17—5, 6.) bekämpft, daß er dem sadducäischen Treiben (7, 2—6.) entgegentritt, daß er sogar auf den entstehenden Essäismus mit seinem Abscheu vor Opfern und Eiden (9, 2.) Rücksicht nimmt, so muß man die Abfassung dieser Schrift in eine Zeit setzen, wo diese Richtungen, wenn auch noch nicht ausgebildet, doch bereits im Keime hervorgetreten waren, weßhalb der Verfasser namentlich zwei entgegengesetzten Richtungen, der einer zur großen Strenge und der einer zur großen Schlaffheit entgegentritt (7, 16—18.), wie wir sie später bei den Pharisäern und Sadducäern ausgebildet antreffen. Während der Zeit

der makkabäischen Freiheitskriege kann unsere Schrift nicht verfaßt seyn, weil in dieser Zeit der Prediger sich nicht veranlaßt gefunden hätte, zum strengen Gehorsam gegen den König (8, 2—4.) zu ermahnen. Ebensowenig können wir sie in die Zeit des Nehemia setzen, durch dessen glückliche Thätigkeit und gerechte Verwaltung sichtbar ein neuer, freudiger Aufschwung unter das Volk kam, den wir noch lange in heiteren Liedern des letzten Theiles des Psalmbuches nachklingen hören und der gegen die Darstellung des Zustandes in unserem Buche um ein Merkliches absticht. Auch in die Zeit Alexander's, unter dessen Herrschaft die Juden 332 v. Chr. kamen, paßt unsere Schrift nicht; denn damals konnte bei einer so übermächtigen, jungen Herrschaft der Gedanke an Abfall gar nicht aufkommen, vor welchem 8, 2. gewarnt wird. Nach seinem Tode aber stund es 17 Jahre an, bis im J. 306 v. Chr. seine Generale den Königstitel annahmen (Schlosser, Weltgesch. für das Volk 2, 479 f.). Wir müssen also von der Zeit der Griechenherrschaft absehen und sind in die letzten Jahrzehnte des persischen Weltreiches mit der Abfassung unserer Schrift nach Nehemia gewiesen. Dieser im Jahre 445 nach Jerusalem gekommen, trat um's Jahr 400 vom Schauplatze ab. Bis dahin hatten die Juden um den Bestand ihres Gemeinwesens zu kämpfen. Von einer Sektenbildung erfahren wir in dieser Zeit nichts, und sie ist auch gar nicht wahrscheinlich; ebenso wenig von einer hohen Schule, wie sie durch 12, 9—11. vorausgesetzt wird. Solche Spaltungen und Einrichtungen konnten sich erst bilden, als Verfassung und Lehre des Volkes in ein ruhiges Geleise gebracht waren, folglich nach der Zeit des Nehemia und Esra. Nach ihm hatten die Juden unter der 46jährigen Regierung des Artaxerxes Mnemon von 404—358 vorherrschend Ruhe (Jahn, Arch. 3, 286). In dieser Zeit können sich erst die hohen Schulen der Juden ausgebildet haben, deren Daseyn unser Buch voraussetzt. In solche Zeit eines von außen wenig zerstörten Daseyns paßt erst der Anfang des Sektenwesens, worauf 4, 17—5, 6. 7, 2—6. 9, 2. anspielt. Schon gegen Ende der Herrschaft dieses Königs traten aber Umstände ein, welche nicht ohne Einfluß auf die Stimmung der Juden seyn konnten. Im Jahre 362 trat ein Bund gegen Artaxerxes Mnemon in Vorderasien zusammen, der nach Diodor 15, 90. einen Aufstand herbeiführte, an welchem auch die Syrer und Phönicier Theil nahmen, so daß die Hälfte der Einkünfte für den König verloren ging. Damals als nach Diodor beibeinahe alle Küstenbewohner vom König abfielen, mochte es auch Viele aus der Gemeine der Juden gelüsten, mit den anderen Völkern gemeinschaftliche Sache zu machen, da dieselben erst kurz zuvor eine empfindliche Bedrückung erfahren hatten. Nach Josephus (Antiq. 11, 7.) hatte Jesus, der Bruder des Hohenpriesters Johanan oder Johannes, der Nehem. 12, 11. gegen V. 22. irrthümlich Jonathan genannt wird und ein Enkel Eliasib's war, den persischen Feldherrn Bagoses bewogen, ihm die Hohenpriesterwürde zuzusprechen — Beweis, welchen Einfluß die Perser sich auf diese Würde ähnlich wie die späteren Römer anmaßten. Dieser Jesus wurde hierauf von seinem Bruder Johannes, dem Hohenpriester, im Tempel ermordet. Um diese Beleidigung zu rächen, kam Bagoses selbst nach Jerusalem, erzwang sich den Eingang in den Tempel und legte 7 Jahre hindurch dem Volke eine Abgabe von 50 Drachmen für jedes in demselben geschlachtete Opferthier auf; eine Strafe, welche die Juden umso mehr erbittern mußte, als sie nicht nur unverhältnißmäßig groß war, sondern sie gewohnt waren, von den persischen Königen Beiträge zu ihren Opfern zu erhalten (Esr. 7, 17.). Solcher Druck, der in die letzte Zeit Mnemon's fiel, war wohl im Stande, die Treue der Juden gegen den Perserkönig wankend zu machen, und es ist daher wahrscheinlich, daß manche Juden an der Empörung Theil nahmen, als Phönicien nach Diodor 16, 41. 43. im Jahre 351 vom König Darius Ochus abfiel, was dadurch an Zuverlässigkeit gränzt, daß sich der Perserkönig veranlaßt sah, die Stadt Jericho zu erobern und viele Einwohner derselben in Gefangenschaft abzuführen (vgl. Jahn, Archäol. 3, 292, wo auch die Belegstellen sich finden). Das waren Zeiten, über die man im Vergleich mit den früheren klagen konnte, da solche Drangsale in den letzten 100 Jahren nicht dagewesen waren

(Pred. 7, 10.); dieß Zeiten, wo es nöthig war, die Treue gegen den König einzuschärfen und den geschworenen Unterthaneneid in's Gedächtniß zu rufen (8, 2.), auch die größte Vorsicht in Offenbarung seiner Gesinnung gegen die Perserherrschaft zu empfehlen, die noch so viele geheime Freunde habe (10, 20). Auf diese Zeit des sinkenden, durch Willkür und Erpressung, Schwelgerei und Bestechlichkeit der Statthalter zerrütteten Perserreiches passen Stellen, wie wir sie 3, 16. 5, 7. 8, 11. 10, 5—7. 16. 18. 19. lesen. Der Verfasser ahnet zwar den nahen Sturz dieser Herrschaft, aber er mahnt, auf die passende Zeit zu warten (8, 5. 10, 18). Er warnt vor aller Uebereilung und ungeduldiger Selbsthülfe, weil man sich dadurch nur schade (10, 8—11). Für jetzt habe der König noch viel Gewalt, weshalb jede Neuerung gefährlich sey (8, 3. 4. 10, 20). Nur durch Nachgiebigkeit, Geduld und Sanftmuth könne man sich die traurige Lage derzeit noch erleichtern (8, 4. 6. 10, 4). Mit diesen Andeutungen — denn mehr durfte in der Zeit solcher Gewaltherrschaft nicht gesagt werden — stimmt nun auch der ganze Ton des nach allen Theilen den Stempel dieser Zeit tragenden Werkes überein. Es setzt drückende Erfahrungen für den Verfasser, schweren, auf dem Volke lastenden Druck überall voraus. Man sieht aus diesem Buche, was nach Ewald (Koheleth S. 181) von anderwärts her auch bekannt ist, daß die Juden in dieser letzten Zeit mit der persischen Willkürherrschaft sehr unzufrieden waren und der Morgenröthe einer günstigen Veränderung entgegenharrten. Ja aus 8, 1—5. 10, 4—20. scheint sogar hervorzugehen, daß die Hoffnung auf den Sturz des Perserreiches sich auf Anzeichen näherer Art stützte. Denn die Gebildeten in Judäa waren gewiß nicht unbekannt mit den wenig verhehlten Entwürfen Philipp's von Macedonien, mit der Stimmung und Absicht von ganz Griechenland, dem Perserreich ein Ende zu machen. Unter diesen Umständen wird es nicht zu gewagt erscheinen, wenn man die Abfassung unseres Werkes in den Zeitraum 360—340 v. Chr. setzt und zwar in die Mitte desselben, um das Jahr 350 v. Chr., folglich 50 Jahre nach Nehemia's Tod und in die Mitte der Herrschaft des Artaxerxes Ochus, der von 359—338 v. Chr. regierte. Damals hatten die Juden verunglückte Empörungsversuche in ihrer Nähe gesehen, welche die weisen Ermahnungen des Predigers (8, 2. 10, 20.) unterstützten, damals den Druck und die Willkür der persischen Beamten, ihre Schwelgerei und Bedrückungssucht selbst erfahren (5, 7. 10, 15 ff.), damals die freche Verdrehung des Rechtes (3, 16.) und die fruchtlose Trauer und Verzweiflung der hülflos Unterdrückten (4, 1—3.) vor Augen, damit stimmt auch der ganze Ton unseres Buches. Denn in der Zeit des Glückes und der Ruhe kommt man nicht leicht in einen so kämpfenden Seelenzustand, noch auf so eindringende Beschreibung des menschlichen Elendes. Eine ruhige, günstige Zeit hatten aber die Juden unter Artaxerxes Langhand bis in die letzten Jahre des Artaxerxes Mnemon, also von Nehemia bis gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts hin. Da erst wurden sie bei der steigenden Verderbniß des persischen Staates und seiner Beamten härteren Bedrückungen und Versuchungen ausgesetzt, welche die schon unter Maleachi auftauchenden Fragen erneuerten, da wurde die durch Koheleth in's Licht gesetzte Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes (12, 8.) und dem künftigen Gerichte ein wahrer Rettungsanker des verzweifelnden Volkes, da war sein Werk ein wahres Trostbuch bei der Unbehaglichkeit und Schwüle, welche auf dem Volke und den Einzelnen lastete und welche nur aus solchen Zeiten erklärt werden kann, wie sie unmittelbar der Auflösung des Perserreiches vorangegangen sind. Und im Lichte dieser Zeit bleibt dieses Buch auch für uns durch alle Zeiten eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der ächten Lebensweisheit unter trüben persönlichen und öffentlichen Zuständen.

Die neueren Bearbeitungen des Predigers sind nach den Anregungen von Umbreit, in Koheleth Seelenkampf 1818, von Knobel 1836, von Ewald 1837, von Hitzig 1847, von Burger 1854, von Elster und Wangenmann 1856, von Vaihinger 1858, der den Plan schon 1848 in Ullmann Stud. u. Krit. 1848. 2. Hft. S. 442—478 mitgetheilt hatte, von Hengstenberg 1859, ein Beweis, daß

die Wichtigkeit desselben immer mehr in die Augen leuchtet. Doch ist für die Erklärung des Einzelnen noch Vieles zu thun, was aber nur dadurch gelingen kann, wenn man nicht mit Elster, Hitzig und Hengstenberg sich bloß an das Einzelne hält, sondern dem Gesammtplane immer sorgfältigere Aufmerksamkeit schenkt, der für kein Buch wichtiger ist, als gerade für dieses. **Vaihinger.**

Predigermönche, f. Dominikaner.

Pregzer, Pregzerianer, f. Pietismus.

Prepon, Schüler des Marcion, f. Bd. IX. S. 38.

Presbyter, Presbyterialverfassung. Von jeher hat das Gewissen und das Bewußtseyn mangelnder Reife ehrerbietige Achtung vor dem Alter erweckt und die Veranlassung gegeben, daß den durch hohe Jahre und vielfache Lebenserfahrung ausgezeichneten Männern ein hervorragender Einfluß auf die Leitung der Gesellschaft und des Gemeinwesens zu Theil wurde. Die spartanische Γερουσία, der Senatus zu Rom, aus den Patres conscripti bestehend, hatten Namen, anfängliche Zusammensetzung und politische Bedeutung ursprünglich diesem Umstande zu verdanken. Die alttestamentliche Offenbarung hat Ehrfurcht vor dem Alter besonders eingeschärft, und von Mose an kommen Aelteste in Israel vor, welche theils in freier Weise das Volk vertraten (2 Mos. 3, 16. 12, 21. u. a. St.), theils zur obrigkeitlichen Leitung desselben in Gemeinschaft mit dem Gesetzgeber ausdrücklich von Gott bestellt wurden (4 Mos. 11, 16 f., 70 von den Aeltesten des Volks, nachdem schon 2 Mos. 24, 1. 9. vorübergehend 20 Aelteste als Vertreter des Volks gedient hatten.) (S. den Art. „Aelteste bei den Israeliten".) Von da an treten zu allen Zeiten und in den verschiedensten Stellungen Aelteste in Israel auf, theils als Vertreter und Sprecher des gesammten Volkes (Jos. 7, 6. 1 Sam. 8, 4. Jerem. 29, 1. u. a. St.), theils als Stammesälteste (2 Sam. 19, 12), theils als verwaltende und richterliche Ortsobrigkeiten (Ruth 4, 2 ff.). In der nachexilischen Zeit kommen Aelteste sowohl im Sanhedrin, als Beisitzer der Behörde neben Oberpriestern und Schriftgelehrten vor (daher γερουσία, Apg. 5, 21.), theils als berathende Behörde an der Spitze jeder Synagoge, dem Synagogenoberen zur Seite (Luk. 7, 3. Apg. 13, 15.). Also jene an der Spitze des ganzen Volkes, diese nur der örtlichen Gemeinde. Es versteht sich jedoch von selbst, daß längst nicht mehr bloß die wirklich Bejahrtesten Anspruch auf die social leitende Stellung hatten, welche den „Aeltesten" zukam.

Von dem alttestamentlichen Boden aus ist das Amt der Aeltesten auch in die Kirche Christi übergegangen; hier hat es aber die mannichfaltigsten Wandelungen durchgemacht. Wir unterscheiden drei Hauptgestaltungen:

1. die apostolische, 2. die reformatorische auf calvinischem Boden, 3. die moderne.

I. Die apostolische Gestaltung des Aeltestenamtes steht nicht von allen Seiten in klarem Lichte. Darüber zwar existirt in der deutschen Theologie kein Zweifel, daß im apostolischen Zeitalter und selbst noch geraume Zeit darnach in manchen Theilen der Christenheit Aelteste und Bischöfe nur dem Namen, nicht aber der Sache nach verschieden waren (s. d. Art. „Bischof"). Anders aber verhält es sich 1) in Hinsicht der Entstehung des christlichen Aeltestenamtes und 2) der eigentlichen Bedeutung und Wirksamkeit desselben.

Was 1) die Entstehung desselben betrifft, so berichtet uns bekanntlich das neue Testament nichts darüber, wohl aber über die erste Bestellung der Sieben zu Jerusalem (Apg. 6, 1 ff.). Die schon im 3. Jahrhundert bei Cyprian (Ep. III, 3.) auftauchende Anschauung (vgl. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl. S. 354), welche sich bis in unsere Tage herein fortgepflanzt hat, geht dahin, daß jene Sieben kein anderes Amt bekleidet haben sollen, als das der sogenannten Diakonen. Auf dieser Voraussetzung beruhte auch die Sitte, selbst in den größten Stadtgemeinden nicht mehr als sieben Diakonen zu bestellen, während der Presbyter in großen Städten bei Weitem mehrere waren. Allein jene Anschauung ist voreilig und unbegründet. Nicht nur wird jenen Sieben in der ganzen Apostelgeschichte nirgends der Name „Diakonen" beige-

legt, während Lukas die Namen πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, εὐαγγελιστής u. s. w. recht wohl kennt; sondern es kann auch der Sache nach das Amt der Sieben nicht eine mit dem eigentlichen Diakonat congruente Größe gewesen seyn, sondern jenes war sicherlich umfassender und selbständiger als dieses. Daß zwischen beiden irgend ein Unterschied seyn müsse, hat schon Chrysostomus, der oft so feine Ausleger, wohl bemerkt, denn bei der Frage, welcher Art das ἀξίωμα jener Männer gewesen sey, verneint er ausdrücklich, daß es das der διάκονοι könnte gewesen seyn, spricht sich vielmehr dahin aus, οὔτε διακόνων οὔτε πρεσβυτέρων οἶμαι τὸ ὄνομα εἶναι δῆλον καὶ φανερὸν (Homil. in Acta App. XIV. p. 115. ed. Montf.).

Dieses Ergebniß ist in der That vollkommen treffend. Denn die Ansicht Just Henning Böhmer's, die Erwählten seyen nicht mehr und nicht weniger als „Aelteste" gewesen, ist so wenig als die ältere, daß jenes Amt mit dem Diakonat identisch sey, hinlänglich begründet. Vielmehr führen die einzelnen Thatsachen, welche in der Apostelgeschichte zu Tage liegen, auf die Vorstellung, daß das Amt der Sieben beides in sich befaßt habe, sowohl dasjenige, was später den Aeltesten zustand, als dasjenige, was dem eigentlichen Diakonat zufiel. Und nur insoweit geben wir Ritschl zu, „daß die Befugniß der Siebenmänner die erste Gestalt des nachher in Jerusalem auftretenden Presbyteramtes war" (a. a. O. S. 357), als dasselbe Verhältniß auch gegenüber dem später in den Christengemeinden auftretenden Diakonenamte stattfand. So hat man auch nicht nöthig, mit Vitringa, de synag. vet. III, 2, 9., anzunehmen, daß das Amt der Sieben ein außerordentliches gewesen und spurlos verschwunden sey. Verhält sich die Sache so, wie eben angedeutet, so ermangeln wir doch nicht aller Kenntniß davon, auf welche Weise das Aeltestenamt in der Kirche Christi gegründet worden ist. Nämlich um zunächst das Geschäft der Armenpflege in bessere Ordnung zu bringen und zugleich Zeit und Kraft der Apostel selbst für die Hauptaufgabe ihres Berufs zu sparen, forderten die letzteren die Gemeinde auf, sieben geeignete Männer zu wählen, denen sofort unter Handauflegung das Amt durch die Apostel aufgetragen wurde. Demnach sind die Sieben durch freie Wahl der Gemeinde ernannt und durch die Apostel mit ihrem Amte bekleidet worden. Ferner erhellt aus dem Zusammenhange jener Geschichte, daß eben hiermit Verrichtungen den Erwählten übertragen wurden, welche bis dahin von den Aposteln selbst, vielleicht mit Zuziehung jüngerer und freiwilliger Mitglieder, besorgt worden waren. Denn dieser Umstand kann, Angesichts der Thatsache, daß freiwillige Opfer zu den Füßen der Apostel niedergelegt, also bei ihnen deponirt zu werden pflegten (Apg. 4, 35. 37. 5, 2.), nicht mit Recht bezweifelt werden. Allerdings war solche Verwaltung nicht der centrale Hauptberuf der Apostel, aber darum lag sie doch anfangs in ihren Händen, wie überhaupt alle auf die Gesammtheit der Gläubigen sich beziehende Thätigkeit, da ja der Apostolat das einzige Amt und Organ war, das der Erlöser persönlich gestiftet hatte.

2) Stellung und Wirkungskreis der Aeltesten in den apostolischen Gemeinden ist ebenfalls nicht über allen Zweifel erhaben und klar. Die erste Stelle, wo Aelteste unter diesem Namen vorkommen, ist insofern merkwürdig, als sie zugleich indirekt für die Ansicht spricht, daß ihr Beruf einen Theil desjenigen in sich gefaßt habe, was den erwählten Sieben zugekommen war. Apgesch. 11, 30. überbringen Barnabas und Paulus den Ertrag einer milden Sammlung der antiochenischen Gemeinde an die Christen in Judäa, und zwar übergeben sie dieselbe den πρεσβύτεροι. Also die Annahme und Verwaltung milder Gaben für die Armen der Gemeinde ist die erste Amtsthätigkeit der Aeltesten, welche in der Geschichte hervortritt, und das ist es eben, was ursprünglich in den Händen der Zwölfe gelegen und Kap. 6. den Sieben anvertraut worden war. Hingegen in das innere Leben und Wesen der Gemeinde greifen die Aeltesten zu Jerusalem ein, als die Frage über die Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz zum Austrag gebracht wurde. Da wurden die Abgesandten von Antiochia zu den Aposteln und Aeltesten zu Jerusalem abgeordnet (15, 2.), und mit den Aposteln waren

es die Aeltesten, welche in der Versammlung sich über die Frage beriethen, Beschluß faßten und denselben durch Abgeordnete und ein Schreiben den Heidenchristen in Syrien eröffneten (15, 6. 22 ff.). Die Sache betraf nicht Opfer und ökonomische Dinge, sondern in der That das christliche Leben und den Wandel selbst, gehörte alsa zur inneren Leitung der Christen. Auch 21, 18 ff., als Paulus zum letztenmale Jerusalem besuchte, wurde zwischen ihm und den Aeltesten der Gemeinde nebst Jakobus etwas verhandelt, was die apostolische Wirksamkeit des Paulus und seinen Wandel in Hinsicht des Gesetzes betraf. Und wenn nach der Ermahnung des Jakobus (Br. Jak. 5, 14 ff.) Kranke die Aeltesten der Gemeinde zu sich bitten sollten, damit diese über ihnen beten und sie mit Oel salben sallten, sa hat affenbar das Aeltestenamt auch eine seelsargerliche Bedeutung. — Inmitten heidenchristlicher Gemeinden bestellte Paulus selbst, schon auf seiner ersten Missionsreise mit Barnabas, in den kleinasiatischen Städten Lystra, Iconium, Antiochia Aelteste (14, 23.). Je weniger aber aus dieser Stelle etwas über die Wirksamkeit der Aeltesten zu entnehmen ist, desto reichhaltiger ist hiefür die Abschiedsrede des Apostels an die Aeltesten von Ephesus (Apg. 20, 17 ff.); denn was er ihnen über ihren Beruf und ihre Pflicht sagt (V. 28—31.), das läßt erkennen, daß ihr Amt sowahl gesellschaftliches Leiten und Regieren, Aufsehen und Bewahren, als innere Pflege und Versargung der Seelen in sich begreift. Aehnlich ersehen wir aus 1 Thess. 5, 12., daß die Vorsteher der Gemeinde (*προιστάμενοι*) zugleich Seelsarger sind, denn sie sind es, welche die Einzelnen sittlich erinnern und mahnen (*νουθετοῦντες*). Auf das sittliche Leiten und Führen der Einzelnen und der Gemeinde weisen ferner die Eigenschaften, welche Paulus 1 Tim. 3, 1 ff. von einem *ἐπίσκοπος* (= *πρεσβύτερος*) fardert, und die Erinnerung, welche Petrus im ersten Brief 5, 1—4. den Aeltesten ertheilt, geht auch nicht weiter, als auf ein Weiden der Heerde, mit sorgfältiger Aufsicht und persönlichem Vargang im Guten. Es fehlt übrigens nicht ganz an Zeugnissen, daß auch das Lehren zu den Obliegenheiten des Aeltesten gehörte; Paulus erklärt, daß Aelteste, welche wohl vorstehen, doppelter Ehre werth gehalten werden sallen, „am meisten diejenigen, welche in Wart und Lehre arbeiten". Dieß verstehen die Schotten und die meisten Presbyterianer sa, wie wenn der Apostel zwei Klassen von Aeltesten unterschiede, nämlich „lehrende" und „regierende" ader „verwaltende" Aelteste. Allein die Warte haben nicht diese Tragweite, sie führen vielmehr nur auf die Varstellung, daß die Aeltesten je nach der Gabe, die ihnen verliehen war, und nach ihrer persönlichen Neigung dieser oder jener Obliegenheit ihres Amtes sich vorwiegend widmeten, vermöge einer nicht satzungsmäßigen, sondern freien Theilung der Arbeit. Jedenfalls erhellt hieraus, 1) daß Dienst am Wort und an der Lehre auch zu dem Wirkungskreis der Aeltesten gehörte, 2) daß das Lehren nicht unbedingt die Obliegenheit jedes Aeltesten war. Auf die lehrende Funktian bezieht sich auch das, was Paulus im Brief an Titus 1, 6 ff. van den erforderlichen Eigenschaften eines Bischafs, d. h. Aeltesten (V. 7. vgl. 5.) sagt; nach den sittlichen Karakterzügen, die hier, wie 1 Tim. 4, 1 ff., gefardert sind, verlangt der Apastel V. 9. auch, daß der Mann an dem zuverlässigen Warte Gottes festhalte, damit er durch die gesunde Lehre sowahl zu vermahnen als Gegner zu widerlegen vermöge. Endlich setzt Hebr. 13, 7. voraus, daß die Aeltesten (*ἡγούμενοι*) das Wart Gattes reden, während V. 17. ihr Wachen für die Gläubigen, d. h. ihre Sarge für die Seelen und ihre sittliche Leitung hervarhebt. — Nach allem diesem können wir als Ergebniß über den Wirkungskreis der Aeltesten in den apastolischen Gemeinden aussprechen, daß dieselben die innere sittlich-religiöse Leitung und Ueberwachung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder ebensa wohl als die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten zu besorgen hatten; Lehre und Dienst am Worte Gattes kam dem Aeltestenamt zu vermöge seiner auf Grund des Evangeliums stehenden Obliegenheit, Aufsicht und Leitung der Seelen zu üben. Aber das Lehramt war weder der Schwerpunkt des Aeltestenamtes, noch überhaupt fein ausschließendes Recht. Wir kommen hiermit auf die Stellung der Aeltesten und das Verhältniß zwischen denselben und der Gemeinde. Die

Aeltesten der apostolischen Zeit waren weder bloße Vertreter der Gemeinde, noch bloße Prediger und Lehrer, noch vorzugsweise ein Organ der Kirchenzucht, sondern sie führten die Hegemonie der Gemeinde (ἡγούμενοι), überwachend (ἐπίσκοποι), die Einzelnen und das Ganze der Gemeinde sittlich-religiös leitend. Sie waren nicht identisch mit Predigern, weil jedes männliche Gemeindeglied, welchem die Gabe geschenkt war, auch in der Gemeinde sprechen und vermahnen durfte; noch weniger repräsentirten sie dem Pfarramt oder dem Kirchenregiment gegenüber die Gemeinde; sie waren nicht „Laienälteste“, weil der Unterschied zwischen Klerus und Laien erst später sich bildete und allmählich erweiterte. Sie standen in der Gemeinde und über der Gemeinde zugleich; jenes sofern sie der Gemeinde ursprünglich und fortwährend angehörten, dieses sofern sie das Recht und die Pflicht der Aufsicht und Leitung empfangen hatten und übten. Sie wurden in der Regel durch die Gemeinde gewählt, so die Sieben (Apg. 6.), auch wohl die kleinasiatischen Aeltesten (14, 23.); darum aber waren sie nicht von der Gemeinde abhängig, obwohl sie nicht herrschen, sondern dienen sollten; denn sie waren vom heiligen Geiste zu Aufsehern gesetzt (Apg. 20, 28.). Und wenn auch einzelne derselben zunächst von den Aposteln oder ihren Beauftragten zu Aeltesten bestellt wurden, wie in Kreta durch Titus (vgl. Tit. I, 5: καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους), so ist doch anzunehmen, daß dieß nicht ohne Mitwirkung der Gemeinde selbst geschah.

Noch ehe das erste Jahrhundert der Kirche Christi zu Ende ging, brach in der Gemeinde zu Korinth eine Zwistigkeit aus, indem mehrere Gemeindegenossen sich gegen Aelteste auflehnten und die Absetzung der letzteren herbeizuführen wußten. Clemens von Rom schrieb aus dieser Veranlassung und im Namen der römischen Gemeinde seinen Brief an die Korinthier (I. Clementis) wahrscheinlich um das Jahr 97 n. Chr. Sein Hauptabsehen ist darauf gerichtet, die Einigkeit in der Gemeinde wieder herzustellen und diejenigen, welche gegen die Aeltesten aufgetreten waren, zur Sinnesänderung und Unterwerfung unter die Aeltesten zu bewegen (Kap. 3. 7. 57.). Diese Erscheinung ist als eine Krisis in der Entwickelungsgeschichte des Aeltestenamtes und der Gemeindeverfassung zu betrachten. Die Urheber der Auflehnung vertraten sichtlich den Grundsatz der wesentlichen Gleichheit aller Gemeindegenossen; Clemens und die römische Gemeinde stehen auf Seiten des Princips der Auktorität und machen das Recht des Aeltestenamtes auf ausschließliche Leitung geltend. Man sieht hier in den Proceß hinein, welcher das Aeltestenamt nach und nach zu einem abgesonderten Stand, gegenüber der Gemeinde, den Laien, erhob. Und in dieser Hinsicht ist es merkwürdig, daß Clemens sich auf den alttestamentlichen Unterschied, zwischen Hohepriester, Priestern und Leviten einerseits und λαϊκοὶ andererseits (Kap. 40 f.) bezog.

Was die Funktionen der Aeltesten betrifft, so tritt bei Clemens außer dem gesellschaftlichen Regiment der Gemeinde nur das gottesdienstliche hervor (Kap. 44.); hingegen davon, daß die Lehrthätigkeit den Aeltesten wesentlich oder gar ausschließlich zustehe, findet sich bei ihm noch keine Spur. Ebenso wenig bei Polykarpus, der Kap. 6. des Briefs an die Philipper den Aeltesten ihre Pflicht einschärft; diese erscheint aber, — wenn wir namentlich auch die Kap. 5. gegebene Ermahnung an jüngere Gemeindeglieder dazu nehmen, sich den Aeltesten und Diakonen wie Gott und Christo zu unterwerfen,— wesentlich als regimentliche (besonders κρίσις) und seelsorgerliche, keineswegs aber als lehrhafte. Demnach erscheint auch hier noch das Aeltestenamt in biblischer Weise als Hirtenamt, nicht als Lehramt. — Allein jemehr die bei Clemens von Rom zum erstenmal entschieden auftretende Richtung siegte, das Aeltestenamt als ein lebenslängliches festzuhalten und somit das Amt zu einem Stand fortzubilden, desto mehr traten die Aeltesten aus der Gemeinde heraus und derselben gegenüber, als Klerus im Gegensatz gegen Laien. Und in gleichem Verhältniß nahmen die Gemeinderechte ab, das Aeltestenamt wurde als priesterliches Amt aufgefaßt und aus „Presbytern“ wurden „Priester“. Schon der Ambrosiaster im 4. Jahrhundert sagt von dem Amte der seniores in der Synagoge und in der Kirche: „quod qua negligentia obsoleverit nescio, nisi

forte doctorum desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri". So verlor sich die ursprüngliche Gemeindebestellung der Aeltesten nach und nach, und die Presbyterialverfassung ging in eine hierarchische Ordnung über mit strenger Scheidung zwischen Klerus und Laien, wobei die Rechte der Gemeinden bald nur noch in Formen bestanden, während zugleich der Episkopat alle wirkliche Kirchengewalt in sich zu concentriren strebte, aber auch selbst später zu den Füßen eines Einzigen saß, der im Abendland alle kirchliche Macht in sich monopolisirte.

II. Die reformatorische Gestaltung des Aeltestenamtes auf calvinischem Boden. Zwar waren alle Reformatoren ohne Ausnahme darüber einig, den ausschließenden Vorrechten der Hierarchie gegenüber, die Gemeinde wieder in ihre ursprünglichen göttlichen Rechte einzusetzen. Aber in den Mitteln und Wegen dazu sind sie auseinandergegangen. Luther namentlich hat, im Gegensatz gegen die hierarchischen Standesbegriffe und die Verlegung des Schwerpunktes in die lehrende Kirche, — das alleinige Hohepriesterthum Christi, und das Priesterthum aller Christen durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser, stets auf's Freimüthigste behauptet. In der Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung", 1520, hat er laut der Vorrede den Versuch gemacht, „ob Gott wollte durch den Laienstand seiner Kirche helfen". Ein Versuch, welcher die römische Anschauung geradezu auf den Kopf stellt. So wenn er behauptet, „daß Geistlich und Weltlich keinen anderen Unterschied im Grund warlich haben, denn des Amts oder Werks halben, denn sie sind alle geistlichen Stands, — aber nicht gleichs einerlei Werks" (L. Werke, Jena I, 290). Demnach hat Luther sich nicht gescheut, der Gemeinde das Recht zuzusprechen, nicht nur Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, sondern auch über die Lehre selbst zu urtheilen, s. die Schrift von 1523: „Das eyn Christliche Versamlung odder Gemeyne recht und macht habe alle Leere tzu urteylen" u. s. w. Hier erklärt er es für „göttlich Recht, und der Seelen Seeligkeit Noth", Bischöfe u. s. w., welche wider Gott und sein Wort lehren und regieren, abzuthun oder zu meiden, hingegen Prediger zu berufen und zu setzen, so man geschickt und von Gott dazu begabt finde. Ja ein Christ sey nicht nur an einem Ort, da keine Christen sind, berufen und schuldig, die irrenden Heiden oder Unchristen das Evangelium zu lehren, sondern ein Christ habe auch so viel Macht, daß er auch mitten unter den Christen, unberufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren, wo er sieht, daß der Lehrer da selber fehlet, so doch daß es sittig und züchtig zugehe. Die christliche Gemeinde habe Macht, daß sie möge predigen, predigen lassen und berufen. — Desgleichen macht Luther geltend, daß die Schlüsselgewalt der Gemeinde gegeben sey und daß sie in dieser Sache „auch mit Richter und Frau seyn", d. h. auch ein Wort mitzusprechen habe. „Von den Schlüsseln", 1530. Allein trotz dieser principiellen Anschauung, welche das Hauptgewicht in die Gemeinde legt, ist es doch auf dem Gebiete der von Wittenberg ausgehenden deutschen Reformation, zunächst zu keiner derartigen Gemeindeordnung gekommen, welche das Aeltestenamt neben dem Predigtamt hergestellt hätte. Namentlich hat Luther selbst außer dem Predigtamt nur noch das Amt der Armenpflege als apostolisch anerkannt. Nur zur Verwaltung der Kirchenzucht hielt er, im letzten Stadium vor dem Bann selbst, die Zuziehung „zweier vom Rath und zweier ehrlicher Männer von der Gemeinde für erforderlich" (Werke, Ausg. v. Walch XXII, 958). — Ebenso hat auch Melanchthon sich dagegen erklärt, daß ein Pastor für sich allein, ohne ein Collegium von Richtern oder ohne Zuziehung ehrbarer Gemeindeglieder, die Ausschließung vom heil. Abendmahl gegen Jemand verfüge (De abusibus emendandis, Corp. Reff. IV, 542). Und in einem an die Nürnberger Geistlichen gerichteten gemeinschaftlichen Gutachten sprechen Luther, Melanchthon, Justus Jonas und Bugenhagen aus: „Restituatur et excommunicatio, non ut ante in litibus rerum profanarum, sed de flagitiis manifestis, adhibitis in hoc judicium senioribus in qualibet Ecclesia" (Luther's Briefe, de Wette V, 266).

Ein anderer Freund und Gesinnungsgenosse Luther's, Joh. Brenz, hat früher, im

Jahre 1526, dem Rath von Hall in Schwaben für die Reichsstadt und ihr Gebiet eine Kirchenordnung entworfen, worin er unter Anderem auch die urchristliche Ordnung der Kirchenzucht erörtert, und zwar so, daß er nicht, wie Luther, die urchristlichen Aeltesten ohne Weiteres für Lehrer und Prediger hält, wenn er auch allerdings darin irrt, daß er unter den „Bischöfen" der apostolischen Gemeinden die Prediger versteht, und die Presbyter nur für „Rathsmänner" der christlichen Gemeinden hält (s. die ev. Kirchenordnungen, herausg. von Richter, I, 45 b.). Für die Gegenwart nun erkannte Brenz, obwohl die christliche Obrigkeit auch für christliche Ehrbarkeit unter dem Volke sorge, doch das Bedürfniß einer kirchlichen Zucht, nämlich weil die Obrigkeit doch nicht alle Sünden, welche ein Aergerniß sind, zu strafen den Willen oder die Kraft habe. Und eben um solchen Sünden zu wehren, hält Brenz für gut, daß die Obrigkeit, der Anordnung Christi und der urchristlichen Sitte gemäß, etliche redliche Personen aus der Bürgerschaft dem Pfarrer und Prediger beiordne, die sodann gemeinschaftlich einen Synodus halten und Unchristen ermahnen sollten (a. a. O. I, 46 b.). Dieser Vorschlag ist ohne Zweifel angenommen und in's Werk gesetzt worden, so daß für die Reichsstadt Hall eine Art Presbyterium bestellt worden ist, zunächst zum Behufe der Kirchenzucht, übrigens auch zu weiteren Berathungen und zur Vermittelung zwischen Gemeinde und Obrigkeit, in Kirchensachen. Der Titel „Kirchenälteste" wird den dazu bestimmten Männern nicht beigelegt, auch sollten sie nicht von der Gemeinde gewählt, sondern von der Obrigkeit bestellt und zu ihrem Beruf verordnet werden. Immerhin ist hier zum erstenmale der Gedanke ausgeführt, dem Predigtamt einige würdige Männer aus der Gemeinde beizuordnen für Zwecke der Kirchenzucht und kirchlichen Leitung innerhalb der Gemeinde. —

Im gleichen Jahre nahm die von Philipp dem Großmüthigen, Landgrafen von Hessen, berufene Synode zu Homberg (Oktober 1526) eine von Franz Lambert aus Avignon beantragte Reformationsordnung an, welche Gemeindeälteste voraussetzt, zum Behufe der Theilnahme an der Seelsorge und dem Regiment der Gemeinde, ja selbst an der Ordination (Reformatio ecclesiarum Hassiae bei Richter, K.-Ordn. I, 58 ff. Kap. 15. 20. 21.). Uebrigens geht diese Kirchenordnung, im Anschluß an einen schon von Luther („deutsche Messe", 1526 f. a. a. O. I, 36 b.) ausgesprochenen, aber als ideal nicht weiter verfolgten Gedanken, darauf aus, jede Ortsgemeinde durch freiwillige Erklärung einzelner Glieder und Unterwerfung unter strengste Kirchenzucht, zu einer Gemeinde der Heiligen zu constituiren, welche sodann im Vollbesitz wirklicher Rechte stände. Ein Gedanke, welcher später bei den Independenten zur Ausführung gekommen ist, in Hessen aber nie in die Wirklichkeit trat.

Das Aeltestenamt ist, obwohl ihm die Grundgedanken der sächsischen Reformation sich durchaus zuneigen, zunächst nicht zur Verwirklichung gekommen. Sondern erst die schweizerische Reformation ist hierin zur That geschritten. Und zwar nicht Zwingli und was ihm streng nachfolgte. Dieser betrachtete theoretisch die Gemeinde als Inhaberin der vollen kirchlichen Gewalt, sah aber praktisch die christliche Obrigkeit als berechtigte Vertreterin der Gemeinde an, wenn sich dieselbe nur von der evangelischen Geistlichkeit berathen und leiten ließ. So kam es denn zu keinem der Gemeinde selbst, im Unterschied von Geistlichkeit und Obrigkeit angehörigen Amt, denn der „Stillstand" war nur eine kirchenpolizeiliche Behörde. In Zürich und überall, wo der reine Zwingli'sche Typus zur Herrschaft gelangte, ging, ungeachtet der im Princip anerkannten Autonomie der Gemeinde, faktisch die kirchliche Gemeinde in der bürgerlichen auf. In Basel machte J. Oekolampadius im J. 1530 wenigstens einen energischen und reiflich überlegten Versuch, die Aufstellung von Aeltesten, als Vertreter der Gemeinde, einzuführen (seniores quidam, — quorum sententia — totius quoque ecclesiae mens esse constet. J. Oecolampadii et Zwinglii Epistolarum libri 4. Bas. 1536. F. 44 b.). Er arbeitete in Verbindung mit der übrigen Geistlichkeit darauf hin, daß die Kirchenzucht organisirt werde; damit aber diese nicht wieder, wie in

der päbstlichen Kirche, in eine Tyrannei ausarte, so sollten unbescholtene und achtungswerthe Männer zu Aeltesten ernannt werden, nämlich etliche vom Rath und etliche aus der Gemeinde, damit sie in Verbindung mit den Pfarrern der Stadt ein Collegium von 12 Sittenrichtern (12 censorum concessus) für Behandlung der Kirchenzucht und sonstiger kirchlichen Angelegenheiten bildeten. Allein bei der Abgeneigtheit der republikanischen Regierung, die Autonomie der Kirchengemeinde zu befördern, führten diese Bemühungen zu keiner nachhaltigen Frucht. Nur in einigen oberdeutschen Städten wie Ulm, Straßburg, wurden Einrichtungen im Sinne Oekolampad's getroffen; und von Straßburg aus wurde eine nach entwickeltere Gemeindeordnung mit „Eltern der Kirchen" dem Magistrat zu Frankfurt a. M. vorgeschlagen (s. meine Gesch. der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation. S. 28 ff.). Am bedeutendsten ist jedoch, was 1539 die hessische „Ordnung der christlichen Kirchenzucht" festsetzt (bei Richter I, 290 ff.), nämlich daß in jeder Gemeinde etliche „Elteste der Kirchen" verordnet werden sollen, zum Behuf sorgfältiger Aufsicht auf Gemeinde und Prediger, zur Theilnahme an der Seelsorge und dem Hirtenamt in Gemeinschaft mit den Dienern am Wort, zur Fürsorge für christliche Unterweisung der Kinder, und zur Ermahnung, Warnung, ja Ausschließung aus der Gemeinde (Bann) gegenüber denen, welche „christlicher Strafe" bedürfen. Vermöge dieser ihnen zugedachten Wirksamkeit werden die Aeltesten geradezu auch Seelsorger genannt, so daß dieß der allgemeine Begriff ist, unter welchem Prediger und Aelteste zusammengefaßt werden (a. a. O. 291 a. unter Nr. IV.). Dieser Anschauung entspricht die Anordnung, daß die Aeltesten bei Antritt ihres Amtes in der Kirche selbst mit öffentlichem Gebet und Vermahnung eingesetzt und bestätigt werden sollen (a. a. O. 290 b.). Nach nie bisher war das Aeltestenamt so hoch wie hier angeschlagen worden, „als der nothwendigste und heilsamste Dienst, so nach dem Amt der Lehre in der Kirche seyn mag". Dennach geht nicht von Hessen, sondern von Genf, unter dem mächtigen Einflusse Calvin's, die Presbyterialverfassung aus, um einen umfassenden und geschichtlich bedeutenden Wirkungskreis zu erobern.

Calvin wurde von 1536 an in Genf Farel's Mitarbeiter und Nachfolger, und arbeitete, wie schon dieser begonnen hatte, auf eine Reformation der Sitten, nicht blos der Lehre und des Bekenntnisses, mit aller Thatkraft und Beharrlichkeit hin. In Folge davon wurde er, nebst sämmtlichen evangelischen Predigern, 1538 aus der Stadt vertrieben; aber 1541 zog er, von der durch bittere Erfahrungen zur Erkenntniß seines Werthes gebrachten Gemeinde zurückberufen, wieder in Genf ein. Und nun wurde durch alle Instanzen der Republik eine Kirchenordnung angenommen und als Gesetz publicirt (20 Nov. 1541: les Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève, bei Richter a. a. O. I, 342 ff.), worin die Aeltesten, neben den Pastoren und Lehrern als dritter Stand oder Amt eine bedeutende Stellung einnehmen, während die Diakonen den vierten Stand bilden. Die Aeltesten werden darnach von der Obrigkeit bestellt, nämlich aus einem von dem kleinen Rath mit Zuziehung der Prediger gemachten Vorschlag, werden sie von dem großen Rath (der 200) erwählt, und zwar so, daß zwei Aelteste dem kleinen Rath, vier dem Rath der 60, und acht dem Rath der 200 angehören. Sie haben die Aufgabe, einzeln, je in ihren Stadtvierteln, den sittlichen Wandel der Gemeindemitglieder zu überwachen, in Verbindung mit den Pfarrern ihrer Bezirke prüfende Hausbesuche zu machen, und vereinigt mit sämmtlichen Pfarrern das Kirchengericht (Consistoire) zur Vollziehung der Kirchenzucht zu bilden. Die letzte Entscheidung und bürgerliches Zwangsrecht in Sachen der Zucht behielt jedoch die Staatsregierung. Diese Kirchenverfassung blieb zwar merklich hinter der Idee Calvin's zurück, sofern durch Beschränkung der Wählbarkeit zum Aeltestenamt auf die politischen Körperschaften eine Vermischung der Kirche mit dem Staat und ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht des politischen Elements herbeigeführt werde, wogegen die eigentliche Kirchengemeinde bei der Wahl der Aeltesten völlig ignorirt ist. Dennoch war hiermit eine Aeltestenverfassung, als Organ zur Uebung der Kirchenzucht und Förderung christlicher

Sittlichkeit errichtet, und in Genf für die presbyteriale Gemeindeordnung ein fester Boden gewonnen, auf welchem sie sich erproben, und von dem aus sie sich weiter ausbreiten konnte. Calvin hat das Verdienst, das Aeltestenamt aus dem idealen Gebiete der Theorien, Entwürfe und Versuche auf den realen Boden der Wirklichkeit versetzt zu haben. — Die bedeutendste geschichtliche Wirksamkeit hat das Amt der Aeltesten, von Genf aus sich verbreitend, in der reformirten Kirche Frankreichs und Schottlands gewonnen. Die erste förmliche Gemeinde protestantischen Bekenntnisses in Frankreich, die zu Paris selbst, bildete sich 1555 durch Erwählung eines Predigers, zugleich mit mehreren Aeltesten und Diakonen, die ein Consistoire zur Ueberwachung der Gemeinde ausmachten. Nach dem Vorgange von Paris organisirten sich in einer Anzahl von Städten geordnete Gemeinden, durch Aufstellung von Aeltesten zur Seite der Prediger (was man dresser forme de l'église nannte); und unter dem Drange der Verhältnisse, sofern die Staatsregierung der Reformation schlechthin entgegen war, gestalteten sich die Gemeinden völlig autonomisch, so daß das gesammte Gemeinderegiment in den Händen des „Consistorium" oder des „Senats der Kirche", d. h. der Aeltesten und Diakonen, unter dem Vorsitze der Diener des Worts lag. Nur die im Jahre 1559 gegründete Synodalverfassung beschränkte, vermöge der den Synoden anvertrauten kirchenregimentlichen Gewalt, die anfänglich unbedingte Vollmacht der Gemeindeconsistorien. Während in Genf die Lebenslänglichkeit des Aeltestenamts als Regel galt, war das Amt in Frankreich von Anfang an nicht lebenslänglich, wiewohl spätere Synoden sich veranlaßt fanden, allzu häufigem Wechsel, weil derselbe nachtheilig wirke, entgegenzutreten. Das Consistoire ernannte, vermöge der Cooptation, die erforderlichen Aeltesten selbst. Und was die Amtsobliegenheiten betrifft, so wurden in der französischen Kirche die Pflichten der Aeltesten (anciens, surveillans) auf Verwaltung und Regierung der Gemeinde, so wie auf Kirchenzucht beschränkt; das Seelsorgerliche, was den Genfer Aeltesten zukam, besonders in Hinsicht der Hausbesuche mit den Pfarrern, fiel hier weg, und ging auf die Diakonen über. Wie hoch die französischen Reformirten das Aeltestenamt hielten, erhellt aus dem Grundsatze, den sie in ihrem Glaubensbekenntnisse aussprachen, daß der wahren Kirche Christi das Kirchenregiment durch Pastoren, Aelteste und Diakonen, als von Christo selbst gestiftet, ebenso nothwendig sey, als reines Wort Gottes und rechte Sakramentverwaltung (Confession de foy. 1559. Art. 29, 17. 28.). — Auch in Schottland wurde die Gemeindeordnung mit Aeltesten als ein Bedürfniß empfunden, so lange die Freunde des Evangeliums noch in Hausgemeinden sich zusammenthaten (Knox, Hist. of the Ref., by M'Gavin. 2. ed. 1832, p. 231); als im J. 1560 die Reformation sie gesetzlich einführte, gingen jene Einrichtungen der reformirten Privatgemeinschaften in die öffentliche Landeskirche über, nicht ohne eine lehrhafte Begründung, welche die presbyteriale Kirchenverfassung für die unbedingt und ausschließlich schriftmäßige erklärte, und das Aeltestenamt auf völlig gleiche Stufe des Ranges und Ansehens mit dem Predigtamte erhob (was weder in Genf noch in Frankreich der Fall gewesen war), indem man die Pfarrer als Clergy-Elders neben die regierenden Aeltesten (ruling Elders nach 1 Kor. 12, 28 κυβερνήσεις) stellte, was eine Annäherung an das apostolische Aeltestenamt war. Das schottische Aeltestenamt ist eine geistliche Funktion so gut als das Predigtamt, denn wenn die Verwaltung der Kirche in drei Stücken besteht: Lehre, Regierung und Austheilung, so ergeben sich nach schottischer Theorie dreierlei Kirchenbeamte: Geistliche, welche zugleich Prediger und Regierende sind; Aelteste, welche blos Regierende sind; und Diakonen, welche das Kirchengut verwalten und Almosen austheilen. Die Aeltesten stehen den Pfarrern in Krankenbesuchen und Prüfung der Communikanten bei; bilden mit ihm und unter seinem Vorsitz die Kirk-session, welche, auf den Vorschlag des Pfarrers, die Kirchenältesten wählt, also durch Cooptation sich selbst ergänzt. — Von Genf aus verbreitete sich das Aeltestenamt um die Mitte des 16. Jahrhunderts auch in Deutschland selbst, wiewohl nur sporadisch. Einmal durch Joh. Lasky und seine Fremdengemeinde. Diese ließ sich,

von der katholischen Maria aus London vertrieben, um 1555 in Frankfurt a. M. nieder, und brachte eine Aeltestenordnung mit, welche unverkennbar nach der calvinischen Anschauung und dem Genfer Vorgang gebildet war, so jedoch 1) daß das Amt der Aeltesten mit dem der Diener des Wortes „genzlich einerlei“ seyn sollte, indem der Prediger unter den Begriff des „Eltesten“ mit befaßt ist (hauptsächlich nach 1 Tim. 5, 17. im Sinne von zweierlei Klassen gefaßt); 2) daß das Gemeinderecht mehr als in Frankreich und Schottland beachtet war, indem der Gemeinde zwar kein unbedingtes Wahlrecht, aber eine Mitwirkung bei der Wahl aller ihrer Amtsträger eingeräumt wor; die Gesammtheit der Diener des Worts und Aeltesten war der „Rath der ganzen Gemeinde“ (Richter, K.-Ordn. II, 99 ff.). Zum Anderen constituirten sich die vor den Verfolgungen, namentlich Alba's, ous den Niederlonden geflüchteten Fremdengemeinden „unter dem Kreuz“ am Niederrhein, durch die Synodalbeschlüsse von Wesel und Emden (1568. 1571) ouf presbyterialem Fuße, so daß jedem Aeltesten sein Bezirk in der Gemeinde angewiesen wurde für Hausbesuche, Seelsorge und sittliche Aufsicht. So wurde durch diese in den Landschaften Jülich, Cleve und Berg und in Ostfriesland sich niederlassenden niederländischen Gemeinden das Aeltestenamt in Niederdeutschland einheimisch, verbreitete sich von jenen aus auch weiter und erhielt sich fort, auch nachdem die Niederländer sich wieder in ihre Heimath zurückbegeben hatten, wo die presbyteriale Ordnung innerholb der Gemeinden mit dem zwinglischen Princip, daß die Obrigkeit Vertreterin der Gemeinde sey, viel zu kämpfen hatte. Am Mittelrhein bestellte Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch ein Edikt von 1570 in jeder Gemeinde ein Kirchencollegium, mit dem Auftrage, für den innern und äußern Wohlstand der Gemeinde zu sorgen und die Kirchenzucht zu üben; die Mitglieder desselben, außer dem Pfarrer, hießen „Censoren“ und waren nichts anderes als Kirchenälteste, sie wurden vom kurfürstlichen Kirchenrath ernannt und führten dos Amt lebenslänglich. Dies war das erste Beispiel von presbyterialer Gemeindeordnung unter landesherrlichem Consistorialregiment, d. h. von Combination der Consistorial- und Presbyterialverfassung. In der Graffchaft Teklenburg wurde eine Kirchenordnung mit Aeltesten in jeder Gemeinde, zugleich mit dem reformirten Bekenntnisse 1588 eingeführt; in Nassau schon 1578, nachdem erst ein Jahr zuvor reformirte Cultusform und Lehre an die Stelle der lutherischen gesetzt worden war. Uebrigens hoben auch treue lutherische Männer in anderen deutschen Landen den Mangel an Verfassung und Gliederung der Gemeinde schmerzlich gefühlt, und für Vereinigung presbyterioler Gemeindeordnung mit consistorialem Kirchenregiment gearbeitet. So in Würtemberg Jakob Andreä und Caspar Lyser, jener als Mitbegründer der Concordienformel wohl bekannt; sie hatten den Herzog Christoph selbst für sich, aber Joh. Brenz gegen sich, als sie für Einführung der Gemeindeältesten zum Behuf der Kirchenzucht wirkten. Auch Erasmus Sarcerius, ein Mann, der in verschiedenen Landschaften für lutherische Lehre und Kirchenordnung thätig gewesen ist, machte die Ueberzeugung geltend, doß mit dem Consistorialregiment die Aufstellung von Aeltesten, als einem Ausschuß jeder Gemeinde vereinigt werden sollte. Allein die Strömung des landesherrlich consistorialen Regiments und das Uebergewicht der Lehre über die Bedürfnisse des Gemeindelebens wor zu stark, als daß eine Modifikation der im Gebiete der sächsischen Reformation herrschend gewordenen Kirchenverfassung, welche die Gemeinde nur als Objekt von Pflichten, nicht als Subjekt von Rechten betrachtete, hätte zu Stande kommen können.

Die reformatorische Gestaltung des Aeltestenamtes im 16. Jahrhunderte, unterscheidet sich von der apostolischen auf eigenthümliche Weise, ungeachtet man stets ouf die Bibel sich berief und nur die urchristliche Ordnung wiederherzustellen gedachte. Der Hauptunterschied bestand offenbar darin, daß im Urchristenthume den Aeltesten die gesammte Leitung der Gemeinde zustand, und das Predigtamt nicht neben sie, oder gar über sie gestellt war, sondern mit der Zeit nur aus dem Aeltestenamte sich entwickelte; während das reformatorische Aeltestenamt, — auch wo es, wie in Schottland

und in der Kirchenordnung Lasky's, mit dem Predigtamt unter eine Kategarie gestellt wird, — wesentlich ein Gemeindeamt neben dem Predigtamte ist, und zwar überwiegend als Organ der Kirchenzucht.

Die Geschichte des Aeltestenamts im 17. und 18. Jahrhundert zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Nur so viel ist kurz zu bemerken, daß die presbyteriale Verfassung während der Bewegungen auf britischem Boden um die Mitte des 17. Jahrhunderts nahe daran war, von Schottland aus, als ihrer Operationsbasis, auch England für sich zu erobern, aber zurückgedrängt und in Schottland selbst zu einem Kampfe um ihre Existenz gezwungen wurde. In Frankreich ging, nachdem durch Gewaltmaßregeln der Protestantismus anscheinend völlig vertilgt worden war, die Wiederbelebung der reformirten Kirche Hand in Hand mit der Wiederherstellung presbyterialer Organe, so daß das Aeltestenamt sein verlorenes Gebiet bis auf einen gewissen Punkt wieder gewann (s. Coquerel, Hist. des églises du desert. 1841. I, 25 sqq. 102 sqq. 200.). In Deutschland ist die Presbyterialordnung während des 17. und 18. Jahrhunderts, ungeachtet der Verdrängung in einzelnen Gebieten, da wo sie im Reformationsjahrhundert eingeführt worden war, im Ganzen im rechtlichen Bestande geblieben, ja sie hat in Zeiten des Druckes nicht selten zur Erhaltung und Stärkung evangelischen Glaubens und Lebens wesentlich beigetragen. Ueberdies eigneten sich im Laufe des 17. Jahrhunderts ganze Reihen von lutherischen Gemeinden am Niederrhein und in Westphalen die Gemeindeordnung mit Kirchenältesten von ihren reformirten Nachbarn an. Namentlich aber ist von großem Belang, daß Spener, bei seinen Bemühungen für Wiederbelebung wahrer Gottseligkeit und ernster Heiligung, sich nicht auf das Bedürfniß der einzelnen Seelen beschränkte, sondern die Gemeinde und die Kirche mit in's Auge faßte. Von der ebenso urchristlichen als reformatorischen Wahrheit des Priesterthums aller Gläubigen beseelt, erkannte er das Klerikalregiment, wie es in Gemeinschaft mit der landesherrlichen Kirchengewalt in der lutherischen Kirche im Schwange ging, für eine unevangelische Mißbildung, und forderte, daß neben der Obrigkeit und dem Lehrstande auch der Hausstand, als der dritte Stand in der Christenheit, zu seinem Rechte komme. Und dies, fand er, würde erreicht, wenn nach dem Vorgang der französischen reformirten Gemeinden, Presbyterien errichtet würden, so daß gewählte Kirchenälteste die Gemeinde in allgemeinen Angelegenheiten vertreten und, unter der Leitung des geistlichen Amtes, bei der Seelsorge sich betheiligen würden. So hohen Werth legte Spener auf dieses Amt, daß er schon 1691 bekannte: „auch glaube ich festiglich, die ersetzung dieses Kirchenamts, nämlich der ältesten, die nicht prediger sind, solte wol eines der wichtigsten besserungsmittel seyn, und die übrigen alle so facilitiren, als dero nutzen vermehren" (s. letzte Theol. Bedenken III, 1721. S. 601.). — Diese Spener'schen Grundsätze führten zwar nicht unmittelbar zu einer praktischen Umgestaltung der Gemeindeverfassung, pflanzten sich aber ununterbrochen fort, und wirkten auch mittels des Collegialsystems im 18. Jahrhundert auf die öffentliche Meinung innerhalb des Protestantismus.

III. Die moderne Gestaltung des Aeltestenamtes erkennen wir darin, daß dasselbe als Organ für die Autonomie der Kirche, d. h. ihrer Selbständigkeit dem Staate gegenüber, aufgefaßt wird. Denn dieser gewichtige Umstand tritt in unserem Jahrhunderte mehr oder weniger überall hervor. Und zwar so wohl bei Umgestaltungen auf kirchlichen Gebieten, wo das Aeltestenamt seit lange her bestand, z. B. bei der Fortbildung der rheinisch-westphälischen Kirchenordnung (1850—1853, s. Allgem. Kirchenblatt für das evang. Deutschland. 1854, 441 ff.), und bei der Bildung der freien Kirche in Schottland 1843, als auch bei Einführung der Presbyterialverfassung in reformirten Kirchen von zwingli'schem Typus, z. B. in der Berner Landeskirche, sowie bei der Aufstellung von Presbyterien in mehreren lutherischen Landeskirchen Deutschlands. Eine von der preußischen Staatsregierung im Jahre 1814 berufene Commission von Geistlichen, zur Berathung einer Reform der Kirchenverfassung in den östlichen Pro-

vinzen, schlug Aufstellung von Gemeindepresbyterien, zugleich mit Synoden, und Wiederherstellung von Consistorien vor, also zum Behuf der Selbständigkeit des Kirchenwesens, gegenüber der Staatsverwaltung. Dagegen stand die Errichtung von Presbyterien in Rheinbayern 1818, und in Baden 1821, in Verbindung mit der daselbst eingeführten Union zwischen Lutheranern und Reformirten, wobei die Letzteren das Consistorialregiment, die Ersteren die Gemeindepresbyterien, je von der anderen Confession sich aneigneten, und die beiderseitigen Verfassungsformen mit einander verschmolzen wurden. Von da an wurde die presbyteriale Verfassung der Gemeinden, im Sinne kirchlicher Autonomie, vielfach beleuchtet und praktisch angestrebt, z. B. von Schleiermacher, über das liturg. Recht evang. Landesfürsten. 1824, sodann nach 1830 auf mehreren deutschen Landtagen, wobei man, nach politischem Vorbilde eine „Repräsentation“, dem Kirchenregimente gegenüber, im Auge hatte, und weniger das eigenthümliche Wesen der Kirche Christi, als die unveräusserlichen Gesellschaftsrechte zu sichern bemüht war. Allein unmittelbare praktische Früchte erwuchsen hieraus nicht. Anders seit 1848, wo von politischer Seite auf „Trennung zwischen Kirche und Staat“ angetragen wurde, seither ist von Seiten der Kirche zwar nicht Trennung, aber Auseinandersetzung, gegenüber dem Staate, angestrebt worden; an die Stelle der Vermischung zwischen Bürgerlichem und Kirchlichem sollte Sonderung beider Gebiete, an die Stelle polizeilicher Abhängigkeit der Kirche, selbständige Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten treten. In Folge dessen sind zuerst in Preußen, 29. Juni 1850, „Grundzüge einer evangelischen Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen“ veröffentlicht worden, und demgemäß wurden in vielen Hunderten von Gemeinden Presbyterien unter dem Namen „Gemeindekirchenräthe“ aufgestellt, eine Einrichtung, welche schon vielfach gesegnete Früchte getragen hat. Sodann hat Bayern durch Verordnung vom 7. Oktober 1850 auch diesseits des Rheins Ortskirchenräthe eingeführt. Im Jahre 1851 folgte Württemberg (25. Jan.), Sachsen-Weimar (24. Juni), Braunschweig (30. Nov. 1851), später am 17. März 1854 Schwarzburg-Rudolstadt (s. Moser's Allgem. Kirchenblatt für das evang. Deutschland. 1852, 51. 324. 482; 1857, 25. 194.). Die in Hannover und Großherzogthum Hessen neu eingeführten Kirchenvorstände können, da sie nur zur Verwaltung des Kirchenvermögens und zur Führung der äußeren Kirchenaufsicht verpflichtet und berechtigt sind, nicht für wahre Presbyterien gelten.

Suchen wir nach dieser Uebersicht der Geschichte des Amtes, den Begriff eines Aeltesten und der presbyterialen Gemeindeordnung zu bestimmen, so wird die Vergleichung mit anderen Ordnungen zur Klarheit helfen. Das Presbyterialprincip ist nicht zu verwechseln mit unbedingter Selbstregierung der Gemeinde. Letztere findet z. B. bei den Independenten oder Congregationalisten statt, welche nicht nur die unbedingte Selbständigkeit jeder Gemeinde, ihre Unabhängigkeit von jeder bürgerlichen oder kirchlichen Behörde, auch jeder andern Gemeinde, fordern, sondern auch alle Vollmacht innerhalb der Einzelgemeinde oder „Brüderschaft“ jedem freiwillig Beitretenden zugestehen, so daß nicht nur die Aeltesten und Diakonen, die sie zu Zeiten ebenfalls eingeführt haben, sondern auch die Prediger, schlechthin abhängig von der Gesammtheit der „Brüder“ sind. Presbyterialverfassung ist nicht unbedingte und gleichmäßige Vollmacht aller einzelnen Mitglieder einer Gemeinde, sondern Gliederung der Gemeinde durch geordnete Beauftragung Einzelner inmitten der Gemeinde. — Ebenso wenig ist Presbyterialverfassung geradezu identisch mit Laienregiment in der Kirche. Denn wo die Kirchengemeinde in der bürgerlichen Gemeinde aufgeht, wo kirchliche Vollmacht dem bürgerlichen Gemeindeamte eo ipso zufällt, wie das in der reformirten Schweiz und in den freien Städten des deutschen Bundes der Fall ist, da mögen wohl Namen wie „Aelteste“ u. dergl. existiren, aber eine Presbyterialverfassung ist das nicht. Diese setzt nicht bloß theoretische Unterscheidung, sondern auch reale Sonderung des religiösen Gemeinwesens von der bürgerlichen Körperschaft, des Aeltestenamts von irgendwelchem bürgerlichen Amte

voraus. Darin ist das Urchristenthum und die Reformation vollkommen einig. — Ferner, nicht jedwedes kirchliche Amt in der Lokalgemeinde, welches Gemeindeglieder bekleiden, ist auch wirkliches Aeltestenamt. Sogenannte „Kirchenvorsteher, Kirchenpfleger“ oder wie sie sonst heißen mögen, falls sie einzig und allein zur Verwaltung des Kirchenvermögens und zur Aufsicht über die ökonomischen und rechtlichen Angelegenheiten der Ortsgemeinde bestellt werden, sind keine Kirchenälteste im wahren Sinne. Zwar ist selbst das N. T. Zeuge, daß die πρεσβύτεροι zu Jerusalem Gelder für die Armen ihrer Gemeinde in Empfang genommen und verwaltet haben; aber weder das N. T., zusammengenommen mit allen Urkunden über den Presbyterat des Urchristenthums, noch die reformatorischen Grundsätze und Kirchenordnungen berechtigen uns, das Wesen des Aeltestenamts ausschließlich in ökonomische Verwaltung und rechtliche Vertretung der Einzelgemeinde zu setzen, sondern es gehört dazu nothwendig auch Wahrnehmung und Fürsorge für das innere sittlich-religiöse Leben der Gemeinde, irgendwelcher seelsorgerliche Beruf in Verbindung mit den Dienern des Worts. Nach alle dem gehört zu den Merkmalen des ächten Aeltestenamts: 1) Unterscheidung und Sonderung des Bürgerlichen und Kirchlichen in Hinsicht der gesammten Gemeinde und der betreffenden Aemter; 2) Gliederung der Gemeinde, so daß nicht ohne Unterschied jedes wirkliche Mitglied derselben auch an der gesammten Vollmacht des Gemeinwesens gleichmäßigen Antheil hat, sondern daß für Erfüllung der Pflichten und Uebung der Rechte, gewisse Glieder der Gemeinde zu Organen bestimmt und amtlich verordnet sind. 3) Auftrag nicht allein zu Vermögensverwaltung und Vertretung des Rechts der Gemeinde, sondern zugleich zur Theilnahme an der geistlichen Fürsorge und Leitung der Gemeindegenossen in Gemeinschaft mit dem Predigtamte.

Alles das fällt freilich weg, wenn man den Grundsatz aufstellt, daß die Gemeinde als solche keine Rechte anzusprechen habe, außer dem unbeschränkten Empfange der Gnadenmittel (s. Trummer, Aphorismen über das christliche Kirchenrecht. 1859, S. 109 ff. bes. 112.). Allein es ist auch nicht einzusehen, in wiefern dieses Princip evangelisch seyn und sich von dem römischen Grundsatze unterscheiden solle, wornach die Gemeinde kein Recht sondern nur die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen den Klerus hat.

G. V. Lechler.

Presbyterianer, s. Puritaner.

Preußen (Ordensstaat, Herzogthum).

I. Einführung des Christenthums; mittelalterliche Kirche *).

Die Einführung des Christenthums geschah auch in Preußen in der äußerlichen Weise, welche überhaupt das Gepräge der späteren Mission der veräußerlichten und verweltlichten Kirche unter den germanischen und slavischen Völkern Nordeuropa's war; je später sie erfolgte, desto weniger war sie Einpflanzung lebendigen Christenthums in den verwilderten Boden des preußischen Heidenthums, desto mehr war sie die Frucht

*) Johannes Voigt, Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten. Königsb. 1827—1839. 9 Bde. Derselbe, Handb. der Geschichte Preußens bis zur Reformation. 1850. 3 Bde. Derselbe, Codex diplomat. Pruss. 1836 ff. — Zur Quellenkunde: M. Töppen, Gesch. der preuß. Historiographie von P. v. Dusburg bis auf Schütz, oder: Nachweisung der gedruckten und ungedruckten Chroniken zur Geschichte Preußens unter der Herrschaft des deutschen Ordens. Berlin 1853. J. M. Watterich, die Gründung des deutschen Ordensstaates in Preußen. Leipz. 1857. (Vergl. Waitz's Recens., Götting. gel. Anz. 1858. St. 177—180.) — Aeltere Sammlungen: Acta Borussica. 3 Thle. Erläutertes Preußen. 5 Thle. — Andreas Schott, Prussia christiana s. de introductione relig. christianae in Pruss. Gedani 1738. Hartknoch, preußische Kirchenhistorie. 1687. S. 1—264. Arnoldt, kurzgefaßte Kirchengeschichte von Preußen. Königsberg 1769. S. 1—246. Gebser, der Dom zu Königsberg. 1835. S. 3—242. Zeitschrift für die Geschichte u. Alterthumskunde Ermlands, herausgeg. von Dr. Eichhorn. 1. Heft. Mainz 1858. Monumenta historiae Warmiensis. 1. Abthl. Codex diplomaticus Warmiensis von Wölky und Saage. 1. Liefg. Mainz 1858. M. Töppen, histor.-comparative Geographie von Preußen. Gotha 1858.

gewaltsamer Unterwerfung des preußischen Volkes, welches seine alte politische und religiöse Freiheit bis auf das Aeußerste vertheidigte, unter die strenge Gesetzeszucht der römischen Kirche. — Die Christianisirung Preußens bestand wesentlich in Romanisirung; die Einführung des Christenthums war nichts Anderes als Uebertragung der Formen und Institutionen des römischen Kirchenthums auf das nur mit Gewalt unterdrückte, innerlich aber in dem Volksleben nicht ausgerottete, sondern mächtig fortwuchernde Heidenthum. Die Romanisirung hatte in ihrem Gefolge die Germanisirung mittelst des deutschen Ordens, der deutsche Cultur auf den preußischen Boden verpflanzte. Diese Verbindung, in welche Preußen mit Deutschland kam, wurde dann später ein wichtiges Moment für die Evangelisirung Preußens von Deutschland her im Zeitalter der Reformation, in welchem dasselbe noch einmal von Deutschland aus erobert wurde, aber nicht mit dem von Blut triefenden Schwerte politischer Gewalt, obwohl es auch eine wichtige politische Umgestaltung zu dieser Zeit durch die Verwandlung des Ordensstaates in ein weltliches Herzogthum erfuhr, sondern mit dem Schwert des Geistes, dem Worte Gottes. Die wirkliche Christianisirung des Landes begann erst mit dem Eindringen der deutschen Reformation, welche mit dem todten römischen Kirchenthum die unter seiner Decke fortbestandene und zum Theil mit ihm verwachsene Macht des heidnischen Aberglaubens zu überwinden hatte.

Die Bevölkerung des alten Preußen soll nach den ältesten Quellen bei Griechen und Römern aus Aestiern (vom lettischen Stamme), Gothen und Venedern (Wenden) bestanden haben. Die Letzteren gehörten aber wohl nur zu einem geringen Theile und vorübergehend dazu; denn es steht nach der heutigen Ethnographie und Sprachforschung fest, daß die ältesten Bewohner Preußens keine Slaven gewesen sind. Von dem Heidenthum der Preußen und ihrem religiös-sittlichen Leben läßt sich kein festes und vollständiges Bild entwerfen, da die ältesten Quellen darüber unbestimmt und lückenhaft sind und die Nachrichten des Chronisten Simon Grunau aus dem 16. Jahrhundert, auf welche die Kunde von dem preußischen Heidenthum hauptsächlich sich gründete, sich als durchaus unzuverlässig und zum Theil erdichtet erweisen. Die Chronik des ersten preußischen Bischofs Christian, aus welcher er seine Nachrichten geschöpft zu haben vorgibt, ist ebenso, wie ihre angebliche Doppelquelle, eine reine Fiktion, durch welche er die älteren Historiker irre geführt hat. Nach dem ersten und zuverlässigsten Chronisten, Peter von Dusburg, sollen in uralter Zeit die Preußen Sonne, Mond und Sterne als ihre Götter angebetet haben; diesem Sternendienst soll dann die Verehrung der Elemente, Kräfte und Erscheinungen der Natur gefolgt seyn. Die bei ihm angedeutete große Anzahl von Naturgöttern zeugt von dem vielgestalteten, unmittelbar an das Naturelement gebundenen Polytheismus. Nach S. Grunau sollen die alten Preußen drei Hauptgötter verehrt haben: Perkunos, den Gott des Donners, Pikollos oder Potollos, den Gott aller Schrecken und des Todes, und Potrimpos, den Gott des Glückes, des Friedens und der Freude. Als die höchste Gottheit wurde ohne Zweifel der Perkunos, der Donnergott, wie bei andern nordischen Völkern, z. B. bei den Litthauern und Liefländern, verehrt. Ob aber den beiden anderen Göttern mit ihm gleiche Verehrung erwiesen worden und die erwähnte Trias von Hauptgöttern in Folge skandinavisch-gothischer Einwanderung wesentlich dieselbe mit der Göttertrias im Tempel zu Upsala (Thor, Woton, Fricco) gewesen sey, oder ob der unzuverlässige Grunau jene Trias mit ihren Attributen erst nach der Beschreibung der skandinavisch-gothischen bei Adalbert von Bremen (de situ Dan. c. 26) sich gebildet habe (Töppen, preuß. Hist. S. 190 f.), das muß dahingestellt bleiben. Dagegen, daß eine solche scharf abgegrenzte Dreiheit von Hauptgöttern verehrt worden sey, zeugt die allgemeine hohe Verehrung, welche dem Curche oder Curchos als Nahrungsspender gezollt wurde. Jedes Jahr wurde das Bild dieses Gottes zur Erntefeier von Neuem verfertigt und auf einer Stange, mit Büscheln von Getreide und allerlei Früchten und Kräutern geschmückt, umhergetragen. Manche Ortsnamen erinnern noch jetzt an jenen Curche-Cultus, dessen

Verbreitung im ganzen Lande durch, die als Hauptquelle für die Kenntniß des heidnischen Lebens der alten Preußen sehr wichtige Urkunde des Vertrags von 1249 zwischen ihnen und dem deutschen Orden bezeugt wird (Monum. hist. Warm. 1. Liefg. 28 f.). Außer den genannten vier Göttern wurde noch eine große Zahl anderer verehrt. Die für den Cultus dieses mannichfaltigen Polytheismus geheiligten Stätten heißen Romove. Dusburg redet von einem Centralheiligthum dieses Namens (III, 5) in Samland oder Nadrauen, wo der „preußische Pabst", der Oberpriester, Criwe oder Griwe seinen Sitz gehabt habe. Allein man sieht leicht, daß er, wie er den Namen Romove mit Rom zusammenbringt, so auch eine heidnische Hierarchie der alten Preußen unter einem höchsten Priester, „quem pro papa habebant", nach dem Muster der römischen Hierarchie sich dachte. Es hat nachweislich mehrere Romove's gegeben, was noch heute mehrere Ortsnamen bestätigen; unter diesen war das Romove Samlands oder Nadrauens das angesehenste. Jedes hatte wahrscheinlich seinen Griwe, Oberpriester, der mit den Griwaiten, der ersten Priesterklasse, die Gerichtsbarkeit übte. Neben diesen werden noch andere Priesterklassen erwähnt. Die Sigganen oder Sigganotten, d. h. Segenspender, waren vielleicht die Hüter und Beschützer der heiligen Wälder und Felder, welche die Romove's umgaben; von einem Sigganen wurde der heil. Adalbert erschlagen, weil er den heiligen Wald betreten hatte. Die Tulissonen oder Ligaschonen waren nach der angeführten Vertragsurkunde die Priester, welche die Festlichkeiten zu Ehren der Todten veranstalteten und das Lob derselben zu verkündigen hatten. Alle Priester aber führten wahrscheinlich den gemeinschaftlichen Namen Waidelotten, d. h. wissende Männer, Weissager, Seher. Dem Perkunos zu Ehren wurde stets ein heiliges Feuer unterhalten; dem Glücksgott Potrimpos wurde eine Schlange geweiht und sorgfältig gepflegt; neben Opfern von Früchten sollen ihm auch Kinder zum Opfer dargebracht worden seyn. Dem Schreckensgott Pikollos, dessen Symbol Todtenköpfe waren, wurden außer Thieren auch Menschen geopfert. Ein merkwürdiger Gebrauch war das bis in das 16. Jahrhundert fortdauernde sogenannte Bockheiligen; die Priester legten die Hände auf den Kopf eines Bockes, wobei sie alle Götter der Reihe nach anriefen; dann wurde der Bock geschlachtet und das Blut umhergesprengt. (Man hat in älterer Zeit hierin sogar eine Hinweisung auf 3 Mos. Kap. 16. gefunden und von einem Zusammenhang zwischen den alten Preußen und den versprengten zehn Stämmen Israels gefabelt.) Dieser Gebrauch fand namentlich bei den Sudauern und zwar wahrscheinlich an dem Erntefeste statt, wenn die Früchte schlecht gerathen waren, um den Zorn der Götter zu besänftigen. Außer dem Erntefeste wurde vor der Saatzeit zu Ehren des Gottes Pergubris, dem Spender des Wachsthums und des Segens für die Feldfrüchte, das Frühlingsfest mit Trinkgelagen gefeiert. Auch eine besondere Todtenfeier wurde veranstaltet mit feierlichen Mahlzeiten, bei welchen man, indem man die Todten anwesend glaubte, lautlos die Speisen verzehrte und etwas davon, mit Getränk übergossen, auf die Erde warf. — Die ältesten Zeugen stimmen in der Hervorhebung einzelner Lichtseiten in dem Leben der alten Preußen überein. Sie rühmen ihre Betriebsamkeit und Arbeitsamkeit in Ackerbau und Handel, ihre Friedlichkeit und Gutmüthigkeit, die nur bei Verletzung der Ehre ihrer Götter oder ihrer Freiheit in schrecklichen Grimm und Zorn umschlug, ihre Mildthätigkeit gegen die Armen, welche bei den Wohlhabenden Haus bei Haus gespeist wurden, ihre Einfachheit und Schlichtheit in Kleidung, Nahrung, Wohnung, ihre Heilighaltung des Eigenthums, dessen Verletzung mit sehr harten Strafen geahndet wurde, vor Allem aber ihre Gastfreundschaft, welche sie als eine Pflicht unmittelbar gegen ihre Götter betrachteten, weil ihnen der Gast als ein von den Göttern Abgesandter erschien, so daß die Beleidigung oder Mißhandlung eines Gastes im Hause als eine frevelhafte Verschmähung des Geschenkes der Götter erschien und mit dem Tode bestraft wurde. So gelten dem Adam von Bremen die alten Preußen als homines humanissimi, welche aurum argentumque pro minimo ducunt, und dem Chronisten Helmold als homines multis naturalibus bonis praediti. Aber diese Lichtseiten ihres

sittlichen Zustandes werden durch die Schattenseiten desselben, wie sie in der Vertragsurkunde von 1249 uns entgegentreten, völlig verdunkelt. Wir blicken hier in die schwärzeste Nacht des Heidenthums. Durch die Polygamie und durch die Erniedrigung des Weibes zur Sklavin war die Grundlage des geordneten und gesitteten Volkslebens, das eheliche und häusliche Leben, zerstört. Jener Vertrag nahm den unterworfenen Preußen das Versprechen ab, quod duas vel plures uxores simul de cetero non habebunt, und verbot den förmlichen Handel, der mit den Frauen getrieben wurde, indem der Mann um einen bestimmten Kaufpreis die Frau als eine Sache zu erwerben pflegte. Dusburg sagt von der Stellung des preußischen Weibes im Hause: servat (maritus) eam sicut ancillam nec cum ea comedit in mensa (III, 5). Die Töchter waren, weil als Sache betrachtet, als geborene Sklavinnen, vom väterlichen Erbe ausgeschlossen; die Söhne galten als dem Fleisch des Vaters, die Töchter als dem Fleisch der Mutter entsprossen. Die dem Vater überflüssig und lästig erscheinenden Kinder wurden ausgesetzt oder getödtet; namentlich traf dieses Loos kranke oder schwache und gebrechliche Kinder. Auch wurden dem Patrimpos zuweilen Kinderopfer dargebracht. Arbeitsunfähig gewordene Knechte wurden an Bäumen aufgeknüpft und den Vögeln zur Beute gegeben. Kranke und gebrechliche Leute wurden getödtet, wenn keine Hoffnung auf Genesung vorhanden war, damit sie desto eher von ihren Qualen erlöst würden; so tödteten oft Kinder ihre alten Eltern. Während der Ehebruch auf das Härteste, ja selbst mit Todesstrafe für das Weib bestraft wurde, herrschte außer dem Bereich der Ehe die zügelloseste Fleischeslust, und unzüchtige Frauenspersonen wurden sogar zu Priesterinnen gemacht. Dazu kam das Laster des Trunkes, dem das ganze Volk sammt seinen Priestern fröhnte und bei den an den Festen zu Ehren der Götter veranstalteten Trinkgelagen sogar eine gewisse religiöse Weihe gegeben wurde. Prussorum deus venter est! lautet die Klage der Kirche, welche aber selbst es verschuldet hatte, daß dieses Volk so lange noch von der Todesnacht des Heidenthums bedeckt war. Und doch leuchtet durch diese religiössittliche Verfinsterung wie ein heller Lichtstrahl der Glaube an Unsterblichkeit, an Fortdauer nach dem Tode und an eine Vergeltung für das gute oder böse Verhalten in diesem Leben hindurch. Zeugniß davon gibt die Todtenfeier, deren Eigenthümlichkeit gerade auf den Gedanken von der persönlichen Fortdauer sich gründet. Während des Verbrennens der Leichen auf Scheiterhaufen priesen die Tulissonen die Tugenden der Verstorbenen, und, brennende Fackeln emporschwingend, riefen sie dem Volke zu: „Schon sehen wir die Verstorbenen durch die Himmel auf Rossen eilen, mit glänzenden Waffen geschmückt und unter großem Geleit in die andere Welt hinübergehn". Das ethische Moment in diesem Unsterblichkeitsglauben drückt sich mit sinnlicher Einkleidung in dieser Vorstellung aus: „Nur wer hier in diesem Leben die Götter geehrt und dem Griwe Gehorsam geleistet hat, bekommt jenseit von den Göttern zur Belohnung schöne Kleider, für den Sommer weiße, für den Winter warme, köstliche Speisen und Getränke und kann stets lachen und springen; dagegen den Bösen nehmen die Götter Alles weg, woran sie sich in diesem Leben ergötzt haben; stöhnend und heulend leben sie in steter Angst und werden von mannichfaltigen Plagen gequält und müssen immerfort die Hände ringen". —

Die Einführung des Christenthums in das von solch' einem Heidenthum beherrschte Preußen konnte in geschichtlicher Nothwendigkeit nichts Anderes seyn, als die Einpfropfung eines dürren Reises von dem verdorrenden Baum der Kirche, der nicht mehr seine Zweige weithin ausbreitete, damit die Völker der Erde unter seinem Schatten wohnten. Je später die Mission hier ihr Werk begann, desto weniger hatte sie Lebenskraft, um die Macht des Heidenthums innerlich zu überwinden und das Christenthum in den Boden desselben tief und lebendig sich einwurzeln zu lassen.

Es ist eine Sage ohne allen geschichtlichen Grund, daß schon gegen das Ende des 7. Jahrhunderts Suidbert aus England als erster Bote des Evangeliums zu den Preußen gekommen sey (Clagius, linda mariana I, 7, Leo, hist. Pruss. 34.). Die

Sage beruht auf einer Verwechselung der Borukterer, eines Volkes an den beiden Ufern der Lippe in Westphalen, welchen Suidbert im 7. Jahrh. das Evangelium predigte, mit den Borussen oder Prussen. Ebenso wenig geschichtlichen Grund hat die Sage, daß Cyrill und Method unter den nördlichen Slavenvölkern und somit auch unter den Preußen das Christenthum ausgebreitet hätten. Daß nach der Einführung des Christenthums in Polen im Jahre 964 ein polnischer Herzog Semovit zwei Benediktinermönche als Missionare nach Masovien und von dort in das Culmische Land gesandt habe (Schott, Pruss. christ. p. 15.), ist höchst zweifelhaft. — Am Ende des 10. Jahrhunderts wurde den Preußen durch den heiligen Adalbert, Bischof von Prag, die erste Botschaft von Christo gebracht. Die Hauptquellen für die Geschichte seines vielbewegten Lebens und seiner Missionsthätigkeit sind die beiden Beschreibungen seines Lebens von Johannes Canaparius und Bruno von Querfurt, die bald nach seinem Tode am Anfang des 11. Jahrhunderts geschrieben sind. Adalbert, sein czechischer Name war Woytech, d. h. Heereskraft, — stammte aus einer reichen böhmischen Grafenfamilie. Nach einer schweren Krankheit schon als Kind dem Dienste der Kirche von seinen Eltern geweiht, empfing er seine Bildung in der unter Otrik, dem sächsischen Cicero, in ihrer höchsten Blüthe stehenden Mauritiusschule zu Magdeburg. Durch den Anblick des Todeskampfes des Bischofs Thietmar von Prag tief erschüttert wandte er sich von dem weltlichen Leben und Treiben, dem er bis dahin auch nach Empfang der Priesterweihe sich hingegeben hatte, einem streng ascetischen Leben in unausgesetzten Buß- und Gebetsübungen zu. Nicht um seiner ernsten Frömmigkeit, sondern um des Ansehens seiner Familie willen zum Bischof von Prag durch den Herzog und die böhmischen Großen gewählt, von diesen aber wegen des strengen Ernstes, mit welchem er die unter ihnen noch vorhandenen heidnischen Gräuel strafte und auszurotten trachtete, in seiner Wirksamkeit auf alle Weise gehemmt, kehrte er seinem Bischofssitze den Rücken und begab sich nach Rom, wo er mit seinem Halbbruder Gaudentius in dem Kloster des Bonifacius und Alexius einem stillen contemplativen Leben in den Uebungen glühender Andacht und strengster Ascese sich weihte. Erst der Befehl des Pabstes und seines Abtes konnten ihn zur Rückkehr in sein Bischofsamt bewegen; aber bald gab ihm ein an heiliger Stätte verübter Frevel die erwünschte Gelegenheit, dem Zuge seines unruhigen excentrischen Geistes zu folgen und diese wüste Stätte des Heidenthums wieder mit dem Kloster auf dem Aventin zu vertauschen. Durch die Erinnerung an Bonifacius bereits früher mit Missionsgedanken erfüllt, glaubte er in einem Traume, in welchem ihm die Seligen im Himmel in zwei Reihen erschienen, die einen die Blutzeugen, in purpurrothen, die anderen, die in stiller Zurückgezogenheit von der Welt ihr Leben Gott weihen, in weißen Kleidern, und eine Stimme ihm zurief: „Inmitten Beider ist der Platz für dich", die Weisung Gottes zu empfangen, die Märtyrerkrone unter den Heiden zu erringen. Auf päbstlichen Befehl sollte er wieder nach Prag zurückgehen. Er war gehorsam, erlangte aber zugleich Gewährung der Bitte, für den Fall, daß man in Prag ihm die freundliche Aufnahme verweigern sollte, den Heiden das Evangelium predigen zu dürfen. Auf der Rückreise von Rom schloß er mit dem in gleicher Weise für das contemplative Leben begeisterten jungen Kaiser Otto III. einen innigen Freundschaftsbund und besprach sich in langen Unterredungen mit ihm über seine Missionspläne. Erst ein Traumgesicht, in welchem ihm abermals der glänzende Lohn des Märtyrertodes winkte, konnte ihn aus diesem genußreichen Leben mit seinem in excentrischer Geistesrichtung ihm gleichen kaiserlichen Freunde herausreißen. Die Heidenmission allein erfüllte ihn von jetzt ab mit feuriger Begeisterung. „Gott, du hast meine Bande gebrochen", rief er freudetrunken aus, als er auf die Frage, ob man ihn in Prag als Bischof gern wieder aufnehmen wolle, die erwünschte abweisende Antwort empfing. Er erkor sich die vom Christenthume noch gar nicht berührten Länder an der Ostsee, Pommern und Preußen. Bereitwillig sagte ihm der polnische Herzog seine Unterstützung bei diesem Unternehmen zu, weil er in der Ausbreitung des Christenthums das kräftigste Mittel zur Erweiterung und Befestigung

seiner Herrschaft über jene ihm zum Theil unterworfenen Länder erkonnte. Adalbert fuhr in Begleitung des Goudentius und eines Priesters Benedikt, unter dem Schutze von 30 Kriegern des Polenherzogs die Weichsel hinunter, fond in Danzig leichten Eingang und toufte viele. Aber ohne Aufenthalt schiffte er weiter ostwärts noch Preußen, wo er noch wenigen Tagen auf einer Insel landete, die vor der Mündung des Pregelflusses in dos frische Haff gelegen zu hoben scheint. Von jener Insel vertrieben ging er om Ufer des Flusses weiter hinauf und drang in Somland ein. Bald sah er sich mit seinen Gefährten von drohenden Schaoren umringt, die ein wildes Geschrei erhoben. Während er mit seinen Genossen darouf einen Psolm anstimmte und zum Gebet sich niederbengte, versetzte ihm einer aus dem tobenden Haufen mit einem Ruder einen gewaltigen Schlag, doß er wie todt zu Boden stürzte. Doch ermannte er sich wieder und rief aus: „Dank Dir, o Herr, daß ich gewürdigt worden, wenigstens einen Schlag für meinen Gekreuzigten zu erdulden.“ Er drang weiter bis zu einem Handelsort, wo sich abermals eine große Menge um ihn sommelte. Auf die Frage nach dem Zwecke seines Kommens ontwortete er den samländischen Preußen: „der Zweck meiner Reise ist euer Heil; ich bin gekommen, damit ihr eure stummen und touben Götzen verlasset und eueren Schöpfer erkennet, der nur ein einiger ist und oußer dem es keinen anderen Gott gibt, daß ihr glaubet on seinen Namen nnd den Lohn der ewigen Seligkeit empfanget“. Diese Worte entflammten die Wuth der Heiden; sie schwangen ihre Keulen über seinem Houpte nnd bedrohten ihn mit dem Tode, wenn er nicht eiligst sich dovon mochen würde. „Wir wollen uns keinen fremden Gesetzen unterwerfen“, riefen sie; „ihr findet morgen den Tod, wenn ihr nicht diese Nocht noch euch entfernet.“ Adalbert suchte einen Zufluchtsort on der Seeküste. Er foßte noch einer Berothung mit seinen Gefährten den Entschluß, von diesem wilden, unzugänglichen Volke sich zu anderen Heidenvölkern zu wenden, und deshalb zunächst nach Polen zurückzugehn. Die Rückkehr dorthin sollte ouf dem kürzesten Wege durch Preußen versucht werden. Aber die Todesgefahr, die ihrer wortete, spiegelte sich in einem Traume des Goudentius ab. Auf einem Altor soh er einen halb mit Wein gefüllten Kelch stehen; er wollte ihn ergreifen und trinken; aber es wurde ihm verwehrt, indem er vernohm, der Becher sey auf Morgen für Adolbert bestimmt. Adalbert sagte, als er dies hörte: „Gott lasse durch seinen Segen die Verheißung dieses Gesichtes in Erfüllung gehn“. Psalmen singend, begoben sie sich auf den Weg; sie kamen in einen dichten Wald nnd dann auf ein offenes Feld; nachdem sie dos Abendmahl mit einander gehalten, legten sie sich zum Ausruhn nieder. Ohne es zu wissen, hatten sie dos heilige Feld, welches das Romove umgab, betreten nnd waren dadurch dem Tode verfallen. Sie wurden durch das wilde Geschrei eines Haufens, dessen Führer ein Priester war, geweckt und gefongen genommen. Jetzt gedachte Adalbert des holbgefüllten Kelches. Freudig und getrost rief er seinen Gefährten zu: „Trauert nicht, meine Brüder, wir wissen ja, für wessen Nomen wir leiden. Was ist herrlicher, ols für Christus, den Heiland, das Leben hinzugeben.“ „Wos willst du?“ rief er dem Siggonen zu, als derselbe seinen Wurfspieß gegen ihn richtete. In demselben Augenblick drang ihm die Woffe durch dos Herz. Von sechs Lanzen durchbohrt, sonk er, die Hände und Augen zum Himmel erhoben, nieder, indem er für seine Mörder um Gnode flehte. So storb Adalbert den ersehnten Märtyrertod am 23. April 997. Herzog Boleslov erkoufte seinen Leichnom und die Gefongenen um einen hohen Preis und ließ seine Gebeine noch Gnesen bringen, welches Otto III. Adalbert zu Ehren zu einem Erzbisthum erhob, indem er Goudentius als ersten Erzbischof einsetzte. Der sich schnell verbreitende Adolbertcultus erhielt dos Interesse für die Mission in Preußen lebendig.

Adalbert's leuchtendes Vorbild begeisterte einen nahen Verwandten Koiser Otto's III., Bruno von Querfurt, die von ihm so kühn gebrochene Missionsbahn unter den wilden östlichen und nördlichen Völkern weiter zu verfolgen. Er hatte den Kaiser auf seinem Römerzuge nach Itolien begleitet, wurde ober von dem stillen Leben in strenger Ascese,

Gebet und Betrachtung, welches er in seinem Kloster auf dem Aventin kennen lernte, so mächtig angezogen, daß er dasselbe mit dem glänzenden Leben am kaiserlichen Hofe vertauschte. Er trat in das Bonifaciuskloster ein, als Adalbert es verließ. Er hatte den Namen Bonifacius angenommen. Von einem Bilde des Bonifacius tief ergriffen, rief er aus: „Bonifacius ist auch mein Name; warum soll ich nicht auch Christi Zeuge seyn?“ Das Sittenverderben im italienischen Klerus und Mönchsthum trieb ihn in das äußerst streng ascetische Einsiedlerleben hinein, durch welches der heilige Romuald, dessen begeisterten Schülern er sich anschloß, eine Reformation des kirchlichen Lebens anzubahnen suchte. Da drang die Kunde von Adalbert's Märtyrertod zu ihm; mächtig ergriff ihn der Gedanke, sein Werk wieder aufzunehmen. Dazu kam die Aufforderung des Herzogs Boleslav von Polen an ihn, ihm Boten des Evangeliums für die heidnischen Völker seines Reiches zu senden. Er empfing auf seine Bitte vom Pabst Sylvester II. mit der bischöflichen Weihe und dem erzbischöflichen Pallium die Vollmacht zur Führung der Mission unter den slavischen Völkern des Ostens. Während ihm die von Heinrich II. in Aussicht gestellte Unterstützung bei diesem Unternehmen ausblieb, wurde ihm dieselbe von Seiten des Herzogs Boleslav reichlich zu Theil. Er wurde der kräftige, begeisterte Führer einer Missionsexpedition in den slavischen Osten, welche bisher unbekannt gewesen und erst neuerdings durch ein merkwürdiges Schreiben Bruno's an Heinrich II. vom Jahre 1008, worin er über die Gefahren und Hindernisse seiner Wirksamkeit, die hauptsächlich in den erbitterten blutigen Kämpfen zwischen Heinrich und Boleslav lagen, sowie über seine Erfolge berichtet, zu unserer Kenntniß gekommen sind. (Siehe: Giesebrecht's Gesch. d. deutsch. Kaiser II, 600 f. und: Erzbischof Bruno Bonifacius, der erste deutsche Missionar in Preußen; ein Vortrag, in den Neuen preuß. Provinz.-Blättern III, 1. Königsberg 1859.) Mit Hülfe des russischen Großfürsten Wladimir drang er von Kiew aus zu den wilden Petschenegen vor, die er bewog, mit jenem Frieden zu schließen. Dadurch bahnte er unter großen Mühen und Gefahren dem Christenthum den Weg; ein großer Theil des Volkes wurde bekehrt. Das ermuthigte ihn, nachdem er zu Boleslav zurückgekehrt war, die gefahrvolle preußische Mission wieder aufzunehmen. Diese war das Hauptziel seiner Bestrebungen. Wenn er das Werk Adalbert's unter den Preußen vollendet hätte, wollte er sich zu den Liutizen wenden. Er bittet Heinrich, ihm zur Bekehrung der Preußen und der Liutizen allen nur möglichen Rath und Beistand zu Theil werden zu lassen und so zu handeln, wie es einem frommen Könige zieme, auf dem die Hoffnung der Welt ruhe; denn es müsse jetzt mit allem Eifer unter dem Beistand des heil. Geistes für die Bekehrung der harten Herzen dieser Heiden gesorgt werden. Allein er fand bei den Preußen eine theils in der Erinnerung an Adalbert's Missionsversuch, theils in dem wohlberechtigten Argwohn gegen die Eroberungssucht des polnischen Herzogs gegründete feindliche Stimmung. Sie sahen ihn und seine Begleiter als polnische Emissäre an, welche sie unter die polnische Herrschaft bringen sollten. Trotzdem drang Bruno bis an die äußersten Ostgrenzen Preußens vor. Aber desto höher steigerte sich der Haß der Preußen gegen das Christenthum, je mehr sie erkannten, daß es auf die Vernichtung ihrer Götter und Heiligthümer abgesehen sey. Vergebens warnte man ihn vor den immer drohender werdenden Gefahren. Er wurde eines Tags, während er predigte, mit seinen 18 Begleitern plötzlich überfallen und gefangen genommen. Sie wurden sämmtlich enthauptet und ihre Leiber auf das Schändlichste verstümmelt. So starb Bruno, der erste Deutsche von Geburt, welcher als Bote des Evangeliums den preußischen Boden betrat, am 14. Februar 1009 den Märtyrertod, freilich eine wirkungslos vorübergehende glänzende Erscheinung auf dem Gebiete der Mission, aber doch eine Weissagung der erst nach 2 Jahrhunderten wieder aufgenommenen deutschen Mission, deren Frucht die endliche Christianisirung Preußens war.

Der glühende Haß der Preußen gegen das Christenthum wurde während dieser ganzen Zeit durch die Missionsversuche der polnischen Herzöge, die meistentheils zugleich

Eroberungsversuche waren, unterhalten. Boleslav bot Alles auf, um den Preußen das Christenthum aufzunöthigen; er brach 1015 mit einem großen Heere in Preußen ein, um hier mit der christlichen Kirche zugleich seine Herrschaft zu begründen. Das Land war schnell erobert; die Bewohner flüchteten in die Wälder und Sümpfe; die Romove's und die Götterbilder wurden zerstört; der Gewalt sich ergebend, erschienen die preußischen Stammesfürsten vor dem Herzog mit der Bitte um Frieden und mit dem Versprechen, sich mit ihrem Volke taufen lassen und der polnischen Oberherrschaft unterwerfen zu wollen. Aber kaum hatte er das Land verlassen, so wurde der Götzendienst in den heiligen Hainen wiederhergestellt und das ihnen aufgenöthigte Christenthum wieder ausgerottet. Scheinbare Unterwerfung und Annahme des Christenthums wechselten in der Folgezeit öfter mit Wiederherstellung der politischen Freiheit und Abfall von dem nie ernstlich angenommenen Christenthum. Nachdem die Preußen die politische Zerrüttung des polnischen Reiches, welche nach Boleslav's III. Tod (1138) eintrat, zur Befestigung ihrer Freiheit und Unabhängigkeit benutzt hatten, drang Boleslav IV. mit einer starken Heeresmacht ein, welche von einer großen Schaar von Priestern begleitet war und unterwarf einen Theil von Preußen seiner Herrschaft. Um aber den Schein zu vermeiden, als wolle er durch die Einführung des Christenthums den Preußen ihre politische Freiheit rauben, erließ er das Gebot: „daß wer von den Besiegten den christlichen Glauben annehmen würde, in ungeschmälertem Besitz seines Eigenthums und seiner Freiheit verbleiben solle“. Es ließen sich Viele taufen. Boleslav glaubte die Pflanzung der christlichen Kirche hinlänglich gesichert und überließ die weitere Christianisirung den von ihm zurückgelassenen Priestern. Kaum aber war er mit seinem Heere abgezogen, da wurden die Missionäre aus dem Lande getrieben, die kirchlichen Einrichtungen zerstört und den alten Göttern neue Opfer gebracht. Wie wenig es dem polnischen Herzog mit der Christianisirung Preußens Ernst gewesen war, geht daraus hervor, daß er die Bitte der Preußen, welche sie aus Furcht nach jenem Abfall an ihn richteten: „er möge sich mit der Zahlung des Tributes begnügen und ihnen die Rückkehr zu dem Glauben ihrer Väter gestatten“, gern gewährte, weil er ja seine Absicht, sie sich tributpflichtig zu machen, erreicht hatte. Das polnische Heer, welches die bald darauf erfolgte Tributsverweigerung und die räuberischen Einfälle in das polnische Gebiet strafen, ja das preußische Volk nach Boleslav's Absicht ausrotten sollte, wurde ein Opfer der preußischen Hinterlist und wurde von den in den Walddickichten und Morästen zwischen dem Culmischen und Pomesanien versteckten Preußen völlig aufgerieben, so daß das preußische Heidenthum nach so langen blutigen Kämpfen nicht nur ungebrochen dastand, sondern sich auch trotzig kühn mit noch größerer Macht Polen und dem inzwischen christlich gewordenen Pommern gegenüberstellte.

Auch der Kriegszug des Dänenkönigs Knut um 1080, welcher die Gründung der christlichen Kirche wie in den übrigen Ostseeländern so auch in Samland zum Zwecke hatte, war ohne Erfolg. Andere kriegerische Missionsversuche, wie des Königs Olaf von Norwegen († 1032) und Waldemar's des Großen von Dänemark (1157—1182), durch welche den Samländern das Christenthum aufgenöthigt worden seyn soll, sind geschichtlich nicht genügend verbürgt. Ohne Zweifel aber wurde im 11. und 12. Jahrhundert durch den lebhaften Handelsverkehr, der zwischen Samland und den skandinavischen Ländern bestand, die Bekanntschaft der Preußen mit dem Christenthum immer wieder erneuert. Erst 1192 wagten es die Polen unter Casimir dem Gerechten wieder, die Preußen sich zu unterwerfen; es gelang, sie zur Annahme des Christenthums zu nöthigen; als aber nach dem Tode Casimir's (1194) Polen durch einen furchtbaren Bürgerkrieg zerrüttet wurde, schüttelten die Preußen das Joch der polnischen Herrschaft und des für sie damit identischen Christenthums wieder ab. Das polnische Reich wurde unter die beiden Söhne Casimirs, Lasko und Conrad, getheilt. Der Letzere empfing Masovien und Cujavien, welche Länder fortan als ein besonderes Herzogthum unabhängig vom polnischen Reich bestanden. Herzog Conrad von Masovien hatte für den fer-

neren Gang der preußischen Mission eine nicht geringe Bedeutung, wenngleich auch bei ihm die kirchlichen Interessen in den Dienst der politischen traten.

Vielleicht auf seine Veranlassung unternahm der Abt Gottfried von dem polnischen Kloster Lukina im J. 1207 in Begleitung eines Mönches Philipp eine Missionsreise nach Preußen, indem er die Weichsel, den Grenzstrom zwischen dem christlichen Pommern und dem heidnischen Preußen, hinunterfuhr und in letzteres mit günstigem Erfolge eindrang. Sie mußten sich das Vertrauen der preußischen Reiks (Häuptlinge) zu erwerben. Einer derselben, Namens Sadrech, und sein Bruder Phalet, ein Heerführer, nahmen die Taufe an. Aber durch dieses glückliche Gelingen ihres Missionsversuchs wurden sie, wie es scheint, verführt, die bisher beobachtete Vorsicht und Mäßigung in Bekämpfung des Heidenthums, wodurch sie solchen Erfolg erzielt hatten, nicht mehr für nöthig zu erachten. Ihr Eifer für die Ehre Gottes unter den Heiden entflammte die Wuth derselben. Der Mönch Philipp wurde erschlagen. Gottfried, dem Tode kaum entrinnend, sah seinen Missionszweck unter den Preußen vereitelt.

Aber unmittelbar nach ihm kam, vielleicht durch seinen kühnen Vorgang angeregt, der Bote des Evangeliums nach Preußen, welchem es beschieden war, nach so vielen vergeblichen Versuchen, die Jahrhunderte lang vor ihm gemacht worden, die ersten Keime des Christenthums unter den Preußen zu pflanzen und zu pflegen, der Mönch Christian aus dem Cisterzienserkloster Oliva bei Danzig. Schon das war für seinen Missionsversuch günstig, daß er nicht, wie alle seine Vorgänger, aus dem den Preußen verhaßten Polen, sondern aus Pommern kam, mit welchem die Preußen bis vor Kurzem in freundschaftlicher Verbindung gestanden und gegen welches sie trotz der Kluft, welche in Folge der Christianisirung Pommerns eingetreten war, doch nicht von dem erbitterten Nationalhaß erfüllt waren, durch welchen sie von Polen geschieden waren. Christian war nach der Tradition zu Freienwalde in Pommern geboren. Er empfing seine erste mönchische Bildung in dem Cisterzienserkloster Kolbatz bei Neumark in Pommern, welches der Herzog Wartislav II. gestiftet und auch dotirt hatte. Nachdem er von dort in das Kloster Oliva übergegangen, folgte er dem durch die Nähe eines noch ungebrochenen Heidenthums verstärkten Drange seines Herzens, das Licht des Evangeliums in die Nacht, welche so dicht neben dem christlichen Pommern Preußen noch bedeckte, hineinzutragen. Er war dazu vorzüglich geeignet; sein Eifer für die Ausbreitung der Kirche war durch Klugheit und Besonnenheit gezügelt; er war mehrerer Sprachen mächtig und vermochte zu den Preußen in ihrer Landessprache zu reden, was Niemand vor ihm gekonnt. Nicht als Abt von Oliva, wie die älteren Historiker seit Lukas David erzählen, sondern als einfacher Mönch begann er in Begleitung mehrerer Gefährten, die sich mit Erlaubniß des Abtes an ihn anschließen durften, um 1209 oder 1210 das Missionswerk unter den Preußen, indem er im Einverständniß mit dem Herzog Conrad von Masovien und und unter dessen Schutz über die Weichsel in das Culmische Land hinüberging, um von dort aus im Gebiete von Löbau und an der Gränze von Pomesanien, wo er schon einige Bekanntschaft mit dem Christenthum vorfand, mit der Predigt des Evangeliums vorzudringen; denn als Ausgangspunkt der Mission war das Culmische besonders geeignet, da er nur von hier aus auf sicheren Wegen und unter zureichendem Schutz den Preußen beikommen konnte. Es ist ein Zeichen von dem lebhaften Interesse, mit welchem unmittelbar von dem päbstlichen Stuhle her die preußische Mission gefördert und betrieben wurde, wenn Christian und seine Gefährten mit ihrer Missionswirksamkeit schon beim Beginn derselben in direkter Abhängigkeit vom Pabst Innocenz III. und unter seinem unmittelbaren Schutze erscheinen; denn dieser sagt in einem Briefe von 1211 an den Erzbischof von Gnesen: ad partes Prussiae de nostra licentia accesserunt und ebenso in einem Schreiben vom Jahre 1213 an die Cisterzienseräbte: olim de nostra licentia inceperunt seminare in partibus Prussiae verbum Dei. Diese Erlaubniß oder Vollmacht zur missionirenden Thätigkeit unter den Preußen kann sich Christian aber nicht erst bei seiner dem päbstlichen Schreiben von 1211 vorangegangenen und darin

vorausgesetzten Anwesenheit in Rom vom Pabst haben ertheilen lassen; denn es heißt darin, Christian und seine Gefährten hätten ihm bei ihrer neulichen Anwesenheit schon über die erfreulichen Erfolge ihrer Wirksamkeit unter den Preußen Bericht erstattet. Innocenz weiß aus ihrer Erzählung, „daß der Same des Worts in gutes, fruchtbares Land gefallen ist und erfreuliche Frucht gebracht hat, daß durch die Gnade dessen, der in's Daseyn ruft, was nicht ist, und dem Abraham auch aus den Steinen Kinder erweckt, einige Große und Andere in jenem Lande das Sakrament der Taufe angenommen haben und in den Lehren des Glaubens von Tag zu Tag mehr Fortschritte machen“. Wir finden in diesem Briefe des Innocenz vom J. 1211 den Ausdruck von dem frischen Eindruck, welchen der nicht lange zuvor (nuper) erstattete Bericht über die Erfolge der Mission in Preußen auf ihn gemacht hat. Christian's Reise nach Rom muß demnach in demselben Jahre oder frühestens 1210 stattgefunden haben. Wenn nun neuerdings behauptet worden ist, dieser Anwesenheit Christian's müsse eine frühere im J. 1209 vorangegangen seyn, bei welcher er sich die von Innocenz bezeichnete Licenz zur Mission in Preußen geholt habe, mit dieser Licenz versehen sey er dann nach Preußen zurückgegangen und habe mit günstigem Erfolge gewirkt und sey dann wieder mit der erfreulichen Nachricht darüber im Sommer 1211 nach Rom geeilt, in Folge dessen der Pabst dann jenen Brief an den Erzbischof von Gnesen geschrieben habe (Watterich a. a. O. S. 7): so steht dem entgegen, daß von einer frühern Anwesenheit Christian's zu dem bezeichneten Zwecke sich nirgends eine Andeutung findet, daß die persönliche Einholung der Licenz zum Missioniren gar nicht nothwendig war, und daß bei der weiten Entfernung und den Schwierigkeiten der Reise der Zwischenraum von höchstens nur einem Jahr zwischen beiden Anwesenheiten in Rom und das Hineinfallen jener glänzenden Erfolge der Missionswirksamkeit in denselben als nicht wohl denkbar erscheint. Das olim in dem Briefe des Innocenz von 1213 weist auf eine frühere Zeit zurück, in der Christian ohne in Rom persönlich sich zu stellen, sey's durch mündliche oder schriftliche Vermittelung seiner Oberen die Erlaubniß des Pabstes zur Mission unter den Preußen empfing und dann einige Jahre mit gutem Erfolge wirkte. In Folge der persönlichen Berichterstattung darüber bei dem Pabst empfing Christian die Bestätigung als Verkündiger des Christenthums auf diesem neuen Missionsgebiet und wurde mit seinem Werk unter den Schutz und die Auktorität des Erzbischofs von Gnesen gestellt. Innocenz empfiehlt diesem die neue Pflanzung als eine solche, welche der Pflege und Begießung recht bedürfe, trägt ihm die bischöfliche Aufsicht darüber auf und ermahnt ihn, die polnischen Großen und die Bischöfe und andere Prälaten aufzufordern, ihre Gunst und ihren Schutz den Missionären und den Bekehrten zuzuwenden. Er sollte zur künftigen Förderung der Ausbreitung des Christenthums die bischöfliche Oberleitung in seiner Hand behalten, bis die Zahl der Gläubigen so gewachsen seyn würde, daß sie einen eigenen Bischof erhalten könnten.

So war die preußische Mission schon 1211 kirchlich fest gegründet und geordnet unter dem unmittelbaren Schutz und der lebhaften Theilnahme des Pabstes selbst, welcher mit aufmerksamem Blick ihre ferneren Fortschritte verfolgte, aber auch die Gefahren und Hindernisse, die ihr nicht bloß von heidnischer, sondern leider noch mehr von christlicher Seite her entgegentraten, sorgfältig beobachtete, um sie aus dem Wege zu räumen. Das bezeugen seine Schreiben vom J. 1213. Er freut sich, durch zuverlässige Quellen zu wissen, „daß der Herr jenen Brüdern die Thür' aufgethan habe und Viele durch sie zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen seyen“. Zugleich hat er aber auch von einer zwiefachen Beeinträchtigung ihrer gesegneten Wirksamkeit gehört, welcher er mit seiner päbstlichen Auktorität entgegentreten muß. Christian und seine Mitarbeiter hatten zunächst von Seiten ihres eigenen Ordens die ärgste Unbill zu erleiden. Die auf ihren Erfolg und Ruhm eifersüchtigen Cisterzienseräbte und -Mönche in Pommern und Polen überhäuften sie, weil sie wegen ihres Missionsberufes sich unmöglich an den Buchstaben der strengen Gesetze und Regeln des Klosterlebens binden konnten, mit allerlei schweren Be-

schuldigungen, klagten sie der Zucht- und Ordnungslosigkeit, des Bruches der Ordensregel an, betrachteten sie nicht mehr als Ordensbrüder, verweigerten ihnen die Aufnahme in die Hospitien des Ordens und die Dienste barmherziger Liebe, welche sie als Ordensbrüder beanspruchen konnten, stellten sie auf gleiche Linie mit den zuchtlosen Mönchen, welche umhervagirend unter dem Vorwande des Dienstes in der Mission von aller klösterlichen Lebensordnung sich emancipirten, und beschimpften sie als Ketzer und Schismatiker mit dem alten Namen der Akephali. In Folge dieser Schmähungen und Verfolgungen hatten schon Einige von Christian sich losgesagt und den Missionsdienst aus Furcht vor solchen Befeindungen aufgegeben. Der Pabst mußte selbst für die durch das starre Cisterzienserмönchsthum schwer bedrohte Cisterziensermission mit seiner Autorität eintreten. Er erließ 1213 jenes Schreiben an das Generalcapitel der Cisterzienser, worin er dem Christian und seinen Gefährten als „Boten des Friedens, welche in schwerer Arbeit mit Thränen säeten, um mit Freuden zu ernten“, das höchste Lob spendet und das feindselige Verhalten der Klöster gegen sie ernstlich rügt. Er bezeugt ihnen, daß er den Erzbischof von Gnesen beauftragt habe, die der Mission sich widmenden Mönche zu prüfen und die als tüchtig und würdig befundenen mit Beglaubigungsschreiben für die Cisterzienseräbte in Polen und Pommern zu versehen, damit dadurch dem Umherziehen unberufener Mönche, aber auch den Beschuldigungen und Befeindungen der ordnungsmäßig berufenen ein Ende gemacht würde. Sämmtlichen Cisterzienseräbten wird geboten, den auf solche Weise beglaubigten Boten des Evangeliums ferner keinerlei Hindernisse in den Weg zu legen. Gleichzeitig erging an den Erzbischof das darauf bezügliche Mandat. —

Größere Schwierigkeiten noch, als von den pommer'schen und polnischen Aebten, wurden der preußischen Mission andererseits von den pommer'schen und polnischen Herzögen bereitet, so daß Innocenz in Folge der deshalb vor ihn gebrachten Beschwerden gleichzeitig mit dem Schreiben an jene auch an diese ein ernstlich zurechtweisendes und die schwerste Strafe androhendes Schreiben (v. 13. Aug. 1213) erlassen mußte. „Sie hatten“ — das ist des Pabstes Klage und Anklage gegen sie — „so wenig Liebe zu den neubekehrten Preußen, daß sie ihnen gleich nach ihrer Bekehrung zum Christenthum ihre politische Freiheit raubten, unerträgliche Lasten (onera servilia) auferlegten und die zur Freiheit in Christo Gelangten in eine noch elendere Lage brachten, als sie in dem früheren Zustande der Sklaverei gewesen war. Nachdem ihre herrschsüchtigen Absichten bisher immer vereitelt worden, sollte ihnen das Christenthum jetzt als Mittel zur Unterjochung der Preußen dienen. Dadurch verhinderten sie die Errettung Vieler, die geglaubt haben würden, den zeitlichen Vortheil vorziehend der Freude der Engel Gottes über Solche, die Buße thun. Der Pabst straft dieses unchristliche, den Fortschritt des Bekehrungswerkes hemmende Verhalten nachdrücklich; er verbietet, hinweisend auf den, der gekommen sey, das Verlorene zu suchen und zu erretten, jegliche fernere Vergewaltigung dieser jungen Pflanzung der Kirche und gebietet, mit diesen neuen Söhnen der Kirche um so milder und schonender zu verfahren, je leichter sie, durch die Erinnerung an ihren früheren Wandel wankend gemacht, in den alten Irrthum des Heidenthums wieder zurückfallen könnten, da die alten Schläuche den neuen Wein kaum zu halten vermöchten. Ohne Glauben könne man Gott nicht gefallen; aber zum Glauben gehöre auch die Liebe, die jede harte, zum Rückfall treibende Behandlung der Neubekehrten ausschließen müsse.“ Am Schluß seines Briefes droht er, für den Fall des Ungehorsams, mit Bann und Interdikt.

Die nächste Frucht der auf solche Weise unter den unmittelbaren Schutz des Pabstes gestellten Missionswirksamkeit Christian's war die Bekehrung zweier Fürsten der Preußen, Warpoda und Svabuno, welche sich nach Rom begaben, um dort die Taufe zu empfangen, in welcher der Erstere den Namen Philipp, der Andere den Namen Paulus annahm. Beide machten daselbst eine Länderschenkung an den jetzt bereits als Bischof von Preußen auftretenden Christian, das erste feste Besitzthum des neu gegründeten Bis-

thums. Warpoda schenkte die Landschaft Lansanien, die ein Theil Pogesaniens gewesen zu seyn scheint; Svabuno und „consortes sui" übergaben dem Christian und seinen Nachfolgern die Landschaft Löbau (Lubovia) mit Zubehör in jus et proprietatem. Innocenz III. bestätigte diese Schenkung an Christian in einem Schreiben an denselben vom 18. Febr. 1215. Die neueste Darstellung der Bedeutung dieser Schenkung für das preußische Bisthum und insbesondere für den ersten Bischof desselben bei Watterich (S. 11 f.) ist unverkennbar durch die Tendenz bestimmt, dem Bischof Christian ein politisches Hoheits- und Herrscherverhältniß zu den ihm geschenkten Ländergebieten zu vindiciren, um nachzuweisen, wie der deutsche Orden später in seinem Streite mit Christian an diesem und in ihm an der Kirche mit List und Trug hinsichtlich der politischen Herrschaft über Preußen, die mit dem Bisthum verbunden gewesen sey, einen frevelhaften Raub begangen habe. Im Interesse der streng historischen Wahrheit muß in Beziehung auf diese erste Grundlegung der preußischen Kirche Folgendes bemerkt werden (vgl. Waitz in den Gött. gel. Anz. 1858. Stück 177—180).

Es ist nach den Urkunden, namentlich nach jener Bestätigungsurkunde des Pabstes, gar nicht so ausgemacht, was Watterich (S. 11—14) behauptet, daß Christian mit jenen beiden Fürsten zusammen die Reise nach Rom gemacht habe, daß die von ihnen geschenkten Ländergebiete schon vollständig christianisirt gewesen seyen, daß Christian bei dieser Gelegenheit von Innocenz zum Bischof von Preußen geweiht worden sey und als solcher jene Schenkung mit politischem Hoheitsrechte empfangen habe. Allerdings wird in jener päbstlichen Bestätigungsurkunde Christian zum ersten Mal episcopus Prussiae genannt. Damit ist zu vergleichen die Angabe des chronicon montis sereni ad a. 1215: Christianus primus post beatum Adalb. genti Prutenorum episcopus consecratus est (Eckstein, Progr. Hal. 1844—1846. p. 102). Darnach steht nur dies fest, daß es nach dem Anfang des J. 1215 bereits ein preußisches Bisthum gab. Daß aber die Weihung Christian's zum Bischof von Preußen durch den Pabst in pragmatischem Zusammenhang mit jener Länderschenkung in Rom und gleichzeitig mit der Anwesenheit der beiden Fürsten daselbst stattgefunden habe, muß mindestens dahingestellt bleiben; ja es muß höchst zweifelhaft erscheinen, wenn man von dem Bestätigungsbriefe des Innocenz an Christian in Bezug auf die Landschaft Löbau bei unbefangenem Lesen den zwiefachen Eindruck bekommt: daß die Bischofswürde Christian's unabhängig von jener Schenkung schon als vorhanden darin vorausgesetzt und daß wie aus der Ferne über diese Schenkung an Christian als Abwesenden berichtet wird (terram Luboviae — prout ad ipsos de jure spectabat, tibi — libere contulerant). Uebrigens wissen wir aus Innocenz' Brief von 1211 an den Erzbischof von Gnesen, daß er als Bedingung für die Aufrichtung eines preußischen Bisthums eine „hinreichende Zahl von Gläubigen" als Frucht der Missionsthätigkeit ansah. Diese war seitdem gesammelt, wie sich mit Sicherheit aus der Bekehrung der beiden Fürsten schließen läßt. Nicht erst die Schenkung derselben constituirte das preußische Bisthum. Ferner war diese Schenkung nicht, wie von Watterich behauptet wird, zugleich Einsetzung Christian's in die politische Herrschaft über das geschenkte Land; nicht Hoheits- und Herrscherrecht, sondern nur Besitz- und Eigenthumsrecht wurde ihm übertragen; dies nur bedeuten die Worte der Bestätigungsurkunde: in jus et proprietatem libere concedebant. Christian sollte das geschenkte Land nicht als weltlicher Herr beherrschen, sondern nur als sein rechtmäßiges Eigenthum besitzen. Diese Länderschenkung hatte dieselbe Bedeutung, welche die so oft vorkommenden Schenkungen von Ländereien an Bisthümer und Klöster hatten; sie war nicht Herrschafts-, sondern Besitzverleihung. Die Behauptung Watterich's (S. 17), Pabst Honorius III. habe das ganze bekehrte und zu bekehrende Preußen unter die Herrscherhoheit Christian's gestellt, stützt sich auf eine unrichtige Auffassung des Briefes desselben an Christian vom J. 1217, worin er ihn auffordert, darüber zu wachen, daß die gegen etwanige Gewaltthaten der Preußen zum Schutze der Mission kurz zuvor von Christian aufgebotenen Kreuzfahrer aus den benachbarten Ländern nicht ihren weltlichen

Vortheil suchten, die Heiden nicht dem Joche fremder Herrschaft unterwürfen und so das Bekehrungswerk vereitelten. Wenn der Pabst auf das Strengste verbietet, daß gegen den Willen des Bischofs Christian Jemand mit einem Heere das Land der Getauften betrete und darin so schalte und walte, daß die Bekehrung der Heiden gehindert und die Bekehrten dadurch in eine schlimme Lage gebracht würden, so ist mit dieser Hinweisung auf den Willen Christians, dem jene sich fügen sollen, doch noch keineswegs „die Hoheit desselben über ganz Preußen, sobald es eben christlich geworden, ausgesprochen", sondern es wird vielmehr sowohl Christian's als der Kreuzheerführer Verhalten und Verhältniß zu den bekehrten und nach nicht bekehrten Preußen unter den höchsten Gesichtspunkt der Mission gestellt. Christian soll bestimmen, wann die Kreuzfahrer aktiv einschreiten sollen; er, der sie durch die Kreuzpredigt zu Hülfe gerufen, soll sie auch nach seinem Willen zum Schutz des christlichen Landes verwenden und in Abhängigkeit von seinem Willen erhalten, damit die Unabhängigkeit der Preußen von fremder politischer Gewalt gesichert sey und die Fürsten der Kreuzfahrer sich nicht beikommen ließen, in Preußen Eroberungen zu machen und ihre Herrschaft zu begründen. Geradeso wie Innocenz nimmt auch dieser Pabst in den beiden Schreiben an Christian von 1218 (bei Watterich Beil. 7. 8) die politische Freiheit und Unabhängigkeit der Preußen gegen jegliche fremde, von Außen ihnen aufgedrungene Herrschaft im Interesse des Bekehrungswerkes in Schutz. Wie hätte er nun den Bischof Christian zur selben Zeit mit der unumschränkten politischen Herrschaft über Preußen betrauen können! — Während Watterich die Urkunde, durch welche unmittelbar diese Herrschaftsverleihung an Christian stattgefunden haben soll, als existirend annimmt, aber nicht beibringen kann, gibt es eine von ihm nicht berücksichtigte Urkunde, ein Schreiben des Pabstes Honorius III. vom Jahre 1225 an die Preußen, worin es heißt: personas vestras . . . . . sub beati Petri et nostra protectione suscipimus, statuentes, ut in libertate vestra manentes nulli alii sitis quam soli Christo (Voigt, Cod. dipl. Pruss. 16), also ausdrücklich neben der kirchlichen Oberhoheit und Protektion des päbstlichen Stuhls die politische Freiheit und Selbstständigkeit der Preußen auch nach der Bekehrung in unbedingter und unbeschränkter Weise anerkannt, und auch solche unumschränkte politische Herrschaft des Bischofs Christian, wie sie Watterich behauptet, geradezu ausgeschlossen wird. — Ebenso wenig begründet ist die Behauptung, daß Herzog Konrad von Masovien den größten Theil des culmischen Gebietes, diese wichtige Basis für die preußische Mission, mit voller Landeshoheit und landesherrlichen Rechten dem Bischof Christian abgetreten habe. Das bedeutet der Ausdruck cum jure ducali in der Urkunde von 1222 (Watterich Beil. 10) keineswegs. Wie die Verleihung der Regalia oft geschah ohne das Aufgeben der staatlichen Oberhoheit (s. Waitz), so schloß hier die Ertheilung des jus ducale noch nicht die Uebertragung der Landesherrschaft in sich. Diese Culmische Schenkung bedeutet nur, daß Christian für sein Bisthum, ebenso wie andere Lehnsleute, vom Herzog gewisse Ländereien und Ortschaften als rechtmäßigen Besitz zugewiesen bekam. Demnach existirte schon in den ersten zwanziger Jahren unter Christian, dem Evangelisten Preußens, als erstem Bischof, ein preußisches Bisthum, welches aber nicht mit der weltlichen Herrschaft über Preußen, sondern neben allen geistlichen Rechten nur mit reichem weltlichen Besitz ausgestattet war.

Zur weiteren Entfaltung und Befestigung der Mission bedurfte es aber nicht bloß dieser Fundation des preußischen Bisthums auf sicherem Besitzthum, sondern gleichzeitig auch der Sicherstellung und Vertheidigung der neuen Pflanzung der Kirche gegen die wiederholten Angriffe der heidnischen Preußen, welche schon 1215 in das christliche Gebiet verheerend und verwüstend eingefallen waren und viele ihrer Landsleute zum Abfall vom Christenthum und zur Rückkehr zum Heidenthum gezwungen hatten. Nicht um den heidnischen Preußen das Christenthum gewaltsam aufzunöthigen und mit Unterdrückung ihrer nationalen Selbstständigkeit und politischer Freiheit sie unter das römische Joch zu bringen, sondern um die bekehrten Preußen gegen ihren Haß und das christliche

Gebiet, den Missionsschauplatz, gegen ihre Einfälle zu beschützen und ihre die Mission fort und fort bedrohende Macht zu brechen, war Christian unablässig bemüht, von Rom aus die Verkündigung von Kreuzfahrten gegen die Preußen zu erwirken und die für die Kreuzzüge nach dem Morgenlande erregte Begeisterung auch gegen das Heidenthum des Nordens zu benutzen. Anfangs entsprach der Erfolg seinen Bemühungen nicht. Innocenz III., der eifrige Förderer der preußischen Mission starb, als Christian im Begriff war, die Verkündigung eines Kreuzzugs gegen die Preußen zu beantragen. Man rüstete in Folge des Beschlusses des Lateranconcils von 1215 überall nur zur Befreiung des heiligen Landes. Daher blieb die auf Grund einer Vollmacht Honorius' III. im Frühling 1217 in Pommern und Polen versuchte Verkündigung des Kreuzes gegen die Preußen ohne Wirkung; glücklicherweise wandten sich diese mit ihrer Macht gegen Polen, wo ihnen die nach dem heiligen Lande noch nicht aufgerufenen und ihres Gelübdes für dasselbe entbundenen Kreuzfahrer entgegentreten konnten. Die Kreuzpredigt hatte einen zu beschränkten Umfang gehabt und hatte auch nicht von Christian selbst geleitet werden können. Er sah, wie in dem benachbarten Liefland die äußere Macht des Heidenthums nur durch die großen und immer wieder verstärkten Massen der vom Bischof Albrecht von Riga aus Deutschland zusammengebrachten Kreuzfahrer niedergekämpft werden konnte. Darum bat er den Pabst um die Ausschreibung einer allgemeinen Kreuzfahrt. Der Pabst willfahrte sofort seiner Bitte und erließ am 5. Mai 1218 an die deutschen Kirchenprovinzen von Mainz, Köln und Salzburg, wie an Pommern und Polen die Aufforderung, „daß gegen das barbarische Preußenvolk, welches die neuerdings zur Erkenntniß der Wahrheit gelangte und aus der Finsterniß errettete Schaar durch Verfolgungen in die Finsterniß wieder zurückzuführen suche, von Allen, die nicht am Kreuzzuge nach dem heiligen Lande Theil nehmen würden, das Kreuz ergriffen werden möchte, damit die neue Pflanzung des christlichen Glaubens wie mit geistlichen so auch mit leiblichen Waffen beschirmt werde". Um den Verkehr zwischen den christlichen und den heidnischen Preußen möglichst zu verhindern, wurde jenen kraft päbstlicher Vollmacht der Verkauf von Salz, Eisen und Waffen verboten. Die Heiden sollten nicht ferner aus den Händen der Christen selbst die Waffen, welche sie alsbald gegen sie kehrten, empfangen und zugleich durch die in Folge der Handelsstockung eintretende Noth zur Annahme des Christenthums geneigter werden. Es hieß in dem päbstlichen Schreiben an Christian: ut pagani saltem in tribulatione Deum recognoscant et multiplicatis eorum infirmitatibus converti accelerent ad eundem, merito sunt iis Christianorum subsidia subtrahenda (Voigt, Cod. dipl. Pr. n. 10).

Mit diesen Bemühungen Christian's um Einhegung und Sicherstellung der jungen Pflanzung des Christenthums nach Außen gegen die Gewalt der heidnischen Barbarei war die eifrige Fürsorge für die Pflege und Förderung derselben nach Innen und für die weitere Ausbreitung des Christenthums durch kirchliche Organisation des schon christianisirten Gebietes eng verbunden. Er stellte dem Pabst die Nothwendigkeit der letzteren unter dem Gesichtspunkte der Mission vor Augen und empfing von demselben in einem Schreiben vom 5. Mai 1218 die Vollmacht, unter päbstlicher Autorität mit vorsichtiger Erwägung der Umstände und Verhältnisse nach Zeit und Ort Kathedralkirchen zu erbauen und geeignete Männer zu Bischöfen zu weihen, quum in partibus Prussiae, multiplicata per dei gratiam messe fidelium et regionibus circumquaque albescentibus ad messem, necesse sit, sicut asseris, operariorum numerum adaugeri. Damit war die kirchliche Organisation des preußischen Missionsgebietes in Abhängigkeit von dem Bischof Christian angeordnet, der vom päbstlichen Legaten selbst später primus episcopus Prussiae generalis genannt wird, also in der Stellung eines Erzbischofs im Verhältniß zu den von ihm zu errichtenden Bisthümern erscheint, während von einer kirchlichen Unterordnung der von ihm zu wählenden und zu weihenden Bischöfe, sowie Christian's selbst, unter den Erzbischof von Gnesen nicht ausdrücklich die Rede ist, wie man erwarten könnte. Der letztere hatte nur das

Amt eines päbstlichen Legaten in Preußen mit dem Auftrage der geistlichen Oberleitung der preußischen Mission, das officium legationis olim pro novella plantatione in Prussiae partibus fidei christianae ab apostolica sede commissum (Cod. dipl. Pr. 13.), von welchem er 1219 durch den Pabst entbunden wurde.

In dem Immediatsverhältniß, in welchem Christian mit der nach unmittelbarer päbstlicher Anweisung zu organisirenden Kirche Preußens und ihren von ihm zu errichtenden Bisthümern zum römischen Stuhle erscheint, führte er jetzt die preußische Mission selbständig und unabhängig weiter fort, indem er stets unmittelbar mit dem Pabste darüber verhandelte, der seinen Wünschen und Vorschlägen bereitwillig entgegenkam. Die von ihm angeordnete kirchliche Organisation Preußens sollte zunächst zur Vermehrung der geistlichen Arbeitskräfte für die Mission dienen. Wegen des großen Mangels an Geistlichen auf diesem schwierigen Arbeitsfelde erließ der Pabst in einem Schreiben vom 5. Mai 1218 auf Christian's Vorschlag einen Aufruf an die Kleriker, worin er sie ermahnt, zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden und zum Dienste der Kirche nach Preußen zu eilen, indem er ihnen den ungeschmälerten Fortgenuß der Einkünfte ihrer kirchlichen Aemter in Aussicht stellt und gleichzeitig den Bischof Christian bevollmächtigt, Allen, welche als Missionare nach Preußen gingen oder die für die preußische Mission ausgeschriebenen Beiträge sammelten, Ablaß zu ertheilen.

Jedoch erschien dem Christian die Christianisirung Preußens dann erst recht gesichert, wenn der Jugend das Christenthum eingepflanzt, wenn in ihr der Grund zur Bildung festgegründeter Christengemeinden gelegt und insbesondere eine nationale Priesterschaft, bei dem voraussichtlich immer bleibenden Mangel auswärtiger Missionare, aus ihr genommen werden konnte. Er bedurfte der Nationalgehülfen zur Verkündigung des Evangeliums in der preußischen Sprache, welche die fremden Priester nicht verstanden. So entwarf er den Plan zur Stiftung von Schulen, in welchen preußische Knaben christlichen Unterricht empfangen und zu Predigern des Evangeliums unter ihrem Volke ausgebildet werden sollten. Der Pabst nahm sich auf seine Bitte dieser Sache eifrig an und forderte in mehreren Schreiben an die deutschen Bischöfe und Erzbischöfe zur Einsammlung von Geldbeiträgen für diesen Zweig der preußischen Mission auf (Voigt, Cod. dipl. Pr. I. 4. 9. 12.). In einem dieser Aufrufe zur Betheiligung an der Gründung von preußischen Knabenschulen im Interesse der Mission heißt es ausdrücklich: „Episcopus Prussiae ac fratres ejus statuerunt, sicut asserunt, prout valde necessarium esse constat, scholas Prutenorum instituere puerorum, qui ad gentem suam Domino convertendam addiscant efficacius quam advenae praedicare ac evangelizare Dominum Jesum Christum" — Die Sorge Christian's für die Rettung der preußischen Kinderwelt erstreckte sich aber noch weiter. Er beschloß, einen der schrecklichsten Greuel des preußischen Heidenthums, die Ermordung der weiblichen Kinder gleich nach der Geburt bis auf eines dadurch zu verhindern, daß er den Eltern diese Kinder abkaufte und durch christliche Erziehung von Kindesbeinen an der Kirche einverleibte. Der Pabst genehmigte auch diesen Plan bereitwillig und erließ an alle Gläubigen, namentlich an die nicht an dem Kreuzzuge nach Jerusalem Theilnehmenden, die Aufforderung zu Geldbeiträgen für diesen Zweck, womit die zum Tode bestimmten Töchter losgekauft und durch christliche Erziehung Christo gewonnen würden, ut ibidem fidei possit negotium promoveri (Cod. dipl. Pr. I, 5. 12.).

Aber wie hätten diese Bestrebungen Christian's bei den wiederholten Einfällen der heidnischen Preußen in das christliche Gebiet und bei der fortdauernden Erfolglosigkeit der Aufrufe des Pabstes zu Kreuzfahrten nach Preußen einen seinem Eifer entsprechenden Erfolg haben können? Seine Anwesenheit in Deutschland im Jahre 1220, wo er an der Einweihung einer Kirche in Halberstadt Theil nimmt (Chron. mont. ser. p. 81), hatte wahrscheinlich den Zweck, das Interesse für die preußische Mission zu beleben und

durch persönliche Berichterstattung zum Kreuzzuge gegen die Preußen zu ermuntern. Allein man war in Deutschland nur für den Kreuzzug nach dem heiligen Lande, den Friedrich II. unternehmen wollte, begeistert. Auf den durch Christian an den Pabst gerichteten Hülferuf der christlichen Preußen erwiederte ihnen derselbe in einem Schreiben (8. Mai 1220): wegen der großen Gefahren des heiligen Landes könne er leider nicht alle Bitten Christian's für sie erfüllen und ihnen für jetzt noch kein Kreuzfahrerheer zum Schutz gegen ihre Feinde senden; wenn aber das heilige Land befreit seyn werde, dann werde er die ganze Christenheit zu einem Kreuzzuge gegen das heidnische Preußen aufbieten und die gesammte Kirche werde sich als Streiterin für sie erheben. Er ermahnt sie ferner zur Beständigkeit im Glauben unter ihren vielen Leiden und spricht ihnen Trost zu; die Frucht ihrer Drangsale solle die Verklärung Christi in ihnen seyn; dadurch sollten sie ihre Landsleute zu Christo ziehen. Endlich gibt er ihnen und durch sie allen Preußen die Versicherung, „daß sowohl die Bekehrten als auch die noch zu Bekehrenden in allen ihren Freiheiten erhalten und beschützt und unter seinem apostolischen Schutze gegen jegliche Ungerechtigkeit und Bedrückung gesichert seyn sollten, und daß er es nie dulden werde, daß Jemand tyrannisch sie bedrücke und das Joch der Knechtschaft ihnen auferlege (Watterich Nr. 9.).

Fortwährend von den heidnischen Preußen bedroht, konnte Christian nur in dem culmischen Lande und in den reichen Besitzthümern, welche ihm daselbst mit allen daran haftenden Rechten, aber nicht mit der Landeshoheit, von Konrad von Masovien in remissionem peccatorum, wie dieser selbst sagt, zu Lowitz 1222 verliehen wurden und durch ansehnliche Schenkungen des Bischofs von Plozk und seines Capitels und anderer polnischer Fürsten vermehrt die Grundlage des culmischen Bisthums bildeten, eine feste Operationsbasis für sein Missionswerk erblicken. Endlich nach langem Harren konnte er sich des Einzugs eines Kreuzheeres in das culmische Land zu dessen Beschirmung unter dem von Konrad gegen die Preußen zu Hülfe gerufenen Herzog Heinrich dem Bärtigen von Schlesien, dem sich die pommerschen Herzöge Swontopolk und Wratislav mit ihren Kreuzheeren 1223 anschlossen, erfreuen. Aber dieser Schutz währte nicht lange. Die Abwesenheit der pommerschen Herzöge benutzend, waren die Preußen über die Weichsel gegangen und drangen, Kirchen und Klöster, unter diesen besonders Oliva, verwüstend, die Priester und Mönche ermordend, immer tiefer in Pommern ein, während sie andererseits ebenso in den nicht vertheidigten Theil Masoviens einbrachen. Nach beiden Seiten hin mußten plötzlich die im Culmischen concentrirten christlichen Streitkräfte gewendet werden; auch Herzog Heinrich verließ das kulmische Gebiet. Von den drei Burgen Graudenz, Thorn und Culm gewährte nur die letztere dem Christian einigen Schutz, von den zurückgebliebenen Kreuzfahrern vertheidigt. Der päbstliche Legat, Bischof Wilhelm von Modena, der auf seiner Reise durch die nordöstlichen Bisthümer, insbesondere Lieflands, auch die bekehrten Preußen besuchend ihnen einen Brief des Pabstes überbringen sollte, konnte seinen Weg unter diesen Umständen nicht durch Preußen nehmen. Christian erkannte die Nothwendigkeit, aus der Defensive in die Offensive überzugehen, um für die Kirche einen festen, unbestrittenen Boden zunächst durch äußerliche Ueberwältigung der wilden heidnischen Macht zu gewinnen. Die Beschaffenheit der Mission, das unaufhörliche Bedrohtseyn der angrenzenden christlichen Länder, namentlich Masoviens, durch die raubenden und mordenden Horden der Preußen, die wiederholte Verwüstung des christlichen Gebietes von Preußen (Lonsanien, Löbau), ließ die energische Bekämpfung der heidnischen Preußen mit der Schärfe des Schwertes und die gründliche Brechung ihrer Macht als unerläßliche Bedingung für den Fortbestand der preußischen Mission erscheinen. Es konnte unter diesen Umständen nicht anders als in blutigem Kampfe auf Tod und Leben entschieden werden, ob die wilde Macht des preußischen Heidenthums oder die erziehende, dem Christenthum den Weg bahnende Macht des römischen Kirchenthums den Sieg davontragen sollte.

Konrad und Christian, Beide in gleicher Noth und Bedrängniß, setzten ihre Hoff-

nung auf die Macht des deutschen Ordens, dessen glänzende Heldenthaten im Orient schon überall in Europa bekannt waren und dessen ruhmvolle Waffen gerade zu dieser Zeit (1222) König Andreas von Ungarn gegen die wilden heidnischen Cumanen zu Hülfe gerufen hatte. Bei der Berufung des Ordens nach Preußen ist Christian weder ganz unbetheiligt gewesen (Watt. 38 f.), noch hat er die erste Anregung dazu gegeben, wie man gewöhnlich meint (nach Dusb. II. 5. Voigt I. 158); wohl aber hat er ohne Zweifel dem zuerst vom Bischof Günther von Plozk (nach Boguph. ap. Sommersberg II. 59) dem Herzog Konrad von Masovien gegebenen Rath, gegen Abtretung des culmer Landes den deutschen Orden zum Kampfe gegen die Preußen zu Hülfe zu rufen, seine Zustimmung gegeben und die Herbeiziehung dieser Waffenhülfe zum Schutze der Kirche unterstützt, da er mit Konrad in gleicher Noth und Bedrängniß war.

Konrad schickte im Anfange des Jahres 1226 Gesandte an den Hochmeister des deutschen Ordens, Hermann von Salza, nach Italien, wo sich derselbe am Hofe Kaiser Friedrich's II. als sein vertrautester Rathgeber und Freund befand, und versprach ihm die Schenkung des Landes Calmen et alias terrae inter Marchiam suam et confinia Prussorum für die Ritter des deutschen Ordens unter der Bedingung, ut laborem assumerent et insisterent opportune ad ingrediendam et obtinendam terram Prussiae ad honorem et gloriam Dei (Dreger, cod. Pomer. dipl. nr. 65.), ohne daß in diesen Worten der von Watterich behauptete Anfang „einer langen Kette von Unredlichkeiten, Rechtsverletzungen und Gewaltthaten“ gegen den Bischof Christian gefunden werden könnte. Der Hochmeister, dem diese Gelegenheit zur Vergrößerung der Macht und des Reichthums des vom Episkopat völlig unabhängigen und nur dem Pabst unmittelbar untergeordneten deutschen Ordens sehr erwünscht kam, erklärte sich bereit, unter kaiserlicher Sanktion und Autorität den Kreuzzug gegen die Preußen zu unternehmen, und Friedrich II. garantirte ihm auf seine Bitte den sicheren Besitz nicht bloß des von Konrad als seinem Vasallen (devotus) als Geschenk dargebotenen Landes, sondern auch des in Preußen noch zu erobernden Landes, um dadurch der kaiserlichen Macht nach weitere Ausdehnung nach dem Norden hin zu geben, und seiner kaiserlichen Pflicht, wie er sagt, zu genügen, die Verbreiter des Glaubens durch Schenkungen zu ermuntern. Die Verhandlungen hierüber enthält die vom Kaiser im März 1226 ausgestellte Urkunde bei Dreger Nr. 65.

Da wegen des um diese Zeit fallenden Kreuzzuges des Kaisers nach Jerusalem noch kein Ordensheer nach Preußen aufbrechen konnte, so schickte der Hochmeister zunächst eine Schaar von Ordensrittern im Anfang des Jahres 1228 zu Konrad, welche als seine Bevollmächtigten die Schenkung desselben antreten sollten und in einer Urkunde vom 23. April 1228 das ganze culmische Land nebst Orlaw in Cujavien für den Orden als Geschenk empfingen. Die von Watterich (S. 54 f.) angenommene Rechtswidrigkeit dieser Schenkung, durch welche Konrad im Widerspruch mit seiner Schenkung an Christian diesen hinterlistig in Streit mit dem mächtigen Orden habe verwickeln und so des Landes berauben wollen, so wie die von ihm in der Urkunde Christian's vom 3. Mai 1228 gefundene feierliche Verwahrung dagegen, lassen sich durch nichts erweisen. Christian verleiht in dieser Urkunde dem Orden den Zehnten im culmischen Lande, wie er sagt, in iis bonis, quae dux Conradus praedictis militibus salvo jure nostro licite conferre potuit, und erkennt damit unter Wahrung seiner Rechte, die er an den ihm übergebenen Besitzungen hat, die Berechtigung Konrad's zu dieser Schenkung an, welche in einer Uebertragung des Landes mit der Landeshoheit, die Christian nicht hatte, deren er also auch nicht beraubt werden konnte, an den Orden bestand. Während der Bischof im Allgemeinen seine Besitzungen im Lande Culm zu Gunsten des Ordens aufgab, indem er sich gewisse Rechte und Güter vorbehielt, versprach ihm dieser gewisse Abgaben und Leistungen, deren Ausbleiben die Zurücknahme des übergebenen Landes zur Folge haben sollte. Der Orden stellte sich nicht in Lehnsabhängigkeit vom Bischof als seinem Lehnsherrn, wie Watterich behauptet,

sondern wurde der Inhaber der Landeshoheit, versprach aber als solcher die Lehnsverleihungen des Bischofs anzuerkennen, die Vasallen in ihrem von Christian ihnen gegebenen Besitz zu lassen, so daß sie dem Bischof und seinen Nachfolgern, wie Vasallen ihrem Herrn, unterthan seyn sollten, und ihn tanquam episcopum et dominum suum, d. h. als ihren geistlichen Herrn, dem er Abgaben zu zahlen hätte, zu ehren (Urk. vom Jan. 1230 bei Watt. 240. Nr. 15. 16.). Auch in Bezug auf Preußen ist in den Urkunden von keiner Lehnsabhängigkeit des Ordens vom Bischof Christian die Rede, da dieser in dem christlichen Theile von Preußen zwar geistliche Rechte und Besitzungen, aber nicht die Landeshoheit besaß. In seiner Auseinandersetzung mit dem Orden trat er diesem ein Drittel seiner Besitzungen in terris Prussiae mit allem Zubehör und allen Rechten im J. 1231 ab (Voigt, Cod. dipl. Pr. I. 25.). Pabst Gregor IX. bestätigte 1230 die Schenkung Konrad's an den Orden und genehmigte, daß das in Preußen zu erobernde Land dem Orden zu überlassen sey. Die vom Kaiser ihm schon zugesicherten zukünftigen Eroberungen in Preußen stellte derselbe Pabst 1234 in unmittelbare Abhängigkeit vom päbstlichen Stuhl und bestätigte sie als Besitz des Ordens mit Ausschließung jeder anderen Herrschaft (Voigt a. a. O. 35). Und was Christian betrifft, so hatte er selbst die Uebertragung der unumschränkten Herrschaft über das Culmische (cum omni honore et jurisdictione, perfecto ac vero dominio) und über ganz Preußen mit allen landesherrlichen Rechten an den Orden von Seiten Konrad's durch seine Namensunterschrift unter die betreffende Urkunde (vom Juni 1230, bei Watterich Nr. 20.) anerkannt. Ganz willkürlich erhebt Watterich hier die Anklage auf Urkundenfälschung gegen den Orden, der ohne Wissen und Willen Christian's dessen Namen unter die Urkunde gesetzt habe, um dadurch seinen Treubruch gegen diesen seinen Lehnsherrn und Konrad's Betrug vor dem Pabste zu verbergen und die päbstliche Sanktion dafür zu erschleichen (S. 76 f. 84). Von solch einem Bubenstück enthalten die Urkunden auch nicht die leiseste Andeutung.

Allerdings gerieth der Bischof Christian gleich nach der Ankunft des Ordens mit demselben in Conflikte und Streitigkeiten, welche keineswegs durch die Auseinandersetzung zwischen beiden und durch die Erklärung in der Urkunde vom Anfang des J. 1231, daß nun aller Hader ein Ende haben solle (amoto omni malo ingenio), gehoben wurden, trotz wiederholter Ausgleichungen immer wieder ausbrachen und der Missionsthätigkeit Christian's großen Nachtheil brachten. Aber die Ursache dieser Streitigkeiten lag nicht in jenem von Watterich behaupteten Betruge und Treubruch des Ordens gegen Christian als seinem Lehnsherrn, sondern in der von Anfang an trotz oder vielmehr wegen der oft wiederholten Vermächtnisse obwaltenden Unklarheit des Verhältnisses zwischen dem Orden als Gründer eines neuen Staates in einem theils neu, theils wieder zu erobernden Lande und dem Bischof Christian als selbständig und unabhängig von dem Orden auftretenden Gründer und Leiter der Kirche Preußens und Inhaber zuvor schon erworbener Besitzthümer und Rechte, deren Verlust die Folge der Invasion der Preußen in das schon christianisirte Gebiet gewesen war und deren Wiederherstellung nicht bloß, sondern auch Erweiterung durch Theilung des zu erobernden Landes mit dem gegen sie zu Hülfe gerufenen Orden er gehofft hatte. Der Orden wollte nicht für Andere, sondern für sich Eroberungen machen. Christian mußte mit seinen Ansprüchen weichen und den Waffen der Ritter für die Vertheidigung der Kirche Opfer bringen. Der nirgends vom Episkopat abhängige, sondern nur dem Pabst unmittelbar untergeordnete Orden wollte auch hier in Preußen einen selbständigen Episkopat neben sich oder über sich nicht anerkennen. Von Herrschsucht und Habsucht nicht frei, suchte er sich seiner Verpflichtungen gegen Christian zu entbinden und die Rechte desselben zu beschränken. Das führte zu wiederholten Streitigkeiten, durch welche die kirchliche Wirksamkeit Christian's sehr gehemmt werden mußte.

Die überraschenden Missionserfolge, von denen Christian bald nach dem im Frühjahr 1231 erfolgten Uebergange des Ordensheeres über die Weichsel unter Hermann

Balk und nach dem ersten glänzenden Siege desselben über die Pomesanier an Pabst Gregor IX. berichtete, erwiesen sich in Kurzem als Schein und Täuschung. Bereitwillig ließen sie sich von Christian und den ihn begleitenden Predigerbrüdern unterrichten und taufen. Zu ihrem Schutze ließ der Pabst auf Christian's Bitte in Pommern und Gothland das Kreuz gegen die umwohnenden heidnischen Preußen predigen. Gleichzeitig ermahnte er in einem Schreiben die bekehrten Pomesanier und Paßlucenser „zum treuen Festhalten an Christo und vertrauensvollen Gehorsam gegen die Lehren und Ermahnungen der für ihr Seelenheil arbeitenden Brüder" und versichert sie seines apostolischen Schutzes. Plötzlich aber brachen, ehe das vom Pabst zur Unterstützung des Ordens aufgebotene Kreuzfahrerheer zu Stande kam, die heidnischen Preußen von Samland her ein und zerstörten die junge christliche Pflanzung. Die Pomesanier fielen wieder ab vom Christenthum und Christian, von ihnen verrathen, gerieth in preußische Gefangenschaft. Das päbstliche Mandat zu seiner Befreiung vermochte der Orden nicht zu erfüllen. Die Kraft der preußischen Mission war gebrochen. Ihr blieb nur die Hoffnung auf den Sieg der Waffen.

Von Neuem rief der Pabst 1232 die Christenheit zum Kampfe gegen die Preußen auf, deren Schaaren verheerend über das culmische Land und weiter über Pommern, Cujavien und Masovien sich ergossen (Voigt, Cod. dipl. Pr. I. 26. 27.30—32). Der glänzende Sieg, welchen der Orden mit Hülfe des großen, auf den Ruf des Pabstes herbeigeeilten Kreuzfahrerheeres 1234 an der Sirgune errang, rettete das culmische Gebiet und unterwarf Pomesanien wieder (Dusburg III, 10.11.). In mehreren Mandaten von Konrad an die Bischöfe der christlichen Nachbarländer, an die Kreuzfahrer und die Neubekehrten in Preußen forderte der Pabst zu kräftiger Unterstützung des Ordens auf (Voigt a. a. O. 36—42.), der nach Befestigung seiner Macht durch den 1235 zum erstenmal in Preußen erscheinenden päbstlichen Legaten Wilh. v. Modena (vgl. Watterich S. 118) und nach der Vereinigung mit dem schon früher zum Schutz der Mission gestifteten, aber für sich allein dazu unkräftigen Orden von Dobrin (1235) und mit dem liefländischen Schwertbrüderorden (1237) von dem inzwischen unterworfenen Pogesanien aus, wo Elbing gegründet worden, durch die Ueberwältigung der Feste Balga seine Eroberungen über Warmien (Ermeland) ausdehnte, jetzt aber an dem auf seine Machterweiterung eifersüchtigen Herzog Swantopolk von Pommern, welcher sich mit den durch schwere Bedrückungen unzufriedenen Preußen gegen ihn verbündete, einen gefährlichen Gegner erhielt.

Da trat plötzlich Christian wieder auf, aus seiner neunjährigen Gefangenschaft im Jahre 1240 durch christliche Kaufleute für ein Lösegeld losgekauft, durch welches sie zugleich sich selbst von dem Banne befreiten, womit sie von dem gefangenen Christian wegen der Uebertretung des päbstlichen Verbots der Zufuhr von Salz und Waffen zu den heidnischen Preußen, die aber das Mittel zu seiner Befreiung werden sollte, bestraft worden waren (Voigt, Cod. dipl. Pr. I, 52). Aber das Missionswerk blieb gehemmt durch den wieder ausbrechenden Streit zwischen dem Orden und Christian, der sich seiner Besitzthümer und Rechte durch jenen beraubt sah und mit seiner Klage darüber vom Legaten abgewiesen, nun an den Pabst sich wandte um Wiederherstellung seines Rechts und Beschirmung der bedrängten Kirche Preußens gegen den Orden, der trotz des päbstlichen Gebots auch nichts zu seiner Befreiung gethan habe, obgleich er doch für einige gefangene preußische Großen, die er um Geld freigelassen, ihn hätte auslösen können (Act. Bor. I, 430). Die Untersuchung über das vom Orden an dem Bischof Christian begangene Unrecht, die Gregor IX. kurz vor seinem Tode noch dem Bischof von Meißen aufgetragen hatte, wurde unter seinem Nachfolger Innocenz IV. nicht angestellt. Der Streit wurde mit Umgehung der Rechte Christian's durch einen Schiedsrichterspruch des päbstlichen Legaten beendigt, wonach von dem eroberten Lande der Orden zwei Drittel, der Bischof ein Drittel zum Besitz erhalten, und dem letzteren nur die bischöflichen Funktionen, nicht aber die Jurisdiction in dem Gebiete des Ordens zu-

stehen solle. Ferner wurde der Bischof wegen der ihm rechtmäßig zustehenden Einziehung des Dispensationsgeldes, d. h. der Geldbeiträge, für deren Zahlung er von dem Gelübde, an der Kreuzfahrt gegen die Preußen Theil zu nehmen, entbinden konnte, und wegen Einsammlung von freien Geldgeschenken für kirchliche Zwecke von dem Orden des Eingriffs in seine Rechte bei dem Pabste angeklagt, und empfing von diesem eine kränkende Zurechtweisung mit der Drohung, daß wenn er nicht von seinem unrechtmäßigen Verholten gegen den Orden obstehen werde, weitere Maßregeln gegen ihn würden ergriffen werden (Cod. dipl. Pr. I. 57.). Do er ouch gegen die päbstliche Entscheidung sein Recht von Neuem geltend zu machen suchte, wurde er sogor mit Entsetzung von seinem bischöflichen Amte bedroht (ib. 62). Sein Leben verliert sich in tiefes Dunkel. Es mongelt gänzlich an Nachrichten über sein späteres Wirken als Bischof und über sein Lebensende. Nach der Sage soll er ouf der Reise noch Lyon, wo er sich persönlich vor dem Pobste rechtfertigen wollte, gestorben seyn. Sein Tod fällt wahrscheinlich in dos Johr 1245, do noch einem päbstlichen Schreiben im Anfange des Jahres 1246 „die Kirche Preußens bereits geraume Zeit ohne Hirten gewesen ist“ (Wott. S. 149).

Die preußische Kirche befand sich jetzt durch die Schuld des Ordens, dessen thronnische Herrschaft die bekehrten Preußen zu einer ollgemeinen, von Swantopolk unterstützten Empörung trieb, in einer um so gefährlicheren Lage, je greller den Neubekehrten der Widerspruch zwischen der Härte der neuen christlichen Herrschoft und den ihre Freiheit in Schutz nehmenden päbstlichen Schreiben in die Augen trot. Ueberdieß hotte für die Befestigung und Organisotion des Kirchenwesens in dem eroberten Theile von Preußen, dessen Eintheilung in drei Diöeesen schon 1236 dem Legoten Wilhelm von Modena aufgetragen worden wor (Cod. d. Pr. I. 47), bisher noch nichts geschehen können. Der Herzog von Pommern setzte trotz der im päbstlichen Auftroge ongestellten Vermittelungsversuche des Erzbischofs von Gnesen, trotz der energischen Drohungen des Pabstes wegen seines Bündnisses mit den Heiden und der Nichtbeachtung des seit Jahren schon auf ihm ruhenden Bannes seinen für die Sache der preußischen Mission höchst verderblichen Kampf gegen den Orden fort. Der in Folge gegenseitiger Anklagen beim Pobst nach Preußen geschickte Legat Opizo, Abt von Messano, vermochte den Streit nur auf kurze Zeit beizulegen. Die fortgesetzten Gewoltthätigkeiten des Ordens gegen die Preußen veranloßten seinen Wiederousbruch. Der päbstliche Vikor für Preußen, Pommern und Polen, Archidiakonus Jakob von Lüttich, erschien ols Friedensunterhändler. Die neubekehrten Preußen erschienen vor ihm mit der Ankloge, der Orden hobe die ausdrücklichen Verheißungen der Päbste, doß sie, „zur Freiheit der Kinder Gottes berufen, in ihrer bürgerlichen Freiheit verbleiben und keinem Anderen ols Christo allein unterworfen und nur der römischen Kirche Gehorsom leisten sollten, vereitelt und mit so horter Knechtschoft sie bedrückt, doß die benachborten Heiden dadurch obgeschreckt worden seyen, das Joch des Herrn ouf sich zu nehmen“ (Dreger Nr. 191). Es gelong dem päbstlichen Vikar, den Frieden zwischen dem Orden und den Preußen und dem pommerschen Herzoge durch den Vertrog von 1249, durch welchen das preußische Heidenthum völlig abgethan und das Christenthum in dem bis jetzt eroberten Theile von Preußen definitiv begründet werden sollte, wieder herzustellen. (Die Urkunde dieses wichtigen Vertroges findet sich noch der Originolcopie im geh. Archiv zu Königsberg neu abgedruckt in den monument. histor. Warmiensis 1. Abth. Cod. dipl. Warm. 1. Liefg. Mainz 1858. S. 28 f.)

Einen sehr schweren Kompf hatte der Orden mit den unter allen Preußen am meisten gefürchteten und der Einführung des Christenthums om hortnäckigsten Widerstand leistenden Samländern zu bestehen. Ein starkes Ordensheer, welches siegreich bis zu dem samländischen Göttersitz vorgedrungen war, wurde 1053 völlig von ihnen geschlagen. Do wurde von Neuem vom Pabst in Deutschland, Böhmen und Mähren „zur Vertheidigung der Kirche“ ein Kreuzfohrerheer aufgeboten, welches sich unter dem nenen Hochmeister Poppo von Ostierna sommelte und hauptsächlich die Eroberung Samlands zum

Ziele hatte. Gleichzeitig brach König Ottokar von Böhmen, mit dem Markgrafen Otto von Brandenburg, dem Kriegsmarschall des Kreuzzugs, verbunden, an der Spitze eines anderen großen Kreuzheeres, dem sich zahlreiche Ritter aus Deutschland, unter ihnen auch Graf Rudolf von Habsburg, angeschlossen hatten, nach Preußen auf und vereinigte sich mit dem Ordensheere in Elbing. Diese gewaltige Kriegsmacht brach den Widerstand Samlands in der blutigen Schlacht bei Rudau. Alsbald ließen einige Großen sich taufen, unter ihnen zwei Fürsten, welche bei der Taufe Ottokar's und Otto's Namen annahmen. Die Romove's wurden zerstört, Feuer und Schwert verwüsteten das Land, bis die noch übrigen Bewohner sich zur Annahme des Christenthums bequemt hatten. Eine starke Burg, auf Ottokar's Anweisung auf einer waldigen Anhöhe (Twangste) am Pregel, nicht weit vom frischen Haff, erbaut und ihm zu Ehren Königsberg genannt, sollte das bezwungene Land im Zaume halten und die darin gepflanzte Kirche beschirmen. Aber noch oft versuchten die Samländer das ihnen auferlegte Joch wieder abzuschütteln. Noch viele Jahre währte es, ehe die übrigen Landschaften Preußens unterworfen waren. Erst 1283 ward nach einem 54jährigen harten Kampfe die Eroberung Preußens durch den Orden vollendet. Nun erst, nachdem äußerlich durch Waffengewalt und vieles Blutvergießen das Heidenthum überwunden und die Einführung des Christenthums entschieden war, konnte die Organisation der neugegründeten Kirche mit bleibendem Erfolge durchgeführt und befestigt werden; jedoch war dieser Erfolg leider nicht der Art, daß auf die äußere Einführung des Christenthums nun eine wirkliche Einpflanzung desselben in den Geistesboden des preußischen Volkes und Landes gefolgt wäre.

Die Verfassung der preußischen Kirche mußte sich wegen des Verhältnisses, welches zwischen dem Orden und dem Episkopat bestand, in eigenthümlicher Weise gestalten. Christian hatte vor dem Eintritt des Ordens in Preußen die kirchliche Organisation durch Errichtung von Diöcesen und Einsetzung von Bischöfen, wozu ihm der Pabst schon 1218 in einer Bulle unumschränkte Vollmacht gegeben hatte, nicht zur Ausführung bringen können. Unabhängig vom Erzbischof von Gnesen leitete er, unmittelbar abhängig vom Pabst, die kirchlichen Angelegenheiten als episcopus Prussiae oder primus episcopus Prussiae generalis, wie er schlechtweg in den Urkunden heißt. Nach dem Eintritt des Ordens in Preußen gerieth er mit diesem in einen Streit, in welchem ohne Zweifel die Stellung Christian's als Bischof zum Orden und seine bischöflichen Rechte dem Orden gegenüber das Hauptmoment bildeten; denn durch jenen Schiedsrichterspruch des päbstlichen Legaten wird neben der Bestimmung über das bischöfliche Drittel hinsichtlich der geistlichen Gewalt des Bischofs in seinem Verhältniß zu dem Orden ausdrücklich festgesetzt: der Bischof soll keine Jurisdiktion über den Orden und dessen Gebiet haben und hat nur die vom bischöflichen Amte unzertrennlichen Funktionen auszuüben. — Ohne Zuziehung des Bischofs Christian wurde durch Wilhelm von Modena am päbstlichen Hofe zu Anagni 1243 die Diöcesaneintheilung vollzogen, nach welcher Preußen in vier Diöcesen zerfiel: Culm (schon von Christian als Bisthum gegründet), Pomesanien, Ermeland, Samland. Die Theilung derselben zwischen dem Orden und den Bischöfen wurde in späteren Jahren noch und nach durchgeführt. Erst 1245, nach momentaner Beilegung des Streites zwischen dem Orden und dem Herzog von Pommern (s. Fabricius, Studien zur Gesch. d. wend. Ostseeländer. 1859. 2. S. 185 ff.), konnte zur Ausführung der Diöcesaneinrichtung geschritten werden (s. Töppen, hist.-compar. Geogr. v. Preußen. 1858. S. 111 ff.). Mit der Einrichtung der preußischen Bisthümer wurde der Erzbischof Albert von Armagh, der Primas von Irland, vom Pabste betraut und zu dem Ende zum apostolischen Legaten und Erzbischof von Preußen ernannt, der die Bisthümer von Liefland, Esthland, Kurland und Semgallen mit den preußischen unter seiner Metropolitangewalt vereinigen, oder in Preußen seinen erzbischöflichen Sitz haben sollte (Act. Bor. II. 624). Der Pabst rühmt ihn selbst als einen durch Erfahrung, Klugheit, edle und

hochherzige Gesinnung, Mäßigung und Festigkeit ausgezeichneten Mann; er nennt ihn virum secundum cor nostrum, morum honestate decorum, literarum scientia praeditum et consilii maturitate praeclarum (Voigt, Pr. Gesch. II. 472 f.).

Nachdem Anselm, begleitet von dem durch den Pabst selbst zum ersten Bischof von Culm geweihten Cistercienserabt Heidenrich, den der Orden mit der Nachricht von dem wiederhergestellten Frieden zum Pabst gesandt hatte, in Preußen angekommen war, begann er mit Freiheit und Selbständigkeit dem Orden gegenüber die Kirche zu organisiren, gerieth aber eben deshalb mit dem Orden in einen für die Verfassung der preußischen Kirche folgenreichen Streit, in welchem es sich ebenso wie in dem Kampfe Christian's mit dem Orden um die freie, unabhängige Stellung des Episkopats diesem gegenüber handelte. Der Pabst trat in diesem Streite trotz jenes unbegrenzten Vertrauens, welches er zuerst in Anselm setzte, entschieden gegen ihn auf die Seite des Ordens, was sich nur aus einem politischen Motiv erklärt, indem er in dem Kampfe mit dem Kaiser Alles daransetzen mußte, die imponirende Macht des deutschen Ordens auf seiner Seite zu behalten, während dieser wieder nur mit des Pabstes Hülfe die Abhängigkeit des Episkopats in Preußen von seinem Einfluß und seiner Macht erzielen konnte. Anselm wollte die Bisthümer mit Männern seiner Wahl besetzen. Der Orden begehrte die Besetzung derselben mit Ordenspriestern. Der Pabst befahl dem Anselm, den Wünschen des Ordens zu genügen (Cod. dipl. Pr. I. 68). Anselm's Zögerung hatte scharfen Tadel und noch strengeren Befehl zur Folge (ib. 79). Anselm drohte, gegen den Orden bei dem Pabste wegen früher angemaßter Rechte Klage zu erheben, stand aber davon in Folge eines 1249 durch Vermittelung der drei preußischen Bischöfe und des Markgrafen Otto von Brandenburg mit dem Orden geschlossenen Vergleiches ab, in welchem er versprach, daß er niemals ohne die Einwilligung des Ordens seinen erzbischöflichen Sitz in Preußen nehmen werde (Watt. Urk. 31). Doch bald erneuert sich der Streit wieder. Der Orden klagt Anselm der Antastung seiner durch geistliche Bullen bestätigten Rechte an. Der Pabst citirt ihn, da er sich zu einem behufs Schlichtung des Streites in Lübeck angesetzten Termine nicht gestellt hat, zur Verantwortung vor sich (1250), beschuldigt ihn der Ueberschreitung der Grenzen seines Legatenamtes und enthebt ihn desselben (Cod. dipl. Pr. I. 82. 95). Der Streit wurde erst 1251 in Lyon durch eine vom Pabst dazu ernannte Commission erledigt; sein Resultat war die Abhängigkeit des preußischen Episkopats von dem Orden. Zum erzbischöflichen Sitz wurde Riga bestimmt, wohin Albert, sobald der bischöfliche Stuhl erledigt seyn würde, übersiedeln sollte. Das geschah 1255. Durch die Erhebung Riga's zur Metropole war der Schwerpunkt und Mittelpunkt der preußischen Kirche außerhalb derselben verlegt und der Zusammenschluß der neuen Bisthümer zu fester Einheit und Selbständigkeit dem Orden gegenüber unmöglich gemacht. (Jacobson, die Metropolitanverbindung Riga's mit den Bisthümern Preußens in Illg. Zeitschr. f. hist. Theol. VI, 2.) Die Bisthümer wurden, ausgenommen das ermländische, wo nur der erste Bischof, Anselm, deutscher Ordenspriester war (Cod. d. Pr. I. 87), mit Bischöfen besetzt, die aus den Priesterbrüdern des Ordens gewählt waren. Nach und nach wurden die Domcapitel dem Orden einverleibt; als Mitglieder derselben wurden nur Ordenspriester aufgenommen; die Erwählung der Bischöfe aus diesen war gesichert (Cod. d. Pr. I. 68. 79. 87. 148. 171). Das Band zwischen den Bischöfen und ihrem weit von ihnen entfernt wohnenden Erzbischof war ein sehr loses und wurde von dem Orden bei jeder Gelegenheit mehr gelockert; desto fester wurde das Band zwischen den Bischöfen und dem Orden; die Freiheit und Selbständigkeit des preußischen Episkopats ging verloren an die Macht des Ordens.

Die nothwendige Folge davon war die mangelhafte Entwickelung des Synodalwesens für die preußische Kirche (Jacobson, Gesch. d. Quell. ꝛc. I, 43. und Urkundenanhang). Die vielfachen päbstlichen Privilegien des Ordens standen dem Einfluß entgegen, den die Erzbischöfe durch Provinzialsynoden auf die ihnen so fern gerückten Bisthümer Preußens hätten ausüben können. Im 13. und 14. Jahrhundert

haben solche Synoden gar nicht stattgefunden. Als im 15. Jahrhundert wiederholentlich Versuche gemacht wurden, ein Provinzialconcil in Riga zu Stande zu bringen, legten die Hochmeister allerlei Hindernisse in den Weg und wußten es bei dem Pabst und dem Erzbischof durch Vorschützung des traurigen Zustandes der Bisthümer, welche eine so lange Entfernung der Bischöfe nicht gestatte, durchzusetzen, daß diese von der beschwerlichen Reise nach Riga ihrem Wunsche gemäß dispensirt wurden. Die für Preußen unumgänglich nothwendige Provinzialsynode wurde dann im Auftrage des Erzbischofs von den preußischen Bischöfen in Elbing 1427 gehalten; ihre Beschlüsse, die ihm zur Bestätigung nach Riga geschickt wurden, sind eine wichtige Quelle für die Erkenntniß des niederen Standes des kirchlichen Lebens dieser Zeit (Jacobson Anh. Nr. 6.). Die 1428 vom Erzbischof selbst in Riga abgehaltene Metropolitansynode hatte trotz der in Elbing vorangegangenen auch für Preußen Geltung (Jacobson Anh. Nr. 7.). Eine später erwähnte Provinzialsynode modificirte und ergänzte nach Maßgabe der Baseler Dekrete die Verordnungen von 1428. — Je größer der Einfluß des Ordens auf das Kirchenwesen durch die mit Ordenspriestern besetzten Domcapitel wurde, desto weniger hatten die Diöcesansynoden zu bedeuten. Die ersten statuta synodalia werden erst 1364 erwähnt. Die dürftigen Nachrichten über die Synoden und der Umstand, daß sie erst im 15. Jahrhundert öfter vorkommen, bezeugen die äußerst dürftige Entwickelung der kirchlichen Verfassung von dieser Seite (vgl. Jacobson, Gesch. d. Quell. I. 90 f.). — Im engen Zusammenhang mit den Visitationen, welche den Klerikalsynoden in der Regel vorangehen sollten, stand das selbständige Institut der Laiensynoden. Es wurde von den Visitationen selbst gebildet. In ihm fand das im Zusammenhang mit den bischöflichen Visitationen längst entwickelte Sendwesen der mittelalterlichen Kirche schon frühzeitig auch in Preußen Eingang. Die Laiensynoden, gebildet aus den von den einzelnen Gemeinden erwählten Synodalzeugen, hatten zu ihrer Aufgabe eine Untersuchung des Zustandes des sittlichen Lebens in den Gemeinden behufs specieller Handhabung der kirchlichen Disciplin (vgl. Jacobson a. a. O. 118 f.).

Blicken wir nun weiter von der Verfassung der preußischen Kirche auf den Zustand des christlichen und kirchlichen Lebens, so finden wir ihn, eben so wie in anderen, erst in so später Zeit für die Kirche gewonnenen Ländern, der gewaltsamen und äußerlichen Einführung des Christenthums und Gründung der Kirche durchaus entsprechend. Die todte Kirche war nicht im Stande, in den mit Blut getränkten Boden Preußens die Keime lebendigen Christenthums zu pflanzen; und hätte sie es auch vermocht, die despotische Herrschaft des Ordens, welche, im Widerspruch mit dem wiederholten päbstlichen Verheißungen, die preußische Nation und ihre Freiheit völlig unterdrückte, ließ es nicht dazu kommen. Je mehr deutsche Cultur durch Kolonisation auf preußischen Boden verpflanzt wurde, desto mehr wurde das preußische Element von dem deutschen absorbirt. Trotz der äußeren Ausrottung des Heidenthums wucherte der vielgestaltige heidnische Aberglaube unter der gewaltsam übergeworfenen Hülle des römischen Kirchenthums in dem Volksleben fort, wie die alten Synodalverordnungen, die Gesetze der Hochmeister und die Kirchenordnungen nach Einführung der Reformation beweisen (Hartknoch S. 206 f.; Arnoldt S. 32 f.). Je weniger von Seiten des Ordens und der Kirche dazu gethan wurde, durch Predigt des Wortes Gottes und den christlichen Unterricht in der Landessprache christliches Leben zu pflanzen und zu pflegen, desto zäher hielt das Volk an seinen heidnischen Sitten und Gebräuchen fest. Ueber die ungebrochene Schicht des alten heidnischen Aberglaubens lagerte sich, mit ihm sich vermischend und selbst Reste des alten germanischen mit sich führend, der römisch-katholische Aberglaube, der sich besonders in dem von dem Orden gepflegten Mariencultus concentrirte und in der „heiligen Linde (linda mariana), dem Hauptwallfahrtsorte, mit allem daran sich anrankenden Reliquien- und Legendenwesen, seinen Mittelpunkt fand. Im Gefolge dieses zwiefachen, sich durcheinander wirrenden Aberglaubens war im Volke die äußerste Unwissenheit in religiösen Dingen und das Sitten-

verderben allgemein verbreitet. Ein ernster Bußprediger im 15. Jahrhundert klagt: es sey insgemein groß Gebrechen, wie man sonst in christlichen Landen schwerlich finde, die zehn Gebote würden nirgends weniger gehalten, denn in Preußenland; das Laster des Trunks, Sabbathsschändung, Meineid, Mord, den man mit Geldbußen sühne, Spiel, Wucher, alle Arten von Unzucht, Auspressung der Armen durch die Reichen, das Alles werde nicht mehr für Sünde geachtet. „Thut so", ermahnt er den Hochmeister, „als ob ihr auf's Neue ein heidnisches Land besitzen und die Leute darin zu Christen machen und ihnen, recht noch Gottes Willen und Geboten tugendlich und redlich zu leben, Gesetze geben müßtet." Der Bischof Arnold von Culm hatte am Anfange des 15. Jahrhunderts verordnet, daß alle Kirchspielskinder in ihrer Sprache das Vaterunser, das Ave Maria und den Glauben lernen, daß zu dem Ende diese Stücke ihnen sonntäglich vorgelesen und die nicht Lernenden mit Excommunikation bestraft werden sollen. Derselbe gebietet, daß jeder Christ wenigstens einmal im Jahre zur Beichte und Communion sich einfinden solle. — Die zur Erzeugung christlichen Lebens unfähige, höchstens strenge Gesetzeszucht übende Kirche war von einem im Großen und Ganzen sittlich verderbten und des geistlichen Berufs ebenso unfähigen wie unwürdigen Klerus bedient. Wie konnte das Volk aus seiner sittlichen und intellektuellen Verwilderung herauskommen, wenn seine Führer, die Organe der Kirche, selber tief darin versunken waren! Nur wenige hervorragende Bischöfe, die ihre Hirtenpflicht zu erfüllen bemüht sind, lassen sich namhaft machen. Was vom Bischof Johann II. von Samland gesagt wird: profligatam vitam duxit cum suis in crapula et aliis sceleribus, gilt auch von anderen; eo tempore vivebat in ordine quisque, prouti voluit (Leo, hist. Bor. p. 228). Der niedere Klerus, ohne die Zucht und Leitung des höheren, machte sich bei dem Volke durch zügelloses, lasterhaftes Leben, besonders durch die schmutzige Habsucht, mit welcher er den gemeinen Mann auszubeuten suchte, verhaßt und verächtlich. Es kommen förmliche Erpressungen für außerordentliche geistliche Funktionen vor. Die Priester benutzten den Aberglauben des Volks, um ihr Einkommen zu vermehren, und ließen sich für ihre Dienstleistung gegen unheimliche böse Mächte, z. B. für Besprengung mit geweihtem Wasser zum Schutz gegen umgehende schreckliche Gespenster, einen nicht geringen Tribut zahlen (Hartknoch S. 211). Sie wußten sich viele Einnahmen durch willkürliche, schrankenlose Ertheilung von Ablaß für Geld, wogegen die Elbinger Synode 1427 einschreiten muß, zu verschaffen (Jacobson I. 1. Anh. 16.). Den Ackerbau trieben sie mit solchem Eifer, daß sie ihr geistliches Amt darüber vernachlässigten und in weltlichen Geschäften und Sorgen untergingen. „Die Priester", wird geklagt, „sind jetzt mehr bekümmert mit weltlichen Sorgen, daß von ihnen viele Gottesdienste verhindert werden und daß sie ihre Gebete, wenn sie sie thun, nicht inniglich zu Gott thun. Eine gute Wandelung wäre auch Noth an der Priesterschaft, denn sie ist groß sträflich und ihr Leben mehr weltlich, denn geistlich" (Hartknoch S. 232). Der schon genannte Bischof Arnold von Culm sieht sich zu folgender Verordnung genöthigt: „Die Priester sollen keine üppigen Kleider tragen, nicht bewaffnet einhergehen, nicht mit Weibern umgehen, nicht spielen, nicht tanzen, nicht das Barbierhandwerk treiben, nicht wuchern, nicht nach Belieben hin- und herreisen, sondern bei ihren Kirchen bleiben" (Hartknoch S. 210). Die Elbinger Synode von 1427 muß verbieten, daß man sich, ohne die Ordination empfangen zu haben, für Geld als Priester annehmen lasse, oder per pacta damnata cum laicis simplicibus zur Verrichtung geistlicher Funktionen unter dem Vorgeben, keine Gebühren dafür nehmen zu wollen, sich anheischig mache. Dieselbe Synode muß den Klerikern das Besuchen der Wirthshäuser, die Theilnahme an dem Lärmen und Trinken und an den Schlägereien daselbst untersagen (Jacobson a. a. O.). Ebenso war das Mönchsthum in Preußen in das tiefste Sittenverderben versunken und übte auf das Volk in gleicher Weise wie der Klerus einen demoralisirenden Einfluß aus (vgl. Schütz, hist. rer. Pruss. l. II. p. 80). Glücklicherweise gab es in Preußen verhältnißmäßig so wenig Klöster, wie sonst in keinem christlichen Lande des Mittelalters (Töppen a. a. O.

S. 239; Schubert, Berl. Kal. 1834. S. 111; Jacobson, Beitr. z. Gesch. d. preuß. Klöster in Ledebur's Archiv für Gesch.-Kunde des preuß. St. Neue Folge I. 1.). Als die Reformation eindrang, war das Mönchsthum so verachtet und in sich zerfallen, daß die Klöster plötzlich leer wurden und für das neue Kirchenwesen sofort in Beschlag genommen werden konnten.

Ferner gehörte zu den Hauptursachen des Verfalls des sittlichen Lebens im Volke das Verhältniß des Klerus zum Orden und das Sittenverderben, welchem auch dieser mehr und mehr verfiel. Während er einerseits, durch die Entfernung von Rom begünstigt, so viel als möglich sich von der päbstlichen Auktorität und Zucht zu emancipiren suchte, so daß Hochmeister und Ordensherren in ihrem Ungehorsam „auf des Pabstes Bullen, Gesetze und Bannisiren fast nichts mehr gaben“ (Hartkn. 213), behandelte er andererseits die Kirche und den Klerus eben so gewaltthätig und willkürlich, wie Land und Leute, und paralysirte durch seine Herrschaft über den Klerus den heilsamen Einfluß der besseren Elemente desselben auf das Volk. Das Verhältniß der Bischöfe zum Orden wechselte zwischen serviler Abhängigkeit und heftigen Streitigkeiten, die bald in berechtigtem Widerstand gegen willkürliche Gebote des Ordens, bald in einer hierarchischen Reaktion ihren Grund hatten, aber immer eine desto schlimmere Vergewaltigung der Kirche zur Folge hatten. Beides aber die Abhängigkeit und die Widerspenstigkeit mit den daraus folgenden Streitigkeiten, mußte den Verfall des kirchlichen und christlichen Lebens befördern. Der samländische Bischof Dietrich wurde von dem Hochmeister Heinrich Richtenberger, dessen Befehlen er sich widersetzte, seines Amtes entsetzt und in das Gefängniß zu Tapiau geworfen, in welchem er den Hungertod starb. Pabst Sixtus IV. soll beim Empfang dieser Nachricht voller Ingrimm ausgerufen haben: deleatur illa pessima nigra crux; maledictus enim ordo est, ubi laicus regit super clerum (Erläut. Pr. I, 508). Das heißt zwar in hierarchischem Sinne so viel als: benedictus ordo, ubi clerus regit super laicum, ist aber für uns ein Zeugniß für das der Entwickelung des kirchlichen und christlichen Lebens verderbliche Mißverhältniß zwischen dem Klerus und dem Orden.

Noch übler als im Klerus war es mit dem religiösen und sittlichen Leben im Orden bestellt. Beim Beginn der Reformation war er in religiös-sittlicher Beziehung schon auf Tiefste heruntergekommen, hatte er durch den offenbaren Widerspruch seines Lebens mit seiner ursprünglichen Bestimmung als geistlicher Orden längst alle Achtung beim Volke verloren und seinen inneren Auflösungsproceß selber beschleunigt. Das gottesdienstliche Leben in den Conventen wich mehr und mehr üppigen Gelagen, welche an die Stelle der oft ausfallenden Gottesdienste traten. „Es wäre christlich und gut“, mahnt eine ernste Bußstimme, „daß man alle Sonntage in den Conventen predigte und die Herren dazu hielte, daß sie die Predigten nicht versäumten oder darausgingen, denn ihrer sind Viele, die nicht ein Evangelium wissen und Etliche ihrer Tage gar wenig haben predigen gehört, also daß Etliche schwerlich das pater noster kennen.“ Man kümmerte sich deshalb auch wenig oder gar nicht um die Förderung des christlichen Lebens der Preußen. „Man achtet wenig“, klagt dieselbe Stimme, „was Glauben sie an ihnen haben oder wie sie Christen sind; gemeiniglich halten sie noch die heidnische Weise und kehren sich nicht an der Priester Predigt. Auch wollen die Gebietiger nicht dazu sehen noch thun, sondern Etliche von ihnen sollen wohl sprechen zu der Priesterschaft: „„Lasset Preußen Preußen bleiben““ oder „„der Eine soll die Seinen nicht höher zwingen als der Andere““ (Hartkn. 228). Solcher Irreligiosität entsprach das Leben der Ordensritter. Die drei Gelübde waren faktisch bald aufgehoben. Die mit gieriger Habsucht zusammengehäuften Reichthümer waren die Quelle zügelloser Genußsucht und fleischlicher Ueppigkeit. Die Bande des Gehorsams wurden mehr und mehr nach allen Seiten hin zerrissen. Um die Befehle und Verbote der Hochmeister sich nicht kümmernd, verfuhren die Großgebietiger mit Willkür und Gewaltthat gegen das arme bedrückte Volk. Auch das Laster der Unzucht war im Orden verbreitet. Man suchte so viel als

möglich seine Schande vor dem Volke zu verdecken. Als das samländische Domcapitel kurz vor dem Beginne der Reformation einen Domherrn wegen Unzucht aus seiner Mitte öffentlich ausgestoßen hatte, wurde es dafür von dem auswärts sich befindenden Bischof bestraft. „Man hätte", schrieb er, „doch billig brüderlicher und heimlicher damit verfahren sollen, zumal da ein Theil von ihnen vor dieser Zeit unleugbar viel größere Schandthaten und Laster begangen, was er mit dem Großmeister unterdrückt habe." „Es erhebt sich die Klage über des Ordens schreiende Sünden, die in den Himmel riefen um Rache" (Hartkn. 226). In diesem verderbten Zustande des Ordens, der zu seiner Aufhebung führte, lag die wichtigste negative Vorbereitung der Reformation in Preußen. Wenn ebenso wie unter den Bischöfen und Priestern auch unter den Hochmeistern und unter den Rittern des Ordens Einzelne durch christliche Gesinnung und Frömmigkeit sich auszeichneten, so kann das doch nicht als Instanz gegen den geschilderten allgemeinen Zustand des religiös sittlichen Lebens in dem Orden im 14., besonders im 15. Jahrhundert geltend gemacht werden. — Nehmen wir Alles zusammen, so war im Orden, im Klerus und im Volke das religiös-sittliche Leben gleichmäßig verwildert. Das Verderben des einen stand mit dem des anderen im engsten Zusammenhang. Die an Haupt und Gliedern der Reformation bedürftige Kirche war nicht im Stande, ihm zu steuern; sie machte sich dessen vielmehr mitschuldig. Selbst äußerster Verweltlichung anheim gefallen, ließ sie das Volk in sein geistliches und sittliches Elend immer tiefer versinken. Ueberdieß hatte man in Preußen durch die unmittelbare Verbindung des Ordens mit dem römischen Stuhle, durch den lebhaften Verkehr zwischen Königsberg und Rom (vgl. Faber, über das Verhältn. des D. Ord. zum röm. Stuhl unt. d. letzt. Hochmeist. in Schubert: Abhandl. der deutsch. Gesellsch. Kön. 1830. 1.), die genaueste Kunde von der Cumulation und Culmination des allgemeinen kirchlichen Verderbens am Mittelpunkte der Kirche selbst.

Wie das Verderben der preußischen Kirche mit dem allgemeinen kirchlichen Verderben zusammenhing und von demselben ausging, so wurde nun andererseits die preußische Kirche auch mit berührt von den auf eine Reformation hindrängenden großen Bewegungen in der mittelalterlichen Kirche, in welchen sich die Reaktion der christlichen Wahrheit und des christlichen Geistes gegen die in Veräußerlichung und Verweltlichung von der Wahrheit abgeirrte Kirche, und im Gegensatz gegen das hierarchische Wesen das Zurückstreben zu der Freiheit des Einzelnen und der Kirche in der Abhängigkeit von ihrem unsichtbaren Haupt und König offenbarte. Jene großen reformatorischen Bewegungen des Mittelalters, welche zwar die wirkliche Reformation der Kirche nicht erzielten, aber doch weissagend auf sie hindeuteten und positiv sie vorbereiteten, welche in immer weiteren Wellenkreisen von dem Einen reformatorischen Grundgedanken aus sich über die Kirche verbreiteten, haben sich auch bis zu der fern abliegenden Kirche Preußens fortgesetzt, um auch hier eine Weissagung der Reformation zu werden und neben der in dem geschilderten kirchlichen Verderben und in der Nichtbefriedigung und Verwahrlosung des religiösen Bedürfnisses des preußischen Volks liegenden negativen Vorbereitung der Reformation die positive Vorbereitung derselben zu bilden.

Es fehlt bisher an genügenden Quellen, um mit Sicherheit zu bestimmen, ob und in wie weit die waldensische Bewegung in Preußen Eingang gefunden habe. Es läßt sich nicht ausmachen, in wie weit dem lügenhaften Chronisten Sim. Grunau zu glauben ist, wenn er erzählt, daß der das sittliche Verderben unter Geistlichen und Mönchen scharf geißelnde Konrad von Wallenrod (Hochmeister seit 1393) einen waldensischen Arzt, Namens Leander, der von Frankreich nach Preußen verschlagen worden sey, bei sich aufgenommen und ihm das Predigen gegen die Laster der Kleriker und Mönche gestattet habe, und daß dieser Leander unter seinem Schutze die Geistlichen zu einer öffentlichen Disputation über mehrere die Mißbräuche, Irrthümer und das verderbte Leben in der Kirche betreffende Thesen herausgefordert habe, endlich aber, als die Disputation in Marienwerder habe stattfinden sollen, auf dem Wege dahin von dem

ihn fahrenden Bauer in eine Ziegelgrube hineingefahren worden und darin umgekommen sey. Er eiferte, wird berichtet, gegen die Almosenspendungen an Priester und Mönche als Beförderung ihres Müssigganges wider das Gebot, mit welchem Gott die ersten Menschen aus dem Paradiese stieß. Er lief mit seinem donnernden Wort Sturm gegen die Klöster als Asyle lasterhafter Menschen, als Pflegestätten gottlosen Lebens. Er sprach den Priestern und Mönchen wegen des Widerspruchs ihres Lebens mit ihren Gelübden den Christennamen ab. Er nannte die, welche die Ehe verböten und den ehelosen Stand geböten, des Teufels Leibeigene, weil Gott den heiligen Ehestand eingesetzt habe. Die äußeren Gebräuche, Messelesen, Fasten, Singen, Beichten, bezeichnete er als Menschengebote, die Keinem zur Seligkeit helfen könnten (Schütz, hist. II, 88 sq. Hartkn. 245 f.). Völlig aus der Luft gegriffen kann diese Erzählung nicht seyn (gg. Voigt, Pr. G. V, 720 f.). Das Thatsächliche ist darin ohne Zweifel die scharfe Opposition gegen das äußerliche Kirchenthum. Mag diese nun eine waldensische gewesen seyn oder nicht, so viel steht über allen Zweifel erhaben fest, daß bereits in dem ersten Viertel des 15. Jahrhunderts eine antikirchliche Bewegung, eine mächtige Reaktion freierer Geistesrichtung gegen das starre, todte römische Kirchenthum in Preußen in weiten Kreisen sich verbreitet hat. Ein merkwürdiges Zeugniß dafür ist ein Brief des Bischofs von Ermeland an den Erzbischof von Gnesen vom Jahre 1425, worin es heißt: ista turbatio heresis pestiferae jamjam multorum corda in pluribus partibus sic sauciavit, ut apud quamplures status clericalis contempnitur et sacerdotium irridetur. Nunc autem supervenientibus tam variis tribulationibus homines turbati incipiunt revera, ut sentimus, in fide tepescere, reverentiam sedis apostolicae vilipendere, jurisdictionem ecclesiasticam contempnere et sanctum sacerdotium conculcare.

Wahrscheinlich ist mit dieser Häresie die hussitische Lehre gemeint. Diese soll nach einer freilich zweifelhaften Nachricht schon unter dem Hochmeister Heinrich Reuß von Plauen (1410—1413) unter dessen Begünstigung und dem Beifall eines Theiles des darüber sich spaltenden Adels und vieler Mönche und Priester, in Preußen eingedrungen seyn (Sim. Gr. tract. 17. cap. 4—7.). In Danzig soll schon 1414 Günther Tilemann, Pfarrer an der Marienkirche, ein Schüler des Huß und Hieronymus von Prag, die hussitische Lehre mit großem Erfolge von der Kanzel gepredigt haben, so daß viele Bürger, der Bürgermeister an der Spitze, Priester und Mönche, voll Verlangen nach der Speise des göttlichen Wortes, davon angezogen worden seyen und es von Seiten des Hochmeisters strenger Maßregeln zur Unterdrückung der Ketzerei bedurft habe (vgl. Hartkn. 250 f.). In wie weit früher auch schon die wiclyffitischen Lehren von England her, mit welchem Preußen allerdings in Verbindung stand, Eingang gefunden haben, läßt sich aus den betreffenden unzuverlässigen Berichten nicht bestimmen. Sicher verbürgt aber ist das Eindringen der hussitischen Bewegung seit dem J. 1420 von Polen her, wo Hieronymus von Prag mit seinem flammenden Wort, mit der Predigt des Wortes Gottes gegen den Aberglauben und das Verderben der Kirche ein Feuer angezündet hatte, und wo der König Sigismund aus politischem Interesse die hussitische Bewegung begünstigte und die Hussiten gegen Verfolgungen zu beschützen bereit war. Der Hochmeister Michael Küchmeister von Sternberg ließ einen der hussitischen Ketzerei angeklagten Pfarrer zu Gilgenburg gefangen nehmen und erklärte dem Bischof von Pomesanien, mit dem er deßwegen in Streit gerieth, zur Entschuldigung seines in das geistliche Recht des Bischofs eingreifenden Verfahrens, er habe damit die anfkeimenden Irrlehren im Lande gleich mit der Wurzel ausrotten und nicht erst aufwachsen lassen wollen (Voigt VII, 374 f.). Die hussitischen Lehren drangen so mächtig ein, daß er sich genöthigt sah, die Magistrate mehrerer Städte vor der aus fremden Landen sich einschleichenden Ketzerei zu warnen und ihnen die sofortige Vertilgung der etwa sich zeigenden Spuren derselben zu gebieten. Namentlich gebot er dieß dem Bürgermeister und Rath von Thorn, welches von Polen her zuerst von dieser freien, antirömischen

Bewegung ergriffen werden mußte. Zehn Jahre später (c. 1430) ist Tharn ein Hauptausgangspunkt derselben für Preußen. Der Ordenspriester Andreas Pfaffendorf, ein Schüler des Hieronymus, predigte dem Volke die neue Lehre und gewann großen Anhang; und als die Mönche sich widersetzten, wurden sie vom Valk aus der Stadt getrieben und nicht eher wieder hineingelassen, als bis sie feierlich gelobt hatten, ihn ungestört predigen zu lassen. Mit gleichem Erfolge predigte er nachher in Danzig gegen Pabstthum und Messe und strafte das lasterhafte Leben der Priester und Mönche, welche er zu öffentlichen Disputationen über Worte der Schrift und der Kirchenväter herausforderte. Er wurde in Rom angeklagt und darthin citirt, sich zu vertheidigen. Da verbat der Magistrat den Mönchen und Priestern das Predigen und Messehalten, und den Bürgern, mit ihnen zu verkehren und ihnen Almosen zu geben. Die Mönche wiegelten nun den Pöbel auf; es entstanden Unruhen, die mit Gewalt unterdrückt werden mußten. Ein bemerkenswerthes Zeugniß für dieses mächtige Eindringen der hussitischen Bewegung ist auch der 2. Kanon der Provinzialstatuten des Concils von Riga im Jahre 1428, der sich gegen die hussitische Ketzerei in folgenden Worten ausspricht: nemo ergo sui proprii ingenii privatas opiniones de determinationibus sacrorum canonum ausu temerario praesumat, ut hodie a perfida et damnata secta hussitarum haereticorum execrabiliter exstitit attemptatum. — Endlich ist noch zu erwähnen, daß sich, als zur Zeit des Hochmeisters Paul von Rußdorf seit 1422 das Sittenverderben im Orden immer mehr um sich griff, im Gegensatz dazu eine Anzahl von Ordensbrüdern zu einer besanderen Gemeinschaft in strenger Sittenzucht und inniger Frömmigkeit vereinigen wallte, aber die Erlaubniß zur Stiftung dieser Gemeinschaft, für welche sie sich einige Ortschaften in Samland erbeten hatten, nicht empfing. Einige von ihnen wurden als Ketzer ausgewiesen. Man bezeichnete sie als „Sekte der Taulerianer“. So nannte man vielleicht in verächtlichem Sinne diejenigen, welche nach der von Tauler einst im Gegensatz gegen die Verweltlichung und Veräußerlichung des christlichen Lebens gepredigten, evangelischen gottinnigen Frömmigkeit ernstlich strebten. Es ist aber auch wohl möglich, daß diese als ketzerisch bezeichnete Erscheinung in geschichtlichem Zusammenhange stand mit der von Tauler repräsentirten und bis zum Anfange des 15. Jahrhunderts über ganz Süddeutschland verbreiteten evangelisch-mystischen Geistesrichtung, wie sie in den Vereinen der Gattesfreunde sich darstellt. Ritter des deutschen Ordens gehörten dieser an; der Verfasser der „deutschen Theologie“, in welcher die mystische Richtung der Gattesfreunde sich ausprägt, soll ein Priester des deutschen Ordens zu Frankfurt a. M. gewesen seyn. Von Süddeutschland her kamen viele Ordensritter nach Preußen. So konnten sich wohl einige dem Vereine der Gottesfreunde angehörige Ritter hier zusammenfinden und auf den Gedanken kommen, im Gegensatz gegen das gottlase, weltliche Treiben im Orden solch einen Verein von wahren Gottesfreunden zu bilden. So fänden wir hier dann neben jenen schon bezeichneten reformatorischen Geistesrichtungen auch den wenn gleich nur geringen Einfluß deutscher Mystik.

Mit den von Außen kommenden antirömischen Geistesrichtungen sind aber auch zugleich die von Innen kammenden, freilich fruchtlosen Reaktionen eines kirchlich gesetzlichen Geistes gegen das sittliche Verderben in's Auge zu fassen. Die Elbinger Synode vam J. 1427 und die Rigaer vom J. 1428 traten dem Unfug, der mit den indiscretis indulgentiis van den habsüchtigen Klerikern getrieben wurde, und dem lasterhaften Wandel der Geistlichen, besonders in Trunksucht und schamlaser Unzucht, mit scharfen Verboten und Drohungen entgegen. Sie verbieten ihnen das Tragen van Kleidern nach den neuesten, von den dissaluten Sitten abhängigen Moden, die tanquam signa dissolutae curiositatis, lasciviae et carnalitatis ac indevotionis statum ecclesiasticum plus despectum faciunt quam decorum. Sie verbieten die indiscretas praedicationes, das Behandeln ungeziemender, anstößiger Materien in den Predigten, und schelten die multos indignos pastores ideoma suarum ovium intelligibiliter lo-

qui nescientes, unde consequenter accidit, quod populo christiano verbo Dei necessaria subtrahuntur alimenta. Sie traten der Entheiligung der Sonn- und Festtage durch „Scharwerken“ auf dem Lande und Abhalten von Märkten in den Städten mit scharfem Verbot entgegen. Aber um die im Klerus und unter den Laien nothwendige reformatio morum herbeizuführen, wissen sie keine anderen Mittel, als summorum pontificum ac sanctorum patrum sanctiones regulares, quibus singulis juste vivendi norma praebetur infallibilis, excessus corriguntur distorti, pravique mores in melius reformantur. Eine reformatorische Tendenz hatten auch die Verordnungen einzelner Bischöfe, wie jenes Bischofs Arnold von Culm, welcher die Priester ermahnte, fleißig zu studiren, sich mit guten Büchern, namentlich mit Auslegungen der Episteln und Evangelien zu versorgen und die christliche Unterweisung des Volks in der ihm verständlichen Sprache sich angelegen seyn zu lassen. Auch gehören hierher die Verordnungen einzelner Hochmeister und die Landesordnung von 1408 mit ihren Verboten gegen den Aberglauben, gegen Zauberei und Sonntagsentheiligung. —

Jedoch kräftiger und eindringender als diese kirchengesetzlichen Drohungen ließ sich eine ernste Weck- und Mahnstimme in dem Sendschreiben eines Karthäusermönchs, Heinrich Vorringer, an den Hochmeister Paul von Rußdorf im 15. Jahrhundert vernehmen (Hartkn. 217). Mit edlem Freimuth deckt er schonungslos die zum Himmel schreienden Sünden der Priester und Mönche, des Ordens und des Volks im Lichte des Wortes Gottes auf. Ohne in Gegensatz gegen die Kirche treten zu wollen, fordert er auf Grund der heiligen Schrift, „dieses verloren gegangenen Buchs, welches wieder gefunden werden müsse“, den Hochmeister auf, in Verbindung mit den Bischöfen für eine Reformation der Kirche und gründliche Besserung des im höchsten Grade verwahrlosten Volks Sorge zu tragen. „Von den Obersten“, ruft er aus, „ist das Verderben ausgegangen, also muß auch von den Obersten, die das Volk regieren, das Anheben eines Neuen und Besserung der Tugenden ausgehen. — Wenn jetzt in der ganzen Christenheit ein Herr wäre, geistlich oder weltlich, der aus ganzem Grunde Gottes Recht liebte vor allen Dingen und die heilige Schrift zu Herzen nähme, wie man das Volk tugendlich sollte regieren und von Bosheit abhalten, so wären nicht so große Irrungen in der Christenheit. Sie suchen aber mehr die Lande und Güter, denn den christlichen Glauben. Ach Gott, wäre nur ein Fürst oder Prälat, der da wäre ein Anheber christlichen Lebens und dächte auf eine gute Reformation, d. i. auf eine Besserung des Wesens eines jeglichen Menschen nach seinem Stande: Gott wäre noch so barmherzig, als er es je gewesen ist. — Gnädiger Herr, wollte die Gabe des heiligen Geistes in euer Herz kommen und wolltet noch gedenken an eine gute Reformation, daß ein Jeglicher wieder gebessert würde nach seinem Wesen, Ungerechtigkeit und allerlei Bosheit im Lande gestraft und gestört würde, Gott würde noch dem Orden und diesem armen Lande helfen. Dem Volke Israel war das Buch des Gesetzes auf lange Zeit verloren gegangen, bis es unter König Josias wieder gefunden ward. So ist auch Gottes Gesetz und Gebot verloren von dem Orden, von Herren wie Unterthanen, von Bischöfen, Priestern und Laien. Darum, gnädiger Hochmeister, seyd ihr der König Josias und denket vor allen Dingen auf eine gute Wiederbringung und Wandelung des Lebens im Lande, so findet ihr das verlorene Buch. Entschuldiget euch nicht damit, daß das einem Bischof zugehöret. Ihr seyd ein Haupt und Fürst dieses Landes. Ohne Zweifel würden die Bischöfe froh seyn und euch folgen.“ Aber nicht vom Orden, nicht vom Episkopat konnte die Initiative zu der so dringend nothwendigen und heftig begehrten Erneuerung und Belebung der preußischen Kirche ausgehen. Die Umwandlung, welche sie erfahren mußte, damit dem in seinen religiösen Bedürfnissen auf das Aeußerste vernachlässigten Volke der bisher noch nie eröffnete Quell des Lebens im reinen Evangelio zugänglich würde, konnte nur durch das Eindringen der deutschen Reformationsbewegung herbeigeführt werden. Preußen wurde von Deutschland aus noch einmal erobert durch die Reformation. Wie seine Christianisirung durchaus eigenthümlich und einzig in ihrer Art

war, so auch um der einzigartigen Verhältnisse des Landes willen seine Evangelisirung.

II. Reformation; evangelische Kirche*).

Abgesehen von den positiven und negativen Vorbereitungen der Reformation, welche in dem geschilderten Zustande des kirchlichen Lebens lagen, fand sie den Weg nach Preußen für sich gebahnt durch den lebhaften Handelsverkehr, in welchem Deutschland mit den preußischen Städten stand, und besonders durch die unmittelbare Verbindung, in welcher Preußen mit Deutschland immerfort durch den Orden erhalten wurde. Die verwickelten und zerrütteten politischen Verhältnisse des seit dem Thorner Frieden (1466) auf die Hälfte seines Besitzes, ungefähr auf das jetzige Ostpreußen, reducirten und von Polen lehnsabhängigen Ordensstaates nöthigten den letzten Hochmeister, Markgrafen Albrecht von Brandenburg, im engen Anschluß an die deutschen Fürsten Hülfe gegen Polen zu suchen, und veranlaßten den lebhaftesten Verkehr zwischen Preußen und Deutschland, den sich die Reformation sofort dienstbar machte.

Nachdem die reformatorische Bewegung zuerst die Städte des polnischen Preußen ergriffen hatte (s. den Art. „Polen"), setzte sie sich durch die Verbreitung der reformatorischen Flugschriften Luther's auch nach dem östlichen Preußen fort. Der Bischof Fabian von Ermeland setzte ihr kein Hinderniß entgegen (Hartkn. S. 1035 f.). Es wird ihm von römischer Seite der Vorwurf gemacht, daß er die lutherische Ketzerei in das Bisthum habe eindringen lassen. Als er vom Domcapitel zu abwehrenden Maßregeln aufgefordert wurde, antwortete er, Luther sey ein gelehrter Mönch, seine Lehre sey in der heiligen Schrift begründet; wer das Herz dazu habe, der mache sich an ihn heran und lasse sich in einen Streit mit ihm ein; er begehre es nicht. Der Bischof von Samland, Georg von Polentz, stand zwar nicht schon seit 1520, wie behauptet worden (Schröckh, K.-Gesch. II. 674. vgl. Böckel, Gesch. d. Preußen in Tzschirn. Arch. f. alte u. neue K.-Gesch. IV. 560), mit Luther in Briefwechsel; aber Luther's Schriften übten ohne Zweifel um diese Zeit schon ihren Einfluß auf ihn aus; in einem ihre Verbreitung betreffenden Edikte zeigt er sich als genau bekannt mit ihnen. — Noch einmal hatte der Orden 1519 zu den Waffen gegriffen, um im offenen Kampfe gegen Polen seine Selbständigkeit wieder zu erringen. Aber vergebens. Der Kampf führte zu neuen Verlusten an Polen; das Ordenspreußen ward durch ihn verwüstet und verheert. Der Hochmeister schloß 1521 mit Polen einen Waffenstillstand auf vier Jahre, während dessen er in Deutschland, wohin er im Frühling 1522 in Begleitung des Bischofs von Pomesanien, Hiob von Dobeneck, und seines Rathes, des Oberkumpans Friedrich v. Heideck, zum Nürnberger Reichstage sich begab, die Unterstützung des Kaisers und der

*) Handschriftliche Urkunden im königl. Geh. Archiv und in der Stadtbibliothek zu Königsberg, namentlich die Correspondenz des Herzogs Albrecht I. Johann Beler's und Caspar Platner's Chronik (Manusc. der Stadtbibl.). J. Freiberg, preuß. Chronik, herausgeg. von Dr. Meckelburg, 1848. Nachweisung u. Excerpte in d. oben angeführten Sammlungen Act. Bor. und Erläut. Pr. Faber, preuß. Archiv 1—3. Derselbe: Luther's Briefe an Herzog Albrecht. Kön. 1811. und Melanchthon's Briefe an Albrecht. Kön. 1817. J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters d. Reformat. mit Herz. Albr. v. Pr. Kön. 1841. Mislenta manuale Pruthenicum Regiom. 1626. Hartknoch a. a. O. S. 265 ff. Arnoldt a. a. O. S. 249 f. Derselbe: Historie d. Königsb. Universität 1. 2. Zusätze 1. 2. 1746. Bock, Leben Albrecht's d. Aelt. Kön. 1750. Pisanski, preuß. Literaturgesch. 1. ed. Borowski. 1791. II. ed. Meckelburg. 1853. Rhesa de primis sacrorum reformatoribus in Prussia. Progr. I. 1823, vita Brismanni, II. vita P. Sperati. III. 1824. vita J. Poliandri. IV. et V. (1825 sq.) vita Georgii a Polentis. VI. 1829. vita J. Amandi. VII. 1830. vita Jac. Cnathi. Nikolovius, die bischöfl. Würde in Preuß. evang. K. 1834. Gebser a. a. O. S. 242. Jacobson a. a. O. 2 Th. S. 11 ff. — Die preuß. Kirchenordn. in Richter's evangel. K.-Ordn. des 16. Jahrh. — v. Seckendorf, histor. Lutheran. I. §. CLXX sq. Ranke, deutsche Gesch. 2. Bd. am Ende. J. Voigt, Gesch. Preußens. Bd. 9. S. 685 f. G. v. Polentz, Georg v. Polentz, der erste evangel. Bischof. 1858. D. Erdmann, die beiden ersten preuß. Reformatoren (im Evangel. Gemeindeblatt für Preußen von Dr. Weiß. 1858. Nr. 13—17).

Reichsstände zu gewinnen suchte. Er sah sich in seinen Erwartungen getäuscht. Die Unterhandlungen zogen sich in die Länge und nöthigten ihn, länger in Deutschland zu bleiben, als er beabsichtigt hatte. Aber das mußte gerade dazu dienen, daß er von der durch Luther hervorgerufenen reformatorischen Bewegung mitergriffen und von der evangelischen Wahrheit in seinem inneren Leben immer kräftiger erfaßt wurde, und daß er, während er nicht fand, was er gesucht hatte, für sich und sein Land das fand, was er nicht gesucht hatte, das lautere Evangelium. Von allen Seiten drang der neue Geist auf ihn ein, der Deutschland durchwehte. Die starke antirömische und für Luther's Sache wider den päbstlichen Legaten Chieregati entschieden auftretende Partei am Reichstage zog ihn auf ihre Seite. Beweis dafür und erstes Zeugniß von seiner jetzt schon der lutherischen Reformation und dem Evangelio sich zuneigenden Gesinnung ist das männliche Wort, womit er der Forderung des Legaten, die lutherische Lehre zu unterdrücken und seine Schriften zu verbrennen, entgegentrat, indem er erklärte: er wolle gern die Kirche unterstützen; aber das sey nicht die rechte Art, der Kirche zu helfen, offenbare Wahrheit zu verdammen und Bücher zu verbrennen. Luther, dies berichtend, sagt von ihm: dicitur non male de evangelio sentire (s. Luther's Briefe, de W. II. S. 266). Albrecht fand ferner einen Kreis von hervorragenden evangelisch gesinnten Persönlichkeiten im Rath und in der Bürgerschaft von Nürnberg, mit denen er, wie z. B. mit Lazarus Spengler, in engerem Verkehre stand (vgl. Hansdorf, Lebensbeschreibung des Lazarus Spengler. 1741. S. 96 ff.). Je entschiedener auf dem Reichstage eine Reformation der Kirche, wie sie Luther begonnen hatte, als unabweislich nothwendig von den Luther's Sache vertheidigenden Reichsständen gefordert wurde, desto kühner erhoben die Verkündiger des Evangeliums auf den Kanzeln ihre Stimmen gegen Rom. „Und wenn der Pabst", rief einer von diesen Predigern in der St. Lorenzkirche, „zu seinen drei Kronen noch eine vierte auf dem Kopfe hätte, so sollte er mich nicht von dem Worte Gottes abwendig machen". Das war Andreas Osiander aus Gunzenhausen in Franken. Durch seine Predigten wurde Albrecht besonders angezogen und in die evangelische Wahrheit tiefer eingeführt; durch die über die gehörten Predigten mit ihm geführten Gespräche wurde er in seiner evangelischen Ueberzeugung immer tiefer befestigt. Dankbar pflegte er ihn deshalb später seinen „geistlichen Vater in Christo" zu nennen. „Durch ihn", bekannte er, „habe Gott ihn zuerst aus der Finsterniß des Pabstthums gerissen und zu göttlicher, rechter Erkenntniß gebracht."

Weiter gefördert wurde Albrecht in seiner evangelischen Ueberzeugung nach solchen mächtigen, in Nürnberg empfangenen Anregungen durch das Verhältniß, in welches er zu Luther selbst trat. Die Veranlassung zu der für die Reformation in Preußen so folgereichen Verbindung mit Luther gab der schon früher von Leo X. und jetzt abermals von Hadrian VI. erlassene Befehl, eine Reformation des deutschen Ordens an Haupt und Gliedern vorzunehmen und ihn aus seinem Verderben zu dem alten Stand und Wesen zurückzuführen. Die aufrichtige Sorge um diese vom Pabst gebotene und ganz im mittelalterlichen Sinne verstandene Reformation des Ordens und die Rathlosigkeit, in welcher er sich dem tiefen Verderben des Ordens gegenüber mit diesem Auftrage befand, nöthigte Albrecht, zu Luther seine Zuflucht zu nehmen, von dem er den besten Rath über die Art und Weise, wie die ihm gebotene Reformation vollzogen werden sollte, zu empfangen hoffte. Man erkennt hier das unbedingte Vertrauen, welches er zu Luther hatte. Durch seinen Rath, Magister Johann Oeden, dessen Sendung an Luther mit einem vertraulichen Schreiben ganz geheim gehalten wurde, erbat er sich unter dem Siegel der strengsten Verschwiegenheit Rathschläge über die Reformation des Ordens. Oeden überreichte Luthern die Statuten des Ordens mit der Bitte, das Schlechte darin auszustreichen, das Christliche darin anzustreichen und über das Ganze ihm sein Urtheil für den Hochmeister schriftlich mitzutheilen, und erklärte im Auftrage desselben, daß bei der Reformation des Ordens ganz nach Luther's Rath gehandelt werden solle, „damit dieselbe zur Ehre Gottes ihren Fortgang ohne Aergerniß oder Empörung erlangen möchte."

Auch erbat er sich im Namen Albrecht's noch besonderen Rath darüber, „durch welche Maßregeln die Bischöfe, Prälaten, Geistlichen in dem Ordensgebiete zu einem wahrhaft christlichen Leben gebracht werden könnten." So hatte Albrecht mit der Reformation des Ordens zugleich die der Kirche in's Auge gefaßt.

Was Luther jetzt (Juni 1523) dem Hochmeister antwortete, ist unbekannt geblieben; es kann aber kein Zweifel über den Inhalt seiner Antwort seyn nach dem, was er ihm einige Monate später in einer mündlichen Besprechung rieth und was er bereits im März desselben Jahres in seinem Sendschreiben an die Ritter des deutschen Ordens ausgesprochen hatte. Der Inhalt dieses Sendschreibens ist „die Ermahnung an die Herrn deutschen Ordens, falsche Keuschheit zu meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit zu greifen." Außer den menschlichen Gründen, weßhalb sie den Stand der Ehelosigkeit verlassen sollten, legt er ihnen besonders „die viel stärkeren und redlicheren, die vor Gott angenehm seyen", dar und sagt, auf Gottes Wort hinweisend: „Mit Gott wollen wir hier bald Eins werden. Wohlan, wenn ich tausend Gelübde gethan hätte, und wenn hunderttausend Engel, geschweige denn so ein armer Mensch oder zween, wie der Pabst ist, sprächen, daß ich ohne Gehülfin seyn solle und gut wäre allein zu seyn, was sollte mir solch' Gelübde oder Gebot seyn wider das Wort Gottes, welches sagt: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sey." — Am Schluß heißt es: „Ich will eure Liebe in Gott demüthiglich bitten und freundlich ermahnen, daß ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfanget. Gottes Wort leuchtet und ruft. Ursach und Raum habt ihr genug zu folgen" (Walch, Luth. W. XIX, 2157 f.). Luther's Wort bewirkte, daß, wie in Deutschland so auch in Preußen und Liefland, gleich Mehrere aus dem Orden auszutreten bereit waren. Der Deutschmeister hatte schon von Liefland aus Luthern auffordern lassen, „ein Büchlein an sein Volk über das wahre Christenthum zu richten und ihm gemeldet, daß man dort einen Prediger des Evangeliums unterhalte und sich freue, die Wahrheit des Evangeliums zu haben" (de Wette, Br. II, 302). Albrecht sah sich als Hochmeister aus politischen Rücksichten genöthigt, der schnellen Wirkung des Wortes Luther's, die in weiterem Fortschritt zur Auflösung des ganzen Ordens führen mußte, hemmend entgegen zu treten; um „die endliche Ausrottung des Ordens, insonderheit der Lande Preußen und Liefland", zu verhüten, verbot er in Folge der Kunde, „daß etliche Ordenspersonen sich in den ehelichen Stand von Luthers wegen begeben wollten", unter Androhung strenger Bestrafung den Abfall von dem Orden durch Verehelichung (vergl. Voigt 9, 690). Die Ordenspolitik gerieth hier mit seiner evangelischen Ueberzeugung, so weit diese in ihm damals entwickelt war, noch nicht in Conflikt, da der Gedanke an Aufhebung der Gelübde und somit des Ordens selber ihm jetzt nicht in den Sinn kommen konnte, wo er dessen Selbständigkeit durch eine gründliche Reformation erst recht zu sichern suchte.

Aber nicht auf eine Ordens-, sondern auf eine Kirchenreformation im preußischen Lande mittelst Aufhebung der Ordensregel zielte der Rath hin, welchen Albrecht von Luther in der merkwürdigen Unterredung empfing, die er mit ihm und Melanchthon auf einer Durchreise durch Wittenberg nach Berlin (Sept. 1523) hatte. Es war vergebliches Bemühen, den zusammenbrechenden Ordensstaat durch eine Reformation des Ordens zu stützen, zumal nachdem Luther an einer der drei morschen Säulen desselben schon so mächtig gerüttelt hatte. Nur über seine Trümmer konnte der Weg zu der für die Kirche nöthigen Reformation gehen. Das erkannte Luther. Als Albrecht in jener denkwürdigen Unterredung ihn um seinen Rath wegen der Ordensregel befragte, gab ihm Luther die für die Kirche wie für den Orden in Preußen gleich entscheidende Antwort: „er solle diese thörichte und verkehrte Ordensregel ganz bei Seite werfen, in den Ehestand treten und Preußen in einen weltlichen Staat, sey's Fürstenthum oder Herzogthum, verwandeln", und Melanchthon stimmte diesem Rathe bei. Albrecht schwieg dazu, aber in dem Lächeln, welches dieses Schweigen begleitete, wollte Luther eine Zustimmung zu seinem Rathe lesen; er sah darin ein Zeichen, daß sein und Meister Philipp's

Vorschlag ihm gar wohl gefallen, und Albrecht für seine Person ihn gar bald zu verwirklichen gewünscht habe. Wie dem auch sey, durch diese Unterredung, über welche Luther selbst berichtet (de Wette II, 525 f.), wurde das Verhältniß Albrecht's zu ihm noch inniger und seine evangelische Ueberzeugung noch mehr befestigt. Sie war ohne Zweifel der Anfang der innigen Verbindung, welche fortan zwischen ihm und den beiden Reformatoren, als seinen „Vätern und Freunden in Christo", wie er sie in seinem Briefwechsel mit ihnen nannte, ununterbrochen fortbestand und für die preußische Reformation, wie auch für die grundlegende Entwickelung der evangelischen Kirche in Preußen von hoher Bedeutung war.

Während dieser Vorgänge in Deutschland drang das Licht des Evangeliums in Preußen immer mächtiger ein. Vor Allem sorgte dafür der für Luther und seine Sache begeisterte Friedrich von Heideck, ein beweglicher, rühriger Geist, der bei dem zwischen Deutschland und Preußen bestehenden lebhaften Verkehr jede Gelegenheit benutzte, um dort die Bekanntschaft mit der großen reformatorischen Bewegung zu fördern. Albrecht legte seinen Bestrebungen kein Hinderniß in den Weg. Der Bischof von Samland, Georg von Polentz, welcher während der Abwesenheit des Hochmeisters die Regentschaft über Preußen führte, hatte schon seit 1519 keine Procession mehr halten lassen und ließ die Stimmen evangelischen Zeugnisses, welche in Königsberg sich jetzt erhoben, ungehindert laut werden. Es konnte nur mit seiner Zustimmung geschehen, daß (nach der Chronik) „im J. 1523 das heilige Evangelium am ersten in der Domkirche durch einen Domherrn hervorgebracht und gepredigt wurde", der vielleicht der nachmalige erste evangelische Diakon am Dom, Urban Sommer aus Wilna, war († 1543), von dem es in seinem Epitaphium heißt, daß er 20 Jahre mit unwandelbarer Treue die reine Lehre gepredigt und die verderblichen Irrthümer der Papisten bekämpft habe. Auch wird ein Domherr Georg Schmidt erwähnt, der, „als während der Abwesenheit des Hochmeisters das göttliche heilsame Wort hier hervorgebrochen, es im Dome verkündigt habe."

Nach solchen sporadischen, vorbereitenden Einwirkungen der deutschen Reformation auf Preußen wurde seit dem Ende des J. 1523 das Licht des Evangeliums zunächst für Königsberg, dann von hier aus für ganz Preußen durch die ersten Prediger des lauteren Wortes Gottes, welche Schüler Luther's waren und unmittelbar aus Wittenberg von Albrecht, der mit Luther durch seinen Rath Friedrich von Heideck darüber verhandelte, nach Königsberg gesandt wurden, bleibend auf den Leuchter der Kirche gestellt. So wurde allmählich bis zum Ende des J. 1525 die Einführung der Reformation und die Grundlegung der evangelischen Kirche in Preußen durch die erste Verkündigung der evangelischen Wahrheit vollzogen. Von entscheidender Bedeutung war hiefür das Verhalten der beiden Bischöfe des Landes zu der von Deutschland her mächtig eindringenden Reformation. Sie stellten ihr nicht nur keine Hindernisse entgegen, sondern schlossen sich von Anfang der evangelischen Bewegung an und nahmen das Werk der Reformation selbst in die Hand. Der samländische Bischof Georg von Polentz, dessen Bruder Wilhelm schon 1521 auf einem Gute der Familie bei Grimma in Sachsen einen evangelischen Prediger angestellt hatte, und Erhard von Queiß, seit 1523 Bischof von Pomesanien, waren die ersten Bischöfe, welche sich offen und frei der Reformation anschlossen und der Wahrheit des Evangeliums die Ehre gaben. Das Hauptverdienst um die Evangelisirung Preußens hat der Bischof Polentz. Seine hohe politische und kirchliche Stellung machte er der Reformation dienstbar. Als Regent des Landes wußte er mit Klugheit und Weisheit, unterstützt von einer außerordentlichen Geschäftsgewandtheit, die schwierige Situation des Ordensstaates im Einvernehmen mit dem abwesenden Hochmeister so zu beherrschen und zu gestalten, daß das Evangelium keine feindliche Macht von erheblicher Bedeutung sich gegenüber fand und im Ganzen friedlich seinen Siegeslauf verfolgen konnte. Indem er selbst allmählich immer tiefer in die Erkenntniß und Erfahrung der evangelischen Wahrheit, namentlich durch die Unterweisung seines Substituten im Predigtamt, hineingeführt wurde, sorgte er im Einverständniß mit Albrecht

für den Unterricht des Volks in der Heilslehre und war voraus bedacht, der Reformation und den von Deutschland kommenden Boten des Evangeliums eine freie, unangefochtene Stätte für ihre Wirksamkeit zu bereiten. Es war von hoher Bedeutung, daß er als Bischof selbst mit dem feierlichen offenen Bekenntniß zum Evangelium und zur Sache der lutherischen Reformation und mit dem entschiedenen, vor aller Welt abgelegten Zeugniß wider die Irrthümer und Mißbräuche der römischen Kirche voranging.

Die ersten Prediger des Evangeliums, welche in Folge der Unterhandlungen des Friedrich von Heideck mit Luther nach Preußen kamen (de Wette II, 588), um zunächst in Königsberg die Reformation zu begründen, waren Johannes Briesmann und Johannes Amandus, beide sehr verschieden nach ihrem inneren Leben, ihrer Begabung und nach der Weise ihres Wirkens; nur des Ersteren Wirksamkeit war von tief eingreifender Bedeutung und dauernder Frucht. Johannes Briesmann, am 31. Dez. 1488 zu Cottbus in der Lausitz geboren, wandte sich seit der Leipziger Disputation von den scholastischen Studien, die er bis dahin in Wittenberg und Frankfurt eifrig betrieben hatte, der Wahrheit des Evangeliums zu und wurde Luther's begeisterter Schüler. Nachdem er ein Jahr lang seiner Vaterstadt mit großem Erfolge das Evangelium gepredigt und sich die Verfolgungen der Priester und Mönche zugezogen hatte, wurde er von Luther nach Wittenberg zurückgerufen (de Wette II, 186 f.), von wo er seinen „Unterricht und Ermahnung an die christliche Gemeinde zu Cottbus“ richtete, ein Meisterstück evangelischer Tröstung und Belehrung (s. Niedner, Zeitschr. f. histor. Theol. 1850. S. 502 f.). Nachdem er durch dieses schöne Sendschreiben und durch eine im Auftrage Luther's 1523 verfaßte theologische Streitschrift wider einen Minoritenmönch, Caspar Schatzgeier, worin er Luther's Schrift über die Gelübde gegen denselben vertheidigte und die Sophistik der Mönchstheologie schonungslos geißelte, seinen reformatorischen Beruf glänzend bekundet hatte, folgte er dem Rufe nach Königsberg und hielt daselbst am 27. Sept. 1523 im Dom seine erste Predigt. Ihm folgte bald Amandus, der am 1. Advent dieses Jahres das Pfarramt in der Altstadt antrat, von Albrecht dem Bischof und der Gemeinde „als ein gelehrter, erfahrener und der heiligen Schrift verständiger Mann“ auf's Wärmste empfohlen. Das sturmbewegte, unstäte Leben, in welchem er zuerst als Ablaßprediger im nördlichen Deutschland, dann als begeisterter Verkündiger des Evangeliums in Holstein und, von dort verjagt, in Mitteldeutschland, bis dahin umhergeworfen war, erscheint als ein Abbild des unruhigen, stürmischen Wesens seines inneren Lebens, welches sich alsbald nach dem Eintritt in den neuen Wirkungskreis in seinem unbesonnenen, tumultuarischen Auftreten ausprägte. Die Begeisterung für das Evangelium war in ihm getrübt durch einen zügellosen fleischlichen Eifer, welcher sich die Gabe populärer Beredsamkeit, die er in seltenem Maße besaß, dienstbar machte. Ganz entgegengesetzter Art war das Wirken Briesmann's. Sein inneres Leben wurzelte tief und fest in der evangelischen Wahrheit und stand unter der Zucht des Geistes Gottes. Allem stürmischen, fahrigen Eifern abhold, suchte er die Gemeinde mit Besonnenheit und Mäßigung, durch ruhige klare Unterweisung aus dem Irrthum zur Erkenntniß der Wahrheit in Buße und Glauben hinüberzuführen und auf dem Grunde des Wortes Gottes zu erbauen. Der Bischof von Polentz verschmähte es nicht, sich von ihm in die Erkenntniß der evangelischen Wahrheit tiefer hineinführen und in dem Grundtext der heiligen Schrift unterrichten zu lassen, um, was ihm wegen seines früheren Lebens- und Bildungsganges an dem für einen Bischof nöthigen Wissen mangelte, zu ersetzen. Nur die Predigten an den Hauptfesten sich vorbehaltend, überließ er dem Briesmann seine Kanzel und erklärte der Gemeinde, „daß dieser ihr an seiner Statt das Evangelium predigen solle, was er aus manchen Ursachen zur Zeit noch nicht thun könne, obwohl er ihr von Gott als Hirt und Wächter verordnet sey und sich schuldig finde, sie zum Festhalten an dem wahrhaften lauteren Wort Gottes zu ermahnen“. Während Amandus durch sein flammendes Wort das Volk hinriß und wider das alte Kirchenwesen aufregte,

zog Briesmann die für die Wahrheit Empfänglichen durch seine ausgezeichnete Lehrgabe und seinen von Milde, Ruhe und Ernst getragenen Lehreifer an. „Er trieb das Amt des Worts", sagt der Chronist, „mit großer Lindigkeit, aber auch möglichem Ernst". Die Frucht dieser reinen, nicht, wie bei Amandus, mit Unkrautsamen vermischten Aussaat des Wortes Gottes zeigte sich bald: „denn es wurden darob viel fromme Christen und besserten sich", und in Folge seiner Ermahnung, daß „ein Jeglicher aus brüderlicher Liebe und freiem Gemüthe und Willen seine milde Hand aufthun und mit Einlegung in den Kasten reichen möge, so viel ihm Gott in's Herz gäbe", wurden vom Rath und der Bürgerschaft die Werke barmherziger Liebe in die Hand genommen. Für Solche, die nach tieferer Erkenntniß der Wahrheit begehrten und die heilige Schrift gründlicher zu erforschen suchten, hielt er exegetische Vorlesungen, besonders über das neue Testament, von denen die über den Römerbrief, von einem seiner Schüler nachgeschrieben, auf unsere Zeit gekommen sind. Mit Luther stand er während dieser Wirksamkeit in ununterbrochener Verbindung und berichtete ihm treulich über die Fortschritte, die das Evangelium machte. Freudig bewegt schreibt ihm Luther einmal darüber: „Dein Brief ist mir köstlich gewesen und hat meinen Mund mit Freude erfüllt, daß Jesus so sein Wort bei euch fördert und befestigt. Er gebe, daß es so bis an das Ende laufe und mehr und mehr zunehme. Er möge dich auch ferner segnen, daß du wachsest und Frucht bringest tausendfältig" (de Wette II, 526). Nur eine kleine römisch-katholische Partei trat seinem Wirken ohnmächtig und ohne Rückhalt beim Volke entgegen. Aber er mußte bald, als er den Boden des Volkslebens mit der scharfen Pflugschaar des göttlichen Wortes aufzureißen begann, wahrnehmen, wie hart und verwildert er war. Als er 1527 einem wiederholten Rufe nach Liefland auf einige Jahre folgte, um dort in Riga das evangelische Kirchenwesen zu ordnen, klagte er in seiner Abschiedspredigt, daß er mit der vierjährigen Verkündigung des Wortes wegen seines strafenden Ernstes sich wenig Gunst erworben habe. Was Luther einmal an ihn schreibt: „Sehr lieb habe ich dich auch deshalb, weil du dafür sorgst, daß nichts mit Gewalt und Tumult, sondern Alles ganz allein durch die Macht des Wortes Gottes getrieben werde", das bezieht sich eben auf den besonnenen Eifer, mit welchem Briesmann positiv durch die Kraft des Evangeliums ein neues wahrhaft christliches Leben in der Gesinnung des Volkes zu begründen bemüht war, deutet aber zugleich auch auf das gewaltsame tumultuarische Auftreten des Amandus hin, der mit seinem zuchtlosen, stürmischen Wort die Leidenschaften des Volks aufregte und statt der ruhigen Einpflanzung der evangelischen Wahrheit in die Herzen in ungestümem fleischlichen Eifer das gewaltsame Abthun der alten Mißbräuche und Irrthümer und alles Aeußeren, was damit zusammenhing, sich angelegen seyn ließ. Er störte die kirchliche Ordnung, indem sein jähriger Geist über die Grenzen seines Amtes und seiner Gemeinde hinausschweifte. „Er machte es sogar grob", sagt der Chronist, „und wenn die Leute um seines Scheltens willen zur Kirche hinausgingen, schrie er ihnen laut nach. Der gemeine Mann lief fleißig zur Predigt, sonderlich wenn der Amandus predigte; von dem hielt der Pöbel viel; er sagte, was sie gern hörten, denn seine Predigten richteten sich gemeiniglich wider den Rath, den er öffentlich von der Kanzel rügte". Seine Predigten brachten das Volk in aufrührerische Bewegung gegen die Obrigkeit; sein stürmisches Eifern gegen das alte Kirchenwesen stachelte es auf zur Erstürmung und Plünderung der Kirchen und eines Klosters. Die Altäre wurden abgebrochen, die Gedenktafeln und Bilder hinausgeworfen, die Mönche vertrieben, ihre Zellen zerstört und die geraubten Vorräthe ausgetheilt. Der Bischof wollte in einem schwachen Augenblick dieses Unwesen vor Albrecht möglichst verhüllen, indem er ihm schrieb, „der Herr Omnes habe die Altäre und Denkmäler zerstört, damit sie mehr Raum in der Kirche haben möchten, die Predigt zu hören, und die in dem visitirten Kloster gefundenen Vorräthe meistentheils den Armen und Kranken zukommen lassen". Der Sache der Reformation drohte die Gefahr, in Schwärmgeisterei und revolutionärem Wesen unterzugehen.

Albrecht hatte im Stillen das Eindringen der Reformation in Preußen mit Freude begrüßt. Er hatte sich zur Förderung derselben, wie er selbst bezeugt, „aus beweglichen Ursachen dadraußen um tapfere und verständige Leute, die das heilige Gotteswort zu verkündigen und den gemeinen Mann auszubilden geschickt und erfahren wären, mit allem Fleiß beworben“. Er hatte bald die Frucht seiner Bemühung gesehen, als der Bischof ihm berichtete: „Gott Lob, das Evangelium Christi und das Wort Gottes nimmt gewaltiglich überhand und seit Menschengedenken ist solch' ein Zulauf zu den Predigten nicht gewesen, wie jetzt, so daß das Volk auch in der allergrößten Kirche nicht wohl Raum hat“. Er hatte bisher den Amandus gegen die über ihn eingegangenen Beschwerden immer noch in Schutz genommen, weil er die Mißstimmung gegen ihn als Widerwillen wider das Wort Gottes ansah. Um so nachdrücklicher rügte er jetzt das durch ihn veranlaßte Unwesen und gebot dem Bischofe in Folge des Berichtes darüber, dafür zu sorgen, „daß in den Predigten nichts Anderes als das Evangelium gepredigt und Alles, was zur Erweckung von Aufruhr und Empörung dienen könnte, vermieden werde“. Die Mönche restituirte er freilich nicht, „da sie doch zu nichts mehr nütze seyen“, aber um den Schein gewaltsamen Umsturzes des Alten zu verhüten, befahl er, „daß noch alle Tage zusammt der Predigt eine Messe gesungen und das dazu nöthige Personal unterhalten werden solle“.

In eine sehr schwierige Lage sah sich nun Albrecht durch diese Vorgänge in Königsberg dem römischen Stuhl gegenüber versetzt. Er war ja schon längst als ein Beförderer der Ketzerei verdächtig. Auf Grund eines scharfen päbstlichen Mandates wurde er in Wien vom Legaten zur Rechenschaft gefordert und ihm geboten, den samländischen Bischof, der sich nur noch „von Gottes Gnaden“ ohne den Zusatz „durch päbstliche Bestätigung“ nenne und sich öffentlich für die lutherische Kirche erklärt habe, entweder auf andere Gedanken zu bringen oder als einen Ketzer zu beseitigen. Albrecht war in der peinlichsten Lage. Einerseits fürchtete er, durch den Zorn des Pabstes alle seine Bemühungen um den Orden mit Einem Schlage vereitelt zu sehen; andererseits konnte er im Widerspruche mit seiner evangelischen Ueberzeugung die reformatorische Bewegung in Preußen, die er selbst gefördert hatte, nicht unterdrücken. Man kann nicht läugnen, daß er zu einer zweideutigen Stellung seine Zuflucht nahm. Politische Klugheit und Rücksicht siegte in ihm über die Pflicht evangelischer Wahrhaftigkeit. Aus Menschenfurcht hielt er das offene freimüthige Bekenntniß des Evangeliums Rom gegenüber zurück. Er erklärte dem Legaten, daß das, was in Preußen vorgegangen sey, gegen sein Wissen und seinen Willen während seiner Abwesenheit geschehen sey. Er dachte freilich wohl bei dieser Erklärung an die tumultuarischen Auftritte, welche die päbstliche Rüge veranlaßten; von der anderen Seite aber dachte man an alle das Eindringen der Ketzerei betreffenden Vorgänge. In einem offiziellen Schreiben theilt er dem Bischof Polentz die Beschwerden des Legaten mit und gibt ihm einen scharfen Verweis wegen der vorgenommenen Neuerungen und gebietet ihm, die Aufrührer zur Rechenschaft zu ziehen, nichts gegen den Pabst und die römische Kirche zu unternehmen und alle unchristlichen Gebräuche sofort abzuschaffen. Gleichzeitig aber ermahnt er ihn in einem Privatschreiben, mit Vorsicht und in aller Stille auf dem betretenen Wege ruhig weiter zu gehen (Arch. Fol. N. 255 f.; Faber, Pr. Arch. I, 138). Polentz beschwichtigte den durch Amandus heraufbeschwornen Sturm. Dieser wurde aus Königsberg ausgewiesen, nachdem er kaum ein Jahr daselbst gewesen, weil er sich nicht in Zucht nehmen lassen und in die kirchliche Ordnung sich nicht fügen wollte. Nach manchen Irrfahrten in Pommern finden wir ihn zur Ruhe gekommen in Goslar, wo er bis zu seinem Tode (1530) als Amsdorf's Nachfolger in Segen wirkte. In ihm hatte Königsberg seinen Carlstadt und durch ihn, wie Wittenberg, seinen Altar- und Bildersturm. Auch Preußen hatte seinen mit dem deutschen Bauernkriege gleichzeitigen Bauernaufruhr in Samland. Wiederholt sprach Luther gegen Briesmann seine Freude über des Amandus Entfernung aus Königsberg aus. „Er scheint Carlstadt's

Geist zu haben", schreibt er ihm, und auf die der Obrigkeit wie dem Evangelium von der Schwärmgeisterei drohenden Gefahren hinweisend, ruft er aus: „Dahin kommt es mit dem Geist des Altstädter und des Carlstädter" (de Wette II, 611. 623).

Nach Abwendung dieser Gefahr hatte die Reformation ungestörten Fortgang. Der Bischof befestigte sich unter Briesmann's Einwirkung auf sein inneres Leben immer tiefer in lebendigem Glauben. Luther begrüßt ihn freudig durch Briesmann als „ein herrliches Werkzeug Christi" und schreibt an Spalatin: „O wie wunderbar ist Christus! Auch ein Bischof gibt jetzt endlich dem Namen Christi die Ehre und predigt das Evangelium in Preußen, der von Samland, den J. Briesmann in geistlicher Pflege und Unterweisung hat, den wir dorthin geschickt haben, damit auch Preußen anfange, dem Reich des Satans den Abschied zu geben". Ein schönes Zeugniß von seinem in der Wahrheit des Evangeliums tief gegründeten Glauben und seiner durch Briesmann gewonnenen theologischen Erkenntniß sind die drei Festpredigten, welche er, offen wider das Verderben der Kirche und für die Sache der Reformation auftretend, Weihnachten 1523, Ostern und Pfingsten 1524 gehalten hat (s. den Abdruck in Gebser, Progr. a. 1840. 43. 44). In wahrhaft evangelischer Weise wird mit Beziehung auf die Bedeutung der Feste aus der Tiefe des Wortes Gottes zuerst die selig machende, zu neuem Leben führende Kraft der Geburt, des Todes und der Auferstehung Christi und der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, von altem und neuem Bunde mit Hinweisung auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes im inneren Leben des Christen dargethan und dann von diesem Grunde aus gegen die Irrthümer und Mißbräuche der römischen Kirche auf das Entschiedenste protestirt. Er zögerte nicht mit der Reinigung und Vereinfachung des äußeren Kirchenwesens: das rein äußerliche Ceremoniell wurde abgethan, die Fasten wurden abgeschafft, die Zahl der Feiertage verringert, die Altäre und Bilder der Heiligen zur Unterdrückung des davor getriebenen Götzendienstes beseitigt, die lateinische Sprache bei der Taufhandlung aufgehoben, die deutsche Messe eingeführt und das Abendmahl nach Christi Einsetzung gefeiert. In Folge dieses entschiedenen Vorgehens des Bischofs hatte sich in kurzer Zeit der größerere Theil der Einwohnerschaft der Reformation zugewendet. Auch die Mehrzahl der Domherren und Ordensritter neigten sich zu ihr hin. Während der Bischof im Einverständniß mit Albrecht handelte, enthielt sich dieser jeder offenen Betheiligung und Mitwirkung bei dieser Bewegung. „Der Hochmeister war verborgen und sah es Alles an", sagt Grunau ärgerlich. Die Ordensbrüder konnten sich nicht mehr in ihrem Ordensmantel öffentlich sehen lassen, ohne vom Volk verspottet zu werden, und Albrecht verordnete, daß sie, wenn sie ihn ablegten, wenigstens doch das Kreuz noch als Abzeichen tragen sollten. Die Trauungen von Priestern, Mönchen und Nonnen mehrten sich von einem Tage zum andern.

Den Schmähungen und Verläumdungen, mit welchen die kleine Zahl der Widersacher des Evangeliums das Volk gegen die Prediger des Evangeliums einzunehmen suchte, begegnete der Bischof (Aug. 1524) mit einem energischen Mandat an die drei Städte von Königsberg, worin er es tief beklagt, „daß in dieser gnadenreichen Zeit, in welcher Gott so hell und rein sein selig machendes Wort erscheinen lasse, etliche Menschen sich aus eigenwilligem, bösen Vornehmen unterstünden, das heilige Evangelium und dessen Verkündiger mit schmählichen Worten anzugreifen", dies *unter Androhung der Ungnade und gerechten Bestrafung seitens des Hochmeisters, dem die Lästerer Gottes und seines Evangeliums angezeigt werden sollen*, auf's Strengste verbietet, und insbesondere auch noch gebietet, in den Trinkgesellschaften, die Anreizung und Ursprung aller Laster seyen, das Streiten über göttliche Dinge zu unterlassen, statt dessen der Mäßigkeit sich zu befleißigen und die täglichen Lektionen und Predigten in den Kirchen zu hören, wo über Alles, was zu Disputationen veranlassen könnte, Belehrung ertheilt werde.

Zu gleicher Zeit war der Bischof auch eifrig bemüht, von der Hauptstadt aus die weitere Verbreitung der Reformation im Lande zu fördern und dem verwahrlosten Volk das Licht der evangelischen Wahrheit aufgehen zu lassen. In dieser Beziehung

war zunächst ein schon am 28. Januar 1524 von ihm erlassenes Edikt von großer Bedeutung. Unter Hinweisung auf die erschreckende Unwissenheit des Volkes in den Elementen des Christenthums und auf den tiefen Verfall des religiösen und sittlichen Lebens unter dem Volk, vermöge dessen „die, welche den Namen Christi führten, nicht mehr christlichen Verstand hätten als die, welche am weitesten van Christo entfernt seyen", gebietet er, daß die Gottesdienste fortan in der Volkssprache gehalten werden, daß die Prediger fortan deutsch, polnisch und litthauisch predigen und die Sakramente verwalten sollen, weil die Unwissenheit in religiösen Dingen hauptsächlich in dem Gebrauch der lateinischen Sprache ihren Grund habe. Damit aber die Prediger in rechter Weise nach dem Worte der Schrift das Evangelium verkündigen lernten, verordnete er, „daß sie Luther's Uebersetzung der heiligen Schrift alten und neuen Testaments und einige seiner Schriften, namentlich die von der christlichen Freiheit, von den guten Werken, seine Erklärung der Evangelien und Episteln und der Psalmen fleißig lesen sollten" (Walch, L. W. XIX, 2427). Als Albrecht von diesem wichtigen Mandat hörte, schrieb er: „er thue sich nicht wenig verwundern, daß Mandat der lutherischen oder evangelischen Lehre halben ausgegangen und doch der keins beschlassen, möchte es aber wahl leiden, daß damit gute Christen gemacht würden". — Ferner sandte der Bischof schon nach Pfingsten 1524 evangelische Prediger, so viele er deren zusammenbringen konnte, in die Städte umher und auf das Land. So wurde das Evangelium in Braunsberg, Bartenstein, Rastenburg, Warmditt, Neidenburg und anderen Orten verkündigt, und der Reformation durch das ganze Land hin der Weg gebahnt. Es fehlte hie und da nicht an hartnäckigem Widerstand und Gewaltthätigkeiten gegen die Prediger; das Volk wurde gegen sie aufgehetzt; die Städte fürchteten durch diese Neuerungen ihre alten Privilegien und Rechte zu verlieren; es entstanden Unruhen; und als Friedrich von Heideck mit einer Schaar von Bewaffneten umherzog, um diese Unruhen zu dämpfen und dem gewaltthätigen Widerstand gegen die kirchlichen Anordnungen des Bischofs ein Ende zu machen, hielt man ihm vor: Christus habe Niemand mit Gewalt zum Glauben gezwungen; es sey auch wohl nicht auf den Glauben, sondern auf das Gold und Silber in den Kirchen abgesehen (Erl. Pr. III, 189). Albrecht sprach seinen Unwillen darüber aus, „daß das gemeine Volk in Braunsberg und Bartenstein, wo man die evangelischen Prediger vertrieben hatte, dermaßen verstockt sey, dem Worte Gottes zuwider zu handeln"; er fordert auf, mit ihnen zu unterhandeln, „daß solch ihr gethan Fürnehmen abgestellt und das Wort Gattes gepredigt werde" und erklärt, „wenn dabei gleich angezeigt würde, daß solches sein sonder Befehl wäre, sa solle es ihm nicht entgegen seyn". Der Bischof ließ sich durch solchen Widerstand in der Ausbreitung der Reformation nicht aufhalten. So schrieb er z. B. dem Rath von Neidenburg, „daß er in christlicher Fürsorge für das Seelenheil der getreuen Unterthanen, da Gatt der Allmächtige sein Licht in diesen letzten Zeiten wieder scheinen lasse, einen evangelischen Prediger ihnen zuordne, auf daß sie von dem alten Wege zu dem guten, zu Christo, zurückgeführt würden" (Faber, pr. Arch. 2. S. 95—97).

Die entschiedensten Widersacher der Reformation waren der Statthalter Heinrich Reuß von Plauen in Bartenstein und der Bischof Mauritius von Ermeland, die mit einander gegen Polentz und Albrecht conspirirten und machinirten. Sie drohten, es solle dem Bischof und seinem ganzen Anhange mit der lutherischen Lehre so ergehen, wie den Templern. Sie hegten sogar landesverrätherische Pläne; „der König von Polen", meinten sie, „hätte nie besser Ursach gehabt, damit er vollends die Neige des Landes überkäme, denn also" (s. das wichtige Dokument über diese Umtriebe bei Nikolavius a. a. O. Beil. II). Aus den Briefen des Bischofs Mauritius an den Statthalter und an den Rath von Gutstadt (April 1524) ersieht man, wie eifrig er bemüht war, „das lutherische Ungeheuer" zu unterdrücken und „gegen die untersteckten Prediger" sein Bisthum in dem alten Glauben und alten Brauch zu erhalten. Er ermahnt sie, jetzt, „wo durch lutherisch Vornehmen die christliche Kirche jämmerlich zerstreut wäre, in den löblichen Fuß-

tapfen ihrer frommen Alten und Vorfahren, in welchen auch jetzt Kaiser, Könige, Fürsten, Herren, Prälaten und sonst aufrichtige und ehrliche Leute noch beständig wandelten, standhaft und fest zu bleiben". Im Anfang des J. 1524 erließ er ein Mandat, voll der gemeinsten Schmähungen gegen die lutherische Ketzerei, „diesen pestilenzialischen Schandfleck und großen Haufen von verfluchten Gräueln, diese häßliche Mistpfütze von allen Schandthaten, in welche alle und jede Irrthümer, die bisher einzeln an den Ketzern verdammt seyen, zusammengeführt würden". Er fordert zur Anrufung Gottes um Wegnahme der Ursach solchen Gerichts, der Lost der Sünden, auf und verbietet unter Androhung der schwersten Flüche und Verwünschungen, die lutherische Lehre in Kirchen, Häusern und Versammlungen predigen zu lassen. Dieses Mandat erschien mit dem erwähnten des Bischofs von Samland gleichzeitig. Der Gegensatz schroff papistischer und evangelisch-reformatorischer Richtung konnte sich nicht schärfer darstellen. Das veranlaßte Luther, der die Fortschritte der Reformation in Preußen mit lebhaftester Theilnahme verfolgte, beide bischöfliche Mandate mit Vorrede und Randglossen in Wittenberg herauszugeben unter dem Titel: duae episcopales bullae, prior pii, posterior papistici pontificis super doctrina lutherana et romana (deutsch bei Walch XIX, 2424 f.). Als Zeichen seiner Freude und dankbaren Hochachtung widmete Luther dem Bischof seine Erklärung des Deuteronomium (1525). In der Zueignung (de Wette II, 647) spricht er mit Begeisterung von dem Siegeslauf des Evangeliums durch Preußen und bezeugt die hohe Bedeutung und Wichtigkeit der Wirksamkeit des Bischofs für das Werk der Reformation. „Dich", ruft er ihm zu, „dich einzig und allein unter allen Bischöfen der Erde hat Gott erwählt und errettet aus dem Rachen des Satans; denn wir sahen gar nichts an den anderen Bischöfen, obgleich zu hoffen ist, daß auch unter ihnen einige Nikodemi sein mögen, als Empörung gegen Kaiser, Könige und Fürsten und Toben gegen das wieder emporkommende Evangelium. Dir aber ist diese besondere und wunderbare Gnade geschenkt, daß du nicht allein öffentlich das Wort annimmst und glaubest, sondern auch vermöge bischöflicher Gewalt es durch freies öffentliches Bekenntniß lehrest und dafür sorgest, daß es in deiner Diöcese gelehret werde, indem du diejenigen, die am Worte arbeiten, freundlich unterstützest. — Sieh dies Wunder! In vollem Lauf, mit vollen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen, wohin es doch nicht gerufen, nach begehrt ist." Er schließt mit den Worten: „Der Herr aber, der Alles in Allem wirket, welcher auch in dir das gute Werk angefangen hat, walle dich erhalten und befestigen, auf daß du in diesem Leben ein recht großer Bischof in Gottes Wort werdest und in dem ewigen Leben, wenn da kommen wird der Erzhirt und Bischof unserer Seelen, die unverwelkliche Krone davontragen mögest" (Walch, L. W. XIX, 2233 f.).

Vermöge dieser begeisterten Theilnahme an den Fortschritten des Evangeliums in Preußen war und blieb Luther selbst ein eifriger Förderer des Reformationswerks mit Rath und That. Er erkannte die Nothwendigkeit eines geordneten evangelischen S c h u l w e s e n s und richtete an Briesmann die dringende Aufforderung, recht bald für die Einrichtung von Knabenschulen zu sorgen; denn „hier merke der Satan, daß man ihm zu Leibe gehe, indem er fürchte, daß ihm die Jugend entrissen werde, und mit unglaublicher List stelle er sich dem entgegen" (de Wette II, 525). Er hörte aber auch nicht auf, für neue Prediger des Evangeliums in Folge der immer wiederholten Bitten Albrecht's und Briesmann's zu sorgen. Unmittelbar aus seiner Umgebung sandte er (1524 und 1525) zwei Männer nach Preußen, welche bereits in Mittel- und Süddeutschland mit der Verkündigung des Evangeliums umhergezogen waren und als tapfere Confessoren unter Schmach und Verfolgung schon ihren Reformatorenberuf bewährt hatten und dann in Wittenberg zur Befestigung ihrer evangelischen Erkenntniß zu Luther und Melanchthon in ein inniges Verhältniß getreten waren, Paul Speratus, geb. den 13. Dezbr. 1484, aus einer schwäbischen Familie von Spretten, und Johannes Poliander (Graumann), geb. im J. 1487 zu Neustadt in der Oberpfalz (s. die betreff. Art. der R.-E.). Beide waren ausgezeichnete, reichbegabte Lehrer des Evangeliums, dem Bries-

mann nicht nachstehend in gründlicher evangelisch-theologischer Erkenntniß, in der Schule des Geistes und Wortes Gottes wie der Erfahrung tüchtig durchgebildet und gereift, wie die van ihnen hinterlassenen Dakumente ihres Glaubens und Lehrens beweisen Beide hatten in nicht geringem Maße das praktische Talent der Leitung und Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten und haben die Organisatian der jungen evangelischen Kirche Preußens mit zu Stande bringen helfen. Beide waren ausgezeichnete Liederdichter, stehen mit an der Spitze der ersten Sänger der evangelischen Kirche und haben zur ersten liturgischen Ausbildung der preußischen Kirche den Grund gelegt, welche mit Sperat's „Es ist das Heil uns kommen her“ und mit Poliander's „Nun lob' mein Seel den Herrn“, das nunmehr auch ihr widerfahrene Heil lobsingend bezeugen kannte. Machte auch in dem harten Boden des Volks der durch so tüchtige Säemänner fleißig ausgestreute Same des Evangeliums nur schwer und langsam keimen, wie Briesmann in der erwähnten Abschiedsrede es beklagt: so bezeugt doch die Obrigkeit der drei Städte durch ihre Haltung während des kräftigen Eindringens der Reformatian, durch ihr entschiedenes Miteingehn in die neue evangelische Bewegung und durch manche ihrer vam Geist des Evangeliums eingegebenen Anordnungen zur Bethätigung der aus dem evangelischen Glauben kommenden Liebe, daß das reichlich ausgestreute Wart auch jetzt schon nicht ahne Frucht für das öffentliche Leben war. Ein schönes Zeugniß davon ist ein Schreiben des Bürgermeisters, Raths und der Gemeinde der Stadt Kneiphof-Königsberg an den Hochmeister (gegen Ende des J. 1524), worin es heißt: „da sie durch Offenbarung christlicher evangelischer Schrift, die ihnen täglich vorgelegt werde, nicht blaß zu einem beständigen Glauben gelangt, sandern auch zu gründlichem Wissen gekommen seyen, daß alles ihr inneres und äußeres Vermögen als des christlichen Volkes allein zur Ehre Gottes und zur Liebe des Nächsten gelangen und gereichen salle, sa hätten sie eine Ordnung aufzurichten Ursache genammen, wie ihrem Nächsten mit Hülfe, Steuer und Darlag zur Rettung aus seinem Kammer geholfen werden könne. Die ganze Gemeinde habe sie nach deren Verlesung für gut angesehen und auf des Hachmeisters Zulassen sie zu halten beschlossen“. Albrecht wird ersucht, für diesen Zweck alle die reichen Einkünfte, „welche die Domherren bisher in Mißbrauch und allein zur Erfüllung ihres Abgattes, des Bauchs, gehabt, gnädiglich zu vergönnen und einzuräumen, damit jene Ordnung, der gemeine Kasten und das vielfältige Armuth, sa da täglich ernährt werden müsse, desto stattlicher erhalten und zu dem seligen Ende gelangen und gedeihen möge“ (Kgl. Arch. Schiebl. 57. Nr. 51. Orig.). Diese van der Gemeinde selbst in die Hand genammene Armenpflege war eine der ersten und schönsten Früchte der Reformatian.

Zur Vallendung der Einführung der Reformatian in Preußen kam Alles darauf an, wie gleichzeitig und im Zusammenhange mit den geschilderten denkwürdigen Vorgängen außerhalb Preußens, in Deutschland die so verwickelten Angelegenheiten des Ordens sich gestalteten. Die Geschichte lehrt unwiderleglich, daß nicht die Säkularisatian des Ordensstaates die Refarmatian in Preußen begründet hat, sandern umgekehrt jene durch die unaufhaltsam fortschreitende refarmatarische Bewegung in Preußen erst mit herbeigeführt und beschleunigt warden ist. Aber andererseits ist ebensa gewiß, daß die Sache der preußischen Reformation erst durch die definitive Erledigung der schwierigen Ordensfrage, um deren Lösung Albrecht mit Aufbietung aller seiner Kräfte und Mittel unausgesetzt bemüht war, ihren zur festen Grundlegung eines evangelischen Kirchenwesens nöthigen Abschluß finden kannte.

Albrecht verharrte in seinem intimen Verkehr mit Luther trotz der Vorwürfe, die ihm von papistischer Seite darüber gemacht wurden. Er gab sich ihm als seinem Rath und Lehrer in Sachen des Evangeliums mit ganzem Vertrauen hin. Auf der Rückkehr von Berlin nach Nürnberg besuchte er ihn wieder und legte ihm in Folge der mit ihm gepflogenen Unterredung über die Verbindlichkeit der päbstlichen Auktorität, hinsichtlich deren er als Ordenshachmeister gewichtige Bedenken und Zweifel hatte, schriftlich mehrere Fragen über die Macht des Pabstthums und damit zusammenhängende Objekte vor, auf

welche ihm Luther in einer Schrift de papa eine gründliche evangelische Antwort ertheilte (s. de Wette, L. Br. II, 467). Der großartige protestantische Unterricht, den ihm Luther darin ertheilt, mußte ein neues wichtiges Moment in der Entwicklung und Befestigung seiner evangelischen Ueberzeugung werden und zur Lösung seines Gewissens aus der Gebundenheit an die päbstliche Autorität wesentlich beitragen. Seine Theilnahme an der Bewegung in Preußen wuchs und drückt sich in zahlreichen Briefen aus, die auch nicht dem leisesten Zweifel über seine immer entschiedener und fester werdende Ueberzeugung zulassen. Nur dringt er immerfort darauf, daß man mit äußerster Vorsicht, ohne Aufsehen und Geräusch zu machen, möglichst in Stille und Frieden vorgehen und „nichts Aufrühriges, sondern allein das klare Wort Gottes predige, da Niemand jetzt wüßte, wie die jetzigen Läufte ihren Ausgang nehmen würden". Den Bischof von Samland ermuntert er, „Prediger des Evangeliums und andere gelehrte Leute, so dem Evangelio anhängig, und er bei sich hätte, auf das Land und in die umliegenden Flecken zu schicken, damit das göttliche Wort nicht bloß an einem Orte, sondern allenthalben ausgebreitet würde, jedoch in allewege Aufruhr und Zwietracht zu vermeiden und nur das, was zum Seelenheil und des Nächsten Bestem gereichen möge, predigen zu lassen".

Natürlich hatte er wegen dieser immer bekannter werdenden Stellung zur Reformation von römischer Seite her desto stärkere Anfechtungen zu erfahren, in welchen sein Glaube sich erproben sollte. Herzog Georg von Sachsen beschwerte sich bitter bei seinem Bruder Casimir über sein ketzerisches Verhalten, durch welches dem brandenburgischen Fürstenhause so viel Schande und dem Lande und der nächsten Familie bei Kaiser und Pabst so großer Nachtheil bereitet würde. Von verschiedenen Seiten her, besonders von Gliedern des brandenburgischen Hauses, kommen besorgte Fragen, Klagen, Anklagen, Vorwürfe, von päbstlicher Seite Warnungen und Drohungen. Oeffentlich antwortet er darauf in Rücksicht auf seine schwierige Lage bald mehr, bald weniger ausweichend (Voigt IX, 727 f. 738 f.; Erl. Pr. I, 845—848). Privatim aber bekennt er mit aller Entschiedenheit seinen evangelischen Glauben, z. B. in den Briefen an Georg Vogler, den evangelisch gesinnten Sekretär seines Bruders Casimir, von dem er sich „allerlei evangelische Traktätlein", welche damals für Luther's Sache erschienen, zusenden ließ und dem er, wie anderen Vertrauten bezeugt, „daß er dem Evangelio unwandelbar treu bleiben werde und es als seine heiligste Pflicht erkenne, Alles zu thun, was die Verbreitung des reinen Wortes Gottes fördern könne" (Arch. Registr. 1525, S. 8 f. 15 f.; Voigt IX, 738 f.).

Albrecht's ohnehin schon äußerst schwierige politische Stellung wurde durch seine offenkundige Hinneigung zur Reformation und durch die dem Pabst und dem Kaiser ganz genau bekannten Vorgänge in Preußen noch schlimmer. Der polnische Reichstag in Petrikau beschloß: der Hochmeister solle entweder zur Leistung des Huldigungseides gezwungen oder sammt dem Orden aus Preußen vertrieben werden. Ihm schien nur die Wahl zu bleiben, entweder zu huldigen oder zu Gunsten Polens abzudanken. Indessen der von Luther ihm gemachte Vorschlag zur Säkularisation des Ordensstaates konnte noch als letzte Auskunft erscheinen. Luther hatte selbst durch eine sehr geschickte politische Aktion zur Verbreitung und Geltendmachung der Säkularisationsidee in Preußen viel beigetragen. Er hatte Briesmann in demselben *Briefe (de Wette II, 526 f.)*, in welchem er ihm sein Gespräch mit Albrecht über die *Umwandlung* Preußens in ein weltliches Herzogthum berichtete, ausführliche Anweisung gegeben, wie er mit den andern Predigern Schritt für Schritt das Volk mit dem Gedanken der Säkularisation vertraut machen und eine Kundgebung desselben, wodurch der Hochmeister zu jenem Schritt gedrängt werden sollte, zu Stande bringen könnte. Es bleibt dahin gestellt, inwieweit Briesmann Luthers Auftrag ausgeführt und dem Volke deutlich zu machen gesucht hat, „daß es, da der Orden doch offenbar eine abscheuliche Heuchelei sey, am besten wäre, wenn der Hochmeister sammt den Ordensrittern sich verheirathete und Preußen in ein ordentliches weltliches Fürstenthum umwandelte". Luther's Wunsch ging in Erfüllung.

In der That richtete die preußische Landschaft eine Aufforderung in jenem Sinne an Albrecht und bat ihn, „ihr Verderben und Unvermögen zu beherzigen und ihr einen ewigen Frieden zu verschaffen, ihr Prediger des reinen Worts zu vergönnen und Alles abzustellen, was demselben entgegen sey“. Nach einmal verhandelte Albrecht mit der Krone von Polen durch Vermittlung zweier Verwandten in Schlesien, seines Schwagers, des Herzogs Friedrich von Liegnitz, und seines Bruders, des Markgrafen Georg, welche beide eifrige Anhänger der Reformation waren. Unerwartet schnell und leicht wurde der schwierige Knoten endlich gelöst. Der König stimmte ihrem Vorschlag bei: den Hochmeister zum erblichen Herzog in Preußen zu machen und Preußen als Lehn von Polen anzunehmen. Mitbestimmend hierzu war bei ihm die Besorgniß: es möchten die schon lutherischen Städte im polnischen Preußen bei einem Wiederausbruch des Krieges sich an Albrecht anschließen (Hartknoch a. a. O. S. 865). Der polnische Reichsrath willigte gleichfalls trotz der Bedenken Einzelner in dieses Arrangement, indem man erwog: „dem Katholicismus werde dadurch nichts entzogen, da der Orden schon zum Lutherthum übergegangen und nichts bei demselben verhaßter sey als der Name des Pabstes; man müsse Gott danken, daß er ja in sich selbst zerfalle“. Ebenso gaben die Abgesandten des Ordens und die Vertreter der preußischen Stände ihre Zustimmung. Albrecht sagt ausdrücklich: „Wir sind aus geistlichem Ersuchen und Begehren der Landschaft zu dieser Veränderung und Vertrag mit der Krone Polen gekommen“ (Ranke a. a. O. 1. A. II, 472). Am 10. April 1525 fand in Krakau die feierliche Belehnung Albrecht's und seiner ganzen Linie mit dem Herzogthum Preußen statt. Bald darauf hielt er seinen Einzug in Königsberg, von Paul Sperat, seinem Hofprediger, begrüßt. Luther's Gedanke war verwirklicht. Die Säkularisation war eine Frucht der Reformation und zugleich die Vollendung derselben, indem nun erst die Gründung eines geordneten evangelischen Kirchenwesens möglich war.

So hatte denn Deutschland durch die Reformation noch einmal Preußen für sich erobert; deutsche Cultur und deutscher Protestantismus hatten hier fortan eine gegen das slavische und römische Element wohl verwahrte Stätte eigenthümlicher und selbstständiger Entwicklung. Die evangelische Kirche in Preußen, stets in engstem Zusammenhange und lebhaftester Wechselwirkung mit dem deutschen Protestantismus, dem sie ihren Ursprung verdankte, fand dennoch ihre eigenthümliche Gestaltung und ging in ihrer Entwicklung ihren eigenen Weg.

Zur Neugestaltung der Verfassungsverhältnisse der preußischen Kirche war die Säkularisation der beiden Bisthümer der erste Schritt. Der Bischof von Samland ging damit voran, indem er schon auf dem ersten Landtage in Königsberg (1525), auf welchem die Stände dem Herzog den Eid der Treue leisteten, seine weltliche Herrschaft dem Herzog übergab, „weil ihm nach dem Evangelium“, wie er in seiner Anrede sagte, „als einem Bischof, der das göttliche Wort zu predigen und zu verkündigen schuldig sey, nicht gebühre, Land und Leute zu regieren, sondern dem wahren und lautern Wort Gottes anhängig zu seyn und dasselbe allein abzuwarten“. Ebenso übergab Erhard von Queiß, Bischof von Pamesanien, der sich 1524 in Graudenz durch eine evangelische Predigt öffentlich von der römisch-katholischen Kirche losgesagt hatte, 1527 dem Herzog seine weltliche Gewalt und seinen bischöflichen Besitz, „auf daß er als evangelischer Bischof seinem bischöflichen Amte mit Predigen und Visitiren desto besser vorstehen könne“. Die bischöfliche Würde und Autorität, welche sie nach wie vor durch Officialen ausüben ließen, behielten sie bei; die Continuität mit der alten Kirche wurde durch Aufrechterhaltung der bischöflichen Verfassung gewahrt. Beide Bischöfe traten in den Ehestand und vollendeten damit die Evangelisirung des Episkopats. — Die Säkularisation des Ordens vollzog sich schnell. Nur sechs Ordensritter zögerten mit dem Huldigungseid, leisteten ihn dann aber nach kurzem Besinnen doch; nur Einer war's, der in die neue Ordnung der Dinge sich nicht finden wollte, der Comthur von Memel, Herzog Erich von Braunschweig. — Die rechtliche Anerkennung der evangelischen Kirche

erfolgte durch ein Mandat des Herzogs (vom 6. Juli 1525, s. Jacobson II, 23. 24), durch welches er sich öffentlich und feierlich für die Reformation bekannte und die Pfarrer anwies, „das Evangelium lauter und rein, treulich und christlich zu predigen und solcher Predigt gemäß zu leben und darüber zu wachen, daß nicht Winkelprediger aufträten oder falsche Lehrer, welche den christlichen Glauben unterdrücken". — Die Organisation des evangelischen Kirchenwesens erfolgte nun in stufenmäßigem Fortschritt durch alle die Schwierigkeiten hindurch, welche sich ihr auf dem verwilderten Boden des kirchlichen Lebens entgegenstellten.

Die beiden Bischöfe entwarfen in Verbindung mit den drei evangelischen Hauptpredigern, Briesmann, Sperat und Poliander, eine Kirchenordnung oder „Agende", die auf dem Landtage im Dezember 1525 unter dem Titel „Artikel der Ceremonien und anderer Kirchenordnung" überreicht und genehmigt wurde (Richter a. a. O. I, 28 f. Jacobson a. a. O. Anh. II.). Sie wurde mit der wahrhaft evangelischen Erklärung erlassen, „daß man dadurch nicht die christliche Freiheit beeinträchtigen und den Gewissen, wie vormals durch Menschensatzungen geschehn, Stricke legen, sondern nur eine freie Ordnung stiften wolle, damit so viel als möglich in einerlei Weise gehandelt werde." Diese Kirchenordnung hat Luther's „Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde" und formula missae et communionis vom J. 1523 zum Vorbilde und schließt sich nach eng an die Formen des römischen Gottesdienstes an. Die heil. Schrift soll darnach, in einzelne Abschnitte eingetheilt, bei der Mette, Vesper und Messe vorgelesen werden, damit sie so dem Volke ganz bekannt werde. Predigt und Gesang soll in der Muttersprache stattfinden; nur für einzelne Gesänge und Responsorien wird das Latein als Ausnahme gestattet. Den Predigern sollen, wo es nöthig ist, Tolken zur Seite stehen, um ihr Wort dem Volke zu dolmetschen. Die Taufe soll in hergebrachter Weise, aber deutsch gefeiert, beim heil. Abendmahl die Elevation des Brodes und Weines beibehalten werden. Hinsichtlich der Kirchendisciplin wird für dringende Fälle die Excommunikation gestattet, doch „soll hierin nichts vorgenommen werden ohne vorhergehende Warnung, und die Gemeinde soll mit dem Diener das Urtheil fällen". Die Eheangelegenheiten hat der Official zu verwalten; in Sachen des Ehebruchs wird ihm ein Rathmann beigeordnet, „damit auch die weltlichen Gerichte allhier ihr Einsehen haben möchten." Einmal jährlich aber je nach Bedürfniß öfter soll in jedem Bisthum eine Synode gehalten werden, „der Pfarrer und Prediger Lehre und Leben zu erforschen, ihnen in ihren Zweifeln und Gebrechen räthig und hülfreich zu seyn und was sonst in ecclesia vonnöthen ist, zu ordnen, zu schaffen und zu corrigiren". — Im Anfange des Jahres 1526 erschien eine Landesordnung, welche das oben erwähnte Mandat bestätigt und mehrere Anordnungen enthält, die das äußere Kirchenwesen und die Herstellung einer guten kirchlichen Zucht und Sitte, namentlich auch die Abschaffung der Reste heidnischen Aberglaubens betreffen. — Durch ein Visitationsmandat beauftragt der Herzog gleich darauf die beiden Bischöfe und Dr. Sperat, die Anstellung der Geistlichen, die Grenzen der Parochien und die Pfarreinkünfte zu bestimmen (Nikolovius a. a. O. Beil. III. S. 102—104). Aber auf dem dazu angestellten „Umzuge" konnte diesem schwierigen Auftrage nur unvollkommen genügt werden. Deshalb wurde in Folge eines herzoglichen Mandates vom 24. April 1528 (s. Nikolovius Beil. IV. S. 104 ff.) von den beiden Bischöfen, um feste Ordnung in die kirchlichen Verhältnisse zu bringen, eine allgemeine Visitation gehalten, auf der Wandel und Lehre der Prediger geprüft, die Vertheilung der gedruckten Postillen, welche Albrecht nebst anderen reformatorischen Schriften durch L. Cranach aus Wittenberg sich besorgen ließ, vorgenommen, die Versorgung der alten entlassenen Geistlichen im Hospital angeordnet, die Bestellung des Pfarrackers durch die Kirchenvorsteher, wenn die Geistlichen es wünschten, um ihrem Amte besser vorstehen zu können, und die Stiftung eines „gemeinen Kastens" für die Armenpflege in jedem Kirchspiel geboten wurde. Es stellte sich bei dieser Visitation heraus, daß die Kirchenordnung von 1525 nach vielen Geistlichen fehlte und daß sie in manchen nach unbe-

stimmt gelassenen Punkten nach Maßgabe der erforschten kirchlichen Zustände der genaueren Bestimmung bedürfe und Veränderungen und Zusätze nöthig seyen. Darum wurde die Kirchenordnung mit Verordnungen und einem dogmata fidei enthaltenden Zusatz von 11 Artikeln, redigirt von Polentz und Sperat, der seit 1529, seit dem Tode des Erhard von Queiß, Bischof von Pomesanien war, unter dem Titel: articuli ceremoniarum e germanico in latinum versi et nonnihil locupletati, nach Vorlegung vor drei Synoden (zu Königsberg, Rastenburg und Marienwerder) auf einer allgemeinen Synode zu Königsberg am 12. Mai 1530 publicirt und deswegen auch später mit dem Namen restitutiones synodales bezeichnet.

Merkwürdig ist in der Vorrede des Herzogs zu dieser Kirchenordnung die Erklärung, daß er wegen der schweren Uebelstände, die sich in der Organisation und Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten herausstellten, genöthigt sey, ein fremdes Amt, das bischöfliche, mit dem fürstlichen zu verbinden. Ut omnia ordine et decenter fierent, sagt er, coacti sumus, alienum officium, i. e. episcopale in nos sumere, ut quantum fieri possit, corrigenda aliquo modo mutarentur adeoque in meliorem formam et statum redigerentur. Die Auktorität der evangelischen Bischöfe zeigte sich den großen Schwierigkeiten, welchen die Kirchenorganisation unterworfen war, nicht gewachsen. Die kirchlichen Nothstände veranlaßten ihn, das officium episcopale sich beizulegen, um durch die Auktorität der fürstlichen Gewalt die Ordnung in der Kirche zu stiften und zu erhalten. Er ist sich aber wohl bewußt, daß das bischöfliche Amt der weltlichen Gewalt eigentlich fremd sey, denn er nennt es ein alienum officium. Trotz der durch die Noth gebotenen Uebernahme desselben unterscheidet er doch klar das Geistliche und Weltliche und vindicirt den Bischöfen volle Auktorität in allen geistlichen Dingen; denn am Schlusse jener Vorrede heißt es: non minori tamen reverentia habere volumus auctoritatem nostrorum episcoporum atque doctrinae divinis verbis comprobatae; hoc enim nisi fiat, id est, ut divina habeantur pro divinis illisque volentes pareamus et humana contineamus intra suos terminos, neque apud nos unquam, neque alibi constabit genuina illa pax, quam a deo petimus christiani.

Da bei den Visitationen der Bischöfe sich zeigte, daß noch sehr viel an der Ausführung der früheren Anordnungen über Organisation der kirchlichen Angelegenheiten fehlte, so wurde auf dem Landtage im J. 1540 eine neue Verordnung erlassen unter dem Titel: „Artikel von Erwählung und Unterhalt der Pfarrer, Kirchenvisitation und was dem Allem zugehörig", wornach die Bischöfe jedes Jahr oder wenigstens alle zwei Jahre visitiren sollten. In einer den Ständen im November 1542 übergebenen „Regimentsnotel: „wie es im geistlichen und weltlichen Regimente zu halten", sichert Albrecht das Fortbestehen der „von Alters im herzoglichen Theile von Preußen bestandenen beiden Bisthümer, für die stets gottesfürchtige und gelehrte Männer zu Bischöfen erwählt werden sollen, damit das selig machende ewige Wort nicht allein bei seiner Regierung im Schwange bleibe, sondern auch nach seinem Absterben bei seinen Nachkommen und Unterthanen in gleicher Gestalt pur und lauter nach der Einsetzung Christi zu ewiger Zeit erhalten werde." An der gegen Ende des Jahres 1542 zur Vollendung der kirchlichen Einrichtungen gehaltenen Visitation nahm er selber Theil. Es zeugt von der vis inertiae der alten verworrenen Zustände, wenn auch jetzt noch vielen Kirchen und Gemeinden die Kirchenordnung von 1525 u. 1530 und die entsprechende Verfassung fehlte. Das war die Veranlassung, daß 1544 eine dritte Kirchenordnung, in welcher eine Revision von jener vorgenommen wurde, lateinisch und polnisch publicirt wurde: „Ordnung vom äußerlichen Gottesdienst und Artikel der Ceremonien, wie es in den Kirchen des Herzogthums Preußen gehalten wird" (vgl. Jacobson II, 39 f.).

Während diese innere Organisation der Kirche sich vollzog, war das evangelische Herzogthum Preußen bereits aus seiner isolirten Stellung in eine enge Verbindung mit den evangelischen Mächten des Nordens durch die schon 1526 erfolgte Vermählung Albrecht's mit der dänischen Prinzessin Dorothea getreten. Das war für die äußere Stel-

lung der evangelischen Kirche Preußens von nicht geringer Bedeutung; denn die zu ihrer Befestigung und Beschirmung nöthige Macht Albrecht's wurde durch diese zu seinen engen Beziehungen zu den evangelischen Fürsten Deutschlands hinzu kommende Verbindung wesentlich gestärkt. Mit diesem von Luther zuerst ihm so eindringlich gerathenen Schritt hatte Albrecht den Weg, der ihn von der alten zur neuen Kirche hinüberführte, vollendet. Seine Ehe mit der Herzogin Dorothea wurde seinem Volke das Vorbild eines wahrhaft evangelischen Familienlebens; wie er, bewahrte auch sie nach seinem Zeugniß in herzlicher Frömmigkeit „ein festes Trauen und Glauben an unseren einigen Heiland". Je schwieriger es war, durch die nunmehr vollzogene Institution der evangelischen Kirche lebendiges Christenthum im Volke zu pflanzen, desto wichtiger war dieses leuchtende Vorbild wahrhaft evangelischen Glaubens und Lebens am herzoglichen Hofe.

Die Keime evangelischen Glaubenslebens, welche durch die unermüdliche Arbeit der Reformatoren Preußens in den Boden des Volkslebens hineingesenkt waren, ließen lange auf ihr Aufgehen und Grünen warten. Der Same des Evangeliums war ja auf einen beispiellos vernachlässigten Boden ausgestreut worden. Der Stand des christlichen und kirchlichen Lebens war und blieb daher noch lange ein äußerst niedriger und beklagenswerther. Die Kirchenordnungen müssen immerfort den unter dem Volke fortdauernden heidnischen Aberglauben verbieten; ein herzogliches Mandat vom J. 1541 muß noch eben so streng wie die Landesordnung von 1526 verschiedene abergläubische Gebräuche, die mit dem alten Heidenthum zusammenhangen, untersagen. In einem Visitationsbericht vom Jahre 1538 klagt Sperat, „daß die Leute meist vom Glauben nichts wüßten, da sie die Kirche nicht besuchten, und daß die Amtleute, welche sie dazu anhalten sollten, selbst nicht in die Kirche gingen. Man dürfe zwar die Menschen zum Glauben nicht zwingen, doch könne und müsse man sie zum Kirchgang nöthigen; besonders seyen wegen der Entheiligung des Sonntags neue Vorschriften nöthig" (Jacobson II, 339). Die Kirche mußte erst durch strenge Zucht der herrschenden Gottlosigkeit Einhalt thun, um für die Pflanzung christlichen Lebens den Boden zu bereiten. Ein Hauptmittel dazu sollten die Visitationen seyn. Neben dem Zwecke, die kirchliche Ordnung herzustellen, hatten sie auch den, den ererbten alten Sauerteig auszufegen und unter den Geistlichen wie in den Gemeinden lebendigen Glauben und evangelische Frömmigkeit zu pflegen. So verordnet z. B. Sperat in einem Cirkular 1542, worin er eine Visitation ankündigt, daß bei derselben „alle öffentlichen Aergernisse und Laster, bei christlicher Pflicht, damit sie abgestellt und gebüßet würden, gemeldet werden sollten". Besonders, gebietet er, sollen „die öffentlichen und muthwilligen Todtschläger, die Verächter und Lästerer des Wortes Gottes, irrige Winkelprediger, die seit mehreren Sonntagen nicht zur Kirche und seit mehreren Jahren nicht zum Sakrament Gegangenen angezeigt werden". Als sich Herzog Albrecht auf dieser Visitation von 1542 selbst von der Unwissenheit des Volkes in religiösen Dingen und von der allgemeinen Vernachlässigung des Gottesdienstes und von der Verachtung des Wortes Gottes überzeugt hatte, erließ er im Jahre 1543 in deutscher und polnischer Sprache einen strengen „Befehl, in welchem das Volk zu Gottesfurcht, Kirchgang, Empfang der heiligen Sakramente und Anderem ermahnt wird". Aus jedem Hause sollen nach dieser Verordnung der Wirth und die Wirthin mit den Kindern und dem Gesinde sonntäglich zur Kirche gehen. Erwählte Personen aus der Gemeinde, die ihren besonderen Platz dazu in der Kirche angewiesen bekommen, sollen darüber wachen. Für die nicht Gehorchenden werden Strafen festgesetzt. Die Geistlichen empfangen Unterweisungen über Predigt und Unterricht und werden angewiesen, von Zeit zu Zeit in den Dörfern Prüfungen über die christliche Lehre anzustellen.

Was nun ferner die Entwickelung der evangelischen Lehre betrifft, so wurde zuerst in den 11 Glaubensartikeln der constitutiones synodales ein Inbegriff der evangelischen Grundlehren von symbolischer Bedeutung aufgestellt, das erste corpus doctrinae, „darnach die Prediger im Lande nächst der Bibel ihre Gemeinden lehren

sollten" (Hartknoch S. 282). Die Bischöfe erklärten darin, daß die heilige Schrift die alleinige Glaubensnorm sey. — Wichtiger noch war, daß sich Albrecht unmittelbar nach der Uebergabe der Augsburgischen Confession ein Exemplar derselben schicken und sie durch bischöfliche Verordnung in Preußen einführen ließ (Rhesa histor. Aug. Confess. in Prussia saeculo dec. sexto. Progr. I. 1832). Die scharfe Bestimmung dieser in herzoglichem Auftrage erlassenen Verordnungen der Bischöfe, „daß wer etwas wider die Augsburgische Confession lehren würde, der solle excommunicirt seyn, und wo er nicht widerriefe, aus der Kirche ganz verworfen werden", läßt erkennen, wie großer Verwirrung auf dem Gebiete der Lehre gesteuert werden mußte. Während es einerseits noch manche Geistliche gab, die versteckt in römisch-katholischem Sinne lehrten, griff andererseits die Wiedertäuferei, von Deutschland und von Holland her eindringend, und durch des Herzogs Rath, Friedrich von Heideck, selbst begünstigt, in Preußen um sich (vgl. Rhesa historiae anabaptistarum et sacramentariorum in Prussia initia. Progr. I. II. III. Regiom. 1834. 36. 38. Arnoldt 378 f.). Die Leiter der wiedertäuferischen Bewegung waren die beiden durch Friedrich v. Heideck schon 1529 von auswärts gerufenen Prediger Fabian Ekel und Peter Zenker; durch sie wurden auch andere Geistliche, insbesondere im Rastenburg'schen, in diese Bewegung mit hineingezogen. Sperat insbesondere wurde beauftragt, mit den Wiedertäufern zu verhandeln und ihrem Treiben Einhalt zu thun. Eine Synode zu Rastenburg (Juni 1531), auf welcher Peter Zenker sein auf Sperat's Geheiß zuvor schriftlich verfaßtes Glaubensbekenntniß vortrug, war ohne befriedigendes Resultat. Das Colloquium, welches am Ende des J. 1531 zu Rastenburg in Gegenwart des Herzogs mit ihnen gehalten wurde und auf welchem Briesmann, Poliander und Sperat die wiedertäuferische Lehre siegreich bekämpften (s. d. Art. „das Rastenb. Colloq." im Erl. Preuß. I, 266 f. u. 448 f.), und die Widerlegungsschriften von Poliander und Sperat gegen ihre schriftlichen Bekenntnisse hemmten die Fortschritte ihrer Lehre. Durch mehrere strenge herzogliche Verordnungen wurden sie des Landes verwiesen, wozu auch Luther gerathen hatte (vgl. das Mandat von 1535 bei Jacobson II. Anh. Nr. 6.). Sperat entsetzte die renitenten wiedertäuferisch gesinnten Geistlichen ihrer Aemter. Friedrich von Heideck aber berief sie wieder in die Gemeinden, über die er als Erbhauptmann das Patronat hatte. Wahrscheinlich von ihm begünstigt, drangen holländische Wiedertäufer trotz des Verbotes von Sperat bis nach Königsberg vor, wo sie bei einer Verabredung mit Briesmann und Poliander nur zum Schein widerriefen und wieder ausgewiesen wurden. Erst der Tod ihres Patrons hemmte die wiedertäuferische Agitation. Ein herzogliches Mandat von 1540 ermahnt die Geistlichen, sich vor den Irrthümern der Sakramentirer zu hüten und diese, wo sie sich wieder zeigten, ihrem Bischof anzuzeigen. Trotzdem aber gelang es den Wiedertäufern, sich im Stillen zu erhalten, so daß auch in späterer Zeit immer wieder Edikte gegen sie erlassen wurden (vgl. Jacobson II, 63. Hartknoch 403. 497. 498. Arnoldt 393. 394).

Für die fernere Entwickelung der evangelischen Kirche Preußens war die unter der einflußreichen Mitwirkung Melanchthon's, mit welchem Albrecht wie mit den übrigen bedeutendsten reformatorischen Männern Deutschlands in lebhaftem brieflichen Verkehr stand, erfolgte Gründung der Universität zu Königsberg (1544), deren erster Rektor Melanchthon's Schwiegersohn, Georg Sabinus, und deren erster theologischer Professor der Litthauer Rapagellan war, von epochemachender Bedeutung. (Vgl. Töppen, die Gründung der Universität zu Königsb. 1844. S. 70 ff.). Die Berufung evangelischer Prediger aus Deutschland und die Ausbildung preußischer Jünglinge zu Dienern der Kirche in Wittenberg, wodurch dem Mangel an Geistlichen nur unvollkommen abgeholfen werden konnte, hörte jetzt allmählich auf, seitdem Preußen eine eigene Bildungsstätte für sie hatte. Leider wurde der Segen, der für die noch in ihrer grundlegenden Entwickelung begriffene Kirche nach Albrecht's und Melanchthon's Erwarten von ihr hätte ausgehen sollen, theils durch die abscheulichen persönlichen Zwistigkeiten der

Professoren, die jene Beiden vergeblich zu hindern suchten, theils durch die erbitterten theologischen Streitigkeiten, deren Schauplatz und Ausgangspunkt diese Universität wurde, beeinträchtigt und vereitelt.

Der heftige, in die Universitätsverhältnisse tief eingreifende Streit zwischen dem der „Sakramentsschwärmerei" angeklagten Rektor des Pädagogiums, Wilhelm Gnaphens, der auch theologischer Lektor an der Universität war, und dem 1546 auf Melanchthon's Empfehlung als Professor der Theologie berufenen ränkesüchtigen und unlauteren Friedrich Staphylus, endete mit der durch Briesmann vollzogenen Excommunikation des ersteren 1547 (vgl. Töppen a. a. O. 150 f. 156 f.) Darauf folgte der für die preußische Kirche so unheilvolle und die ganze evangelische Kirche mit in Bewegung setzende osiander'sche Streit, welcher gleich mit den ersten Disputationen des 1549 von Albrecht nach Königsberg in das altstädtische Pfarramt und in die erste theologische Professur berufenen Andreas Osiander de lege et evangelio (1549) und de justificatione (1550) seinen Anfang nahm und nach dessen Tode 1552 zwischen der von seinem Schwiegersohn, dem Hofprediger Johann Funk, geführten und von Albrecht begünstigten osiandristischen Partei und ihren Gegnern, deren Führer der von Albrecht 1550 als Pfarrer am Dom berufene Joachim Mörlin war, mit äußerster Leidenschaftlichkeit fortgeführt wurde (vgl. die Art. d. R.-Enc. über „Osiander" u. „Mörlin"). Dieser mußte 1553 mit mehreren anderen Gegnern der Osiandrischen Lehre das Land verlassen. Da sich auch Melanchthon in seiner Correspondenz mit Albrecht gegen die osiandristische Lehre entschieden erklärt hatte und dieser, statt dem guten Rathe seines Freundes zu folgen, beharrlich daran festhielt und den unbegründeten Verdacht gegen ihn hegte, daß er von Wittenberg aus die Gegner Osiander's in ihrer Opposition bestärkt habe, so wurde das Freundschaftsverhältniß zwischen Beiden dadurch auf eine Zeit lang erschüttert; die frühere Innigkeit derselben konnte erst durch gegenseitige Erklärungen über diese ganze Angelegenheit wieder hergestellt werden (Faber, Melanchth. Briefe an Albrecht S. 195 f. 200 f.). Funk wußte das Vertrauen des altersschwachen Herzogs immer mehr zu gewinnen und für die Interessen seiner Partei auszubeuten. Da er nur seine Anhänger in kirchliche Aemter zu bringen bemüht war und zum Verderben des Landes sich auch in politische Angelegenheiten mischte, wurde die Erbitterung gegen die Osiandristen immer allgemeiner und heftiger. Als der Herzog eine in seinem Auftrage von dem Professor Matth. Vogel, einem Osiandristen, ausgearbeitete Kirchenordnung, die von Melanchthon, Brenz u. A. begutachtet und verbessert und dann für „christlich, der heil. Schrift und der Augsburg. Confession gemäß" erklärt worden war, für die Melanchthon aber nicht die erbetene Vorrede zur Empfehlung hatte schreiben wollen (Faber 239 f.), im November 1558 publicirte, protestirten eine große Zahl von Geistlichen und die Landstände gegen die Einführung derselben. Die politische und kirchliche Verwirrung wurde immer größer, so daß das Einschreiten einer polnischen Commission nöthig wurde. Die verderblichen Umtriebe des ehrgeizigen, übermüthigen Funk und seiner Partei hatten erst dadurch ein Ende, daß er als „Ruhestörer, Landesverräther und Beförderer der osiandristischen Ketzerei" angeklagt und neben zwei Mitschuldigen im Jahre 1566 enthauptet wurde.

Herzog Albrecht suchte jetzt den durch seine Mitschuld zum großen Schaden der noch in ihrer reformatorischen Entwickelung begriffenen Kirche Preußens so lange gestörten kirchlichen Frieden wieder herzustellen. Beklagenswerth ist, daß die wissenschaftliche Beantwortung und Erledigung der großen und weit greifenden theologischen, anthropologischen und soteriologischen Fragen, um die es sich in dem osiandristischen Lehrstreit handelte, durch die verwerfliche Art, wie er von beiden Seiten geführt wurde, in so hohem Maße beeinträchtigt wurde; doch war dieser Streit auch von bleibender heilsamer Wirkung; denn durch ihn wurde der ganzen evangelischen Kirche zum erstenmale zu der tieferen Begründung und Entwickelung des evangelischen Lehrbegriffs in so weitem Umfange und zu wissenschaftlichen Untersuchungen über die evangelischen Centralwahrheiten

von der größten Trogweite ein kräftiger Anstoß gegeben. Heilsam jedoch und das Eine, was der preußischen Kirche insbesondere zu dieser Zeit ihrer Zerrüttung und Verwirrung Noth that, war die Unterdrückung der Umtriebe der osiandristischen Partei, die zuletzt nicht mehr bloß eine theologische und kirchliche war, sondern eine Kirche und Staat in gleicher Weise gefährdende und das arglose Vertrauen des Herzogs arg mißbrauchende politische Partei geworden war. Der enttäuschte Herzog, der sich nach Ruhe und Frieden für seine letzten Tage sehnte, beabsichtigte allem Hader für immer ein Ende zu machen durch Aufstellung einer für sämmtliche Geistliche verbindlichen Confession, deren Abfassung er dem Mörlin und Martin Chemnitz, welcher letztere früher in seinem Dienste gestanden, aber auch während des osiandristischen Streites als Bekämpfer der Lehre Osiander's Königsberg verlassen hatte, zu übertragen gedachte. Die Berufung Mörlin's zu diesem Zwecke aus Braunschweig, wo er Superintendent war, erfolgte nicht ohne Schwierigkeiten. M. Chemnitz begleitete ihn. Sie erklärten, daß es der Abfassung einer neuen Bekenntnißschrift nicht bedürfe. Auf ihren Vorschlag beschloß eine Synode (25. Mai 1567), „daß man bei dem corpore doctrinae, wie dieselbe aus den prophetischen und apostolischen Schriften in der Augsburgischen Confession, derselben Apologie und Schmalkaldischen Artikeln verfaßt, begriffen und in den Schriften Luther's erkläret sey, unverrückt verbleiben wolle", und daß, weil noch dem Erscheinen der Augsburgischen Confession manche Irrthümer eingerissen wären, diese bei den Artikeln, über welche Streitigkeiten entstanden wären, namhaft gemacht und widerlegt werden sollten. So entstand, namentlich im Gegensatz gegen den Osiandrismus, die von Mörlin und Chemnitz verfaßte repetitio corporis doctrinae christianae „oder Wiederholung der Summa und Inhalt der rechten allgemeinen christlichen Kirchenlehre, wie dieselbige aus Gottes Wort in der Augsburgischen Confession, Apologia und Schmalkaldischen Artikeln begriffen, — zum Zeugniß einträchtiger, beständiger Bekenntniß reiner Lehre wider allerlei Corruptelen, Rotten und Sekten, so hin und wieder unter dem Scheindeckel der Augsburgischen Confession die Kirche zerrütten." Dieses Collektivsymbol, auch corpus doctrinae Prutheniсum genannt, wurde vom Herzog und den Landständen genehmigt und mit einer Vorrede des ersteren vom 9. Juli 1567 publicirt, in der es heißt: „daß es hinfüro zu ewigen Zeiten mit Lehren, Predigen und sonst inhalts der Augsburgischen Confession und vermöge obgemeldeter verfaßter Schrift, also bleiben und festiglich gehalten, und Keiner zu einem Amt oder Dienst in Kirchen und Schulen noch sonst angenommen oder geduldet werden solle, es sey denn, daß er jene Schrift bewillige und annehme". Damit kam die mit der Reformation begonnene Lehrentwickelung zu einem für die Folgezeit grundlegenden Abschluß.

Obgleich man beschlossen hatte, es hinsichtlich des Cultus bei den Anordnungen der Kirchenordnung von 1544 bewenden zu lassen, so wurde doch noch der Veröffentlichung der repetitio auch in dieser Beziehung eine Revision vorgenommen, deren Resultat eine Verordnung über den Gottesdienst war, welche 1568 unter dem Titel „Kirchenordnung und Ceremonien, wie es in Uebung Gottes Worts und Reichung der Hochwürdigen Sakramente in den Kirchen des Herzogthums Preußen gehalten werden soll", veröffentlicht wurde. Damit kam die Entwickelung des evangelischen Cultus zu einem festen Bestande. — Der Herzog Albrecht hatte in der „Regimentsnotel" vom J. 1542 die Aufrechterhaltung der beiden preußischen Bisthümer zugesagt. Später jedoch änderte er seinen Entschluß und ließ das samländische Bisthum nach v. Polentz's Tode (1550) durch Präsidenten und das pomesanische nach Sperat's Tode (1554) durch besondere Abgeordnete verwalten. Die Landstände forderten auf mehreren Landtagen vergeblich die Besetzung der Bisthümer mit neuen Bischöfen. Endlich nach Beendigung der osiandristischen Wirren sah sich Albrecht genöthigt, der Forderung der Landstände, die in dieser Angelegenheit zur Vermittelung des Königs von Polen ihre Zuflucht genommen hatten, zu genügen. Er traf 1566 eine Vereinbarung mit den Ständen über Wahl, Jurisdiktion und Besoldung der neu anzustellenden Bischöfe und erließ mehrere

Verordnungen darüber. Zum Bischof von Pomesanien wurde 1567 Dr. Georg Venediger (Venetus) gewählt, und das samländische Bisthum wurde am Anfange des Jahres 1568 dem Dr. Mörlin übertragen. Die Bestimmungen über die Bischöfe und andere die äußeren Kirchenangelegenheiten betreffende Verordnungen wurden 1568 unter dem Titel „Von Erwählung der beiden Bischöfe von Samland und Pomesanien“, statt dessen die Benennung „Bischofswahl“ gewöhnlich wurde, als Kirchengesetz für das Herzogthum eingeführt. Damit war die Verfassung der preußischen Kirche in dieser eigenthümlichen von der Reformation ererbten Form wiederhergestellt. —

Herzog Albrecht sollte zum Lohn für sein treues Beharren im evangelischen Glauben und für die dem Werk der Reformation eifrig geleisteten Dienste kurz vor dem Eintritt seines Endes diesen für die Folgezeit grundlegenden Abschluß der reformatorischen Entwickelung der evangelischen Kirche Preußens in Lehre, Cultus und Verfassung noch erleben. Er war einer der ausgezeichnetsten evangelischen Fürsten des Zeitalters der Reformation. An den religiösen und kirchlichen Bewegungen Deutschlands nahm er fort und fort den lebhaftesten Antheil, um sie für das Gedeihen der preußischen Kirche auszubeuten. Mit rastlosem Eifer und bewundernswerther Rührigkeit und Lebendigkeit verfolgte er die mit der Reformation gleichen Schritt haltende schnelle Entwickelung der deutschen Wissenschaft und Bildung, um sie in sein Preußen hinüberzuleiten. Zeugniß davon ist der lebhafte Verkehr, in welchem er mit den Fürsten, Reformatoren und ausgezeichnetsten wissenschaftlichen Männern Deutschlands bis an sein Ende stand, und die Correspondenz, welche er mit fünf und achtzig Gelehrten führte. Er war ein Fürst von wahrhaft evangelischer Gesinnung und führte sein Leben in inniger Gottseligkeit. Zeugniß davon sind die vielen handschriftlich von ihm hinterlassenen Gebete, Betrachtungen, Abhandlungen und das Testament für seinen Sohn. Gottselig, wie sein Leben, war auch sein Ende. Nachdem er eben sein Tagewerk als fürstlicher Reformator und als Begründer der evangelischen Kirche in Preußen vollendet hatte, schritt er dem schnell herannahenden Tode, seinen Glauben freudig bekennend und durch das heilige Abendmahl gestärkt, mit dem Flehen: „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren“, fest entgegen und entschlief, 77 Jahre alt, am 20. März 1568 mit dem Ausrufe: „Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöset, du getreuer Gott!“ (s. Bock, Leben Albrechts S. 464 ff.). D. Erdmann.

Preußen. Seitdem Preußen ein Königreich geworden ist, haben die Regenten desselben sich immer an die Spitze der kirchlichen Bewegungen gestellt und vermöge der eigenthümlichen Stellung derselben als Reformirte aber ein fast durchweg lutherisches Land von jeher eine Hinneigung bewiesen, beide Kirchen mit einander zu vereinigen. Unter Friedrich I. fanden die Pietisten Schutz und Unterstützung bei der Regierung, sein Nachfolger Friedrich Wilhelm I. suchte dem hereinbrechenden Rationalismus entgegenzuwirken, aber schon Friedrich II. öffnete ihm Thor und Thür. Der Rationalismus hatte auch während seiner Regierung so feste Wurzeln geschlagen, daß eine gewaltsame Bekämpfung desselben unter Friedrich Wilhelm II. das Uebel nur ärger machte. Unter Friedrich Wilhelm III. ward der Rationalismus allmählich wissenschaftlich überwunden, das kirchliche Leben gestärkt und gehoben, nur durch die Unionsbestrebungen in mehreren Provinzen getrübt. Die Verfassung blieb im Allgemeinen die der lutherischen Kirche eigene Consistorialverfassung, nur in der evangelischen Kirche der Rheinprovinz und Westphalens wurde 1835 die alte Presbyterial- und Synodalverfassung wiederhergestellt. Nach dieser werden die kirchlichen Angelegenheiten jeder Ortsgemeinde durch ein Presbyterium, dessen Vorsitzender der Geistliche ist, geleitet in monatlichen Versammlungen. Mehrere Gemeinden zusammen bilden eine Kreisgemeinde, deren kirchlicher Vorstand jährlich einmal zu einer Kreissynode zusammentritt; aus diesen Kreissynoden geht für jede Provinz die Provinzialsynode hervor, die sich alle 3 Jahre einmal versammelt.

Unter Friedrich Wilhelm IV. ist auch den bisher gedrückten Lutheranern, die sich

von jeder Vermischung mit der evangelischen, d. h. der vereinigten lutherischen und reformirten Kirche fern halten wollten, vollkommene Freiheit gewährt worden. Im Mai 1846 wurde eine Generalsynode berufen aus dem ganzen Königreich zur Feststellung eines evangelischen Consensus, zu Berathung einer Presbyterial- und Synodalverfassung. Grundzüge einer solchen wurden ausgearbeitet. Die Berufung einer Landessynode scheiterte an dem Widerstande der kirchlichen Provinzialbehörden. Am 29. Juni 1850 wurde für innere Angelegenheiten der evangelischen Kirche neben dem geistlichen Ministerium ein evangelischer Oberkirchenrath eingesetzt. An demselben Tage wurde eine Gemeindeordnung für die evangelischen Kirchengemeinden der östlichen Provinzen publicirt, die aber nur in Preußen und theilweise in Schlesien und Sachsen eingeführt wurde. Die vom Oberkirchenrath gewünschte Zusammenberufung der Landessynode schien der deshalb vom 4. Nov. bis 5. Dez. 1856 versammelten Conferenz durch die Bedürfnisse nicht geboten. Wie fast in keinem andern Lande hat der Staat der Kirche helfend und schützend zur Seite gestanden und dabei das Oberhaupt desselben, der König, den Wunsch ausgesprochen, sein Recht, als summus episcopus die Kirche zu leiten, so zu gebrauchen, daß die evangelische Kirche aus eigener Lebenskraft sich wieder zur Selbstständigkeit erhebe, so daß er seine Autorität in die rechten Hände zurückgeben könne.

Nach der Verfassungsurkunde des preußischen Staates vom 31. Januar 1850. Tit. II. Art. 12. ist in Preußen die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse. Nach Art. 14 wird die christliche Religion bei denjenigen Einrichtungen des Staats, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der Religionsfreiheit zum Grunde gelegt. Art. 15 spricht aus, daß jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbstständig ordnet und verwaltet, auch im Besitze bleibt der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten. Nach Art. 16 ist der Verkehr der Religionsgesellschaften mit ihren Oberen ungehindert. Das Ernennungs-, Vorschlags-, Wahl- und Bestätigungsrecht von Seiten des Staats bei Besetzung kirchlicher Stellen ist nach Art. 18 aufgehoben, soweit es nicht auf besondern Rechtstiteln beruht.

Nach den Tabellen des statistischen Büreau's vom Jahr 1855 sind Kirchen, Prediger und Einwohner ihrer Confession nach auf folgende Weise über den preußischen Staat vertheilt:

	Evangelische.			Katholiken.		
	Mutter- und Tochterkirchen.	Prediger, auch nicht ordinirte.	Einwohner.	Mutter- und Tochterkirchen.	Pfarrer, Caplane und Vikare.	Einwohner.
Preußen.						
Königsberg .	280	286	713,010	99	147	181,547
Gumbinnen .	131	201	626,102	3	16	10,370
Danzig . .	97	106	224,779	118	113	196,255
Marienwerder	134	95	321,375	286	208	315,080
	642	688	1,885,266	506	484	703,252
Posen.						
Posen . . .	105	125	253,851	435	391	605,971
Bromberg .	78	60	194,135	198	177	264,603
	183	185	447,986	633	568	870,574
Brandenburg.						
Stadt Berlin	38	99	416,382	1	8	18,092
Potsdam . .	1,274	673	883,356	7	10	8,203
Frankfurt . .	905	515	892,295	26	22	11,667
	2,217	1,287	2,192,033	34	40	37,962

	Evangelische.			Katholiken.		
	Mutter- und Tochterkirchen.	Prediger, auch nicht ordinirte.	Einwohner.	Mutter- und Tochterkirchen.	Pfarrer, Kaplane und Vikare.	Einwohner.
Pammern.						
Stettin . .	717	373	596,868	5	4	3,631
Cöslin . .	401	231	471,580	9	5	7,327
Stralsund .	117	132	197,560	1	2	619
	1,235	736	1,266,008	15	11	11,577
Schlesien.						
Breslau . .	305	356	727,500	458	434	485,832
Oppeln . .	71	67	98,560	488	500	897,308
Liegnitz . .	379	434	791,883	324	198	145,160
	755	857	1,617,943	1,270	1,132	1,528,300
Sachsen.						
Magdeburg .	966	625	708,391	17	27	15,633
Merseburg .	1,127	776	777,707	2	4	3,367
Erfurt . . .	315	263	252,032	127	99	99,064
	2,408	1,664	1,738,130	146	130	118,064
Westphalen.						
Münster . .	30	38	41,483	192	550	388,902
Minden . .	95	123	268,962	134	245	187,410
Arnsberg . .	188	221	353,608	171	329	270,951
	313	382	664,053	497	1,124	847,263
Rheinprovinz.						
Köln . . .	41	50	74,142	299	465	443,053
Düsseldorf .	159	206	392,899	273	591	605,123
Koblenz . .	209	173	161,309	358	337	339,056
Trier . . .	77	58	72,160	484	451	428,980
Aachen . .	28	30	13,940	372	528	419,422
	514	517	714,450	1,786	2,372	2,235,634
Hahenzallern . .	—	1	962	109	91	61,404
Summa	8,267	6,317	10,526,831	4,996	5,952	6,414,030

Van den evangelischen Kirchen sind 5319 Mutterkirchen, 2948 Tachterkirchen; außerdem gibt es 936 gattesdienstliche Versammlungsörter ahne Parochialrechte. Van den 6317 Predigern sind 6195 ardinirt, 122 nicht ordinirt. Von den 4996 katholischen Kirchen sind 4036 Mutterkirchen, 960 Tochterkirchen; außerdem gibt es 2626 gottesdienstliche Versammlungsörter ahne Parachialrechte. Van den 5952 kathalischen Predigern sind 3735 Pfarrer, 2217 Kapläne, Vikare ꝛc.

Das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten, erst seit 1817 errichtet, besteht aus einer Abtheilung für die äußeren evangelischen Kirchenangelegenheiten, bestehend aus einem Direktor, 6 vartragenden Räthen und einem Hülfsarbeiter. Neben derselben selbstständig und unabhängig sorgt für die innern evangelischen Angelegenheiten der Oberkirchenrath, er ist nur dem Könige, als oberstem Bischof, verantwortlich und besteht aus dem Präsidenten und 10 Räthen. Eine zweite Abtheilung des Ministeriums leitet die kathalischen Angelegenheiten; diese Abtheilung besteht aus dem Direktor und 2 vartragenden Räthen. Der Staat gibt für den Cultus aus 1,137,355 Thlr.; davon erhalten die Kathaliken 734,102 Thlr., die Evangelischen 468,323 Thlr.

Während in den einzelnen Pravinzen die Pravinzialbehörden die äußeren evangelischen Kirchenangelegenheiten verwalten, ist die Verwaltung der inneren Kirchenangelegenheiten den Cansistarien übertragen. Die Cansistarien haben die Aufsicht über den Gattesdienst in dagmatischer und liturgischer Beziehung, über das Synodalwesen, die Prüfung und Ordinatian der Candidaten, Varschlag und Einführung der Superintendenten, die Aufsicht über die Geistlichen, Suspension derselben und Ertheilung von

Concessionen. Ihnen beigeordnet sind die Generalsuperintendenten, denen häufig das Präsidium im Consistorium übertragen wird. Außer dem Präsidenten und Generalsuperintendenten besteht das Consistorium aus 3 — 7 Mitgliedern. Doch sind auch die bei den Regierungen angestellten Consistorialräthe und Assessoren befugt und verpflichtet, den Sitzungen des Consistoriums beizuwohnen. Die Provinzen sind in Kreissynoden eingetheilt, denen die Superintendenten vorstehen. Sie werden aus den Geistlichen des Kreises von den Consistorien gewählt und sind ihm untergeordnet. Sie führen die Aufsicht über die Kirchen und Geistlichen ihres Kreises, müssen die Kirchenvisitationen vornehmen und davon dem Consistorium Bericht abstatten, bei den Kreissynoden führen sie den Vorsitz; die Provinzialsynoden bestehen aus sämmtlichen Superintendenten der Provinz.

Die Superintendenten sind auf folgende Weise über das Königreich vertheilt:

I. Provinz Preußen, Consistorium zu Königsberg.

Regierungsbezirk Königsberg, 21 Superintendenten in folgenden Kirchenkreisen: Preuß. Eylau, Fischhausen, Friedland, Gerdauen, Heiligenbeil, Heilsberg, Preuß. Holland, Königsberg (5 Kreise), Labiau, Memel, Mohrungen, Neidenburg, Ortelsburg, Osterode, Rastenburg, Schaacken, Wehlau.

Regierungsbezirk Gumbinnen, 16 Superintendenten in: Angerburg, Darkehmen, Goldapp, Gumbinnen, Heydekrug, Insterburg, Johannisburg, Lötzen, Lyck, Niederung, Oletzko, Pillkallen, Ragnit, Sensburg, Stallupöhnen, Tilsit.

Regierungsbezirk Danzig, 7 Superintendenten in: Danzig, Danzig'scher Nehrung, Danzig'scher Werder, Elbing, Marienburg, Neustadt-Traust, Preuß. Stargardt.

Regierungsbezirk Marienwerder, 7 Superintendenten in: Bischofswerder, Conitz, Deutsch Crone, Culm, Flatow, Marienwerder, Thorn.

Die Provinz Preußen zählt also 51 Superintendenten.

II. Provinz Brandenburg, Consistorium in Berlin, in demselben 3 Generalsuperintendenten.

Die Stadt Berlin hat 3 Superintendenten in den Kreisen Berlin, Cöln und Friedrichswerder.

Regierungsbezirk Potsdam hat 47 Superintendenten in den Kreisen: Angermünde, Baruth, Belitz, Beeskow, Belzig, Berlin (2 Landsuperintendenturen), Bernau, Brandenburg (3), Dahme, Fehrbellin, Granzow, Gransee, Havelberg (2), Jüterbogk, Kyritz, Lenzen, Lindow, Luckenwalde, Nauen, Neustadt-Eberswalde, Perleberg, Potsdam (2), Prenzlow (2), Pritzwalk, Putlitz, Rathenow, Neu-Ruppin, Schwedt, Storkow, Spandow, Straßburg, Straußberg, Templin, Treuenbrietzen, Wilsnack, Wittstock, Wrietzen, Wusterhausen a. d. D., Königs-Wusterhausen, Zehdenick, Zossen.

Regierungsbezirk Frankfurt, 26 Superintendenten in den Kreisen: Arnswalde, Calau, Cottbus, Crossen, Cüstrin, Dobrilugk, Drossen und Sternberg, Forste, Frankfurt (2), Friedeberg, Fürstenwalde, Guben, Königsberg (2), Landsberg a. d. W., Luckau, Lübben, Müncheberg, Soldin, Sonnenburg, Sonnenwalde, Sorau, Spremberg, Sternberg, Züllichau.

Die Provinz Brandenburg zählt also 76 Superintendenten.

III. Die Provinz Pommern, Consistorium zu Stettin.

Regierungsbezirk Stettin hat 27 Superintendenten in den Kreisen: Anclam, Bahn, Cammin, Colbatz, Daber, Demmin, Freienwalde, Garz a. d. O., Gollnow, Greifenhagen, Greifenberg, Jacobshagen, Labes, Naugard, Pasewalk, Peneun, Pyritz, Regenwalde, Stargard, Stettin (2), Treptow a. d. Rega, Tollense, Ueckermünde, Usedom, Werben, Wollin.

Regierungsbezirk Cöslin, 18 Superintendenten in den Kreisen: Belgard, Bublitz, Bütow, Cörlin, Cöslin, Colberg, Alt-Colziglow, Dramburg, Lauenburg, Neu-Stettin, Ratzebuhr, Rügenwalde, Rummelsburg, Schievelbein, Schlawe, Stolpe (2), Tempelburg.

Regierungsbezirk Stralsund, 11 Superintendenten in den Kreisen: Altenkirchen, Barth, Bergen, Franzburg, Garz auf Rügen, Greifswald (2), Grimmen, Loitz, Stralsund, Wolgast.

Die Provinz Pommern zählt also 56 Superintendenten, außerdem steht noch unter dem Consistorium der Superintendent der deutsch-reformirten Kirchen in Alt-Pommern und das französisch-reformirte Consistorium, beide zu Stettin.

IV. Provinz Schlesien, Consistorium zu Breslau.

Regierungsbezirk Breslau, 16 Superintendenten in 18 Kreisen: Stadt Breslau, Kreis Breslau, Brieg, Graffschaft Glatz und Kreis Münsterberg, Guhrau, Militsch-Trachenberg, Namslau-Wartenberg, Neumarkt, Nimptsch und Frankenstein, Oels, Ohlau, Schweidnitz und Reichenbach, Steinau (2), Strehlen, Striegau und Waldenburg, Trebnitz, Wohlau.

Regierungsbezirk Liegnitz, 28 Superintendenten in den Kreisen; Bolkenhayn, Bunzlau (2), Freystadt, Glogau, Görlitz (3), Goldberg, Grünberg, Haynau, Hirschberg, Hoyerswerda, Jauer, Landshuth, Lauban (2), Liegnitz, Löwenberg (2), Lüben, Parchwitz, Rothenburg (2), Sagan, Schönau, Sprottau.

Regierungsbezirk Oppeln, 5 Superintendenten in den Kreisen: Creutzburg, Neiße, Oppeln, Pleß, Ratibor.

Die Provinz Schlesien zählt 51 Superintendenten.

V. Provinz Posen, Consistorium in Posen.

Regierungsbezirk Posen, 12 Superintendenten in den Kreisen: Birnbaum, Bojanovo, Fraustadt, Karge, Krotoszyn, Lissa, Meseritz, Obornik, Posen (2), Schrimm, Wollstein.

Regierungsbezirk Bromberg, 6 Superintendenten in den Kreisen: Bromberg, Chodziesen, Gnesen, Inowraclaw, Lobsens, Schönlanke.

Die Provinz Posen hat 18 Superintendenten.

VI. Provinz Sachsen, Consistorium zu Magdeburg.

Regierungsbezirk Magdeburg hat 36 Superintendenten in den Kreisen: Alten-Plathow, Anderbeck, Groß-Alpenburg, Aschersleben, Atzendorf, Barleben, Bornstedt, Burg, Calbe a. d. M. mit Clötze, Calbe a. d. S., Egeln, Eisleben, Gardelegen, Gommern, Gröningen, Halberstadt, Loburg, Magdeburg (2), Möckern, Neuhaldensleben, Groß-Oschersleben, Osterburg, Quedlinburg, Salzwedel, Sandau, Seehausen, Stendal, Tangermünde, Veltheim, Wanzleben, Weferlingen, Werben, Wolfsburg, Wolmirstedt, Ziesar.

Unmittelbar unter dem Consistorium stehen das Domministerium und die reformirte Gemeinde zu Magdeburg.

Regierungsbezirk Merseburg, 43 Superintendenten in den Kreisen: Artern, Belgern, Bitterfeld, Brehna, Clöden, Cönnern, Delitzsch, Eckartsberga, Eilenburg, Eisleben, Elsterwerda, Ermsleben, Freyburg, Gerbstädt, Gollme, Halle (4), Heldrungen, Herzberg, Kemberg, Lauchstädt, Liebenwerda, Lissen, Lützen, Mansfeld, Merseburg (2), Naumburg, Pforta, Prettin, Querfurt, Sangerhausen, Schkeuditz, Schlieben, Schraplau, Seyda, Torgau, Weißenfels, Wittenberg, Zahna, Zeitz.

Regierungsbezirk Erfurt, 14 Superintendenten in den Kreisen: Bleicherode, Groß-Bodungen, Erfurt, Heiligenstadt, Kirchheilingen, Klettenberg, Langensalza, Mühlhausen, Nordhausen, Schleusingen, Seebach, Suhl, Weißensee, Ziegenrück.

Die Provinz Sachsen zählt also 93 Superintendenten.

VII. Provinz Westphalen, Consistorium in Münster.

Regierungsbezirk Münster, 1 Superintendent in der Kreissynode Tecklenburg.

Regierungsbezirk Minden, 7 Superintendenten in den Kreissynoden: Bielefeld, Halle, Herford, Lübbecke, Minden, Paderborn, Vlotho.

Regierungsbezirk Arnsberg, 11 Superintendenten in den Kreissynoden: Bochum, Dortmund, Hagen, Hamm, Hattingen, Iserlohn, Lüdenscheid, Siegen, Soest, Unna, Wittgenstein.

Die Provinz Westphalen zählt also 19 Superintendenten.

VIII. Rheinprovinz, Consistorium zu Coblenz.

Regierungsbezirk Aachen, 2 Superintendenten der Kreissynoden zu Aachen und Jülich.

Regierungsbezirk Coblenz, 9 Superintendenten der Kreissynoden: Altenkirchen, Braunfels, Coblenz, Kreuznach, Neuwied, Simmern, Sobernheim, Trarbach, Wetzlar.

Regierungsbezirk Köln, 2 Superintendenten der Kreissynoden an der Agger und Mühlheim am Rhein.

Regierungsbezirk Düsseldorf, 9 Superintendenten der Kreissynoden: Cleve, Düsseldorf, Duisburg, Elberfeld, Gladbach, Lennep, Mörs, Solingen, Wesel.

Regierungsbezirk Trier, 3 Superintendenten der Kreissynoden Saarbrücken, St. Wendel, Wolf.

Die Rheinprovinz zählt also 25 Superintendenten. Die Summe aller Superintendenten ist daher 389.

Die Altlutheraner stehen unter einem eigenen Vorstand, dem Oberkirchencollegium der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen zu Breslau; ihre Angelegenheiten werden verwaltet von 7 Superintendenten, 3 in Schlesien zu Breslau, Militsch und Liegnitz, 1 in Preußen zu Thorn, 1 in Brandenburg zu Berlin und 2 in Pommern zu Triglaff und Wollin. Auch haben sich Gemeinden gebildet zu Erfurt, Köln, Rade vorm Walde im Regierungsbezirk Arnsberg und zu Neu-Ruppin. Die Altlutheraner zählen 50 Pfarrbezirke und ungefähr 45,000 Seelen.

Die Angelegenheiten der Mennoniten und Herrnhuter gehören zum Geschäftskreis der Regierungsabtheilungen des Innern. Herrnhuter gibt es in Preußen zu Gnadenfrei, Gnadenberg, Niesky, Neusalz, Gnadenfeld, Berlin, Rixdorf, Gnadau und Neuwied, ungefähr 3000 Seelen. Die Anzahl der Mennoniten betrug 1849: 14,509, von ihnen befanden sich am meisten im Regierungsbezirk Danzig 8765, im Regierungsbezirk Marienwerder 3046. Im Regierungsbezirk Gumbinnen gibt es auch im Dorfe Andreaswalde eine Gemeinde Socinianer und zu Chudowa (Regierungsbezirk Breslau) böhmische Hussiten.

Ueber die katholische Kirche sind die Aufsichtsrechte des Staates den Präsidenten der Provinzen übertragen; übrigens ist der Organismus der katholischen Kirche völlig selbstständig, die Einrichtung der Bisthümer beruht auf der Bulle de salute animarum vom 16. Juli 1821. Den Bischöfen zur Seite stehen die Weihbischöfe und Domcapitel. Die Collegiatstifter, geistliche Corporationen, die bei andern Kirchen als der Hauptkirche zur feierlichen Begehung des Gottesdienstes verordnet sind, nehmen an der Verwaltung des Bisthums keinen Theil.

Die katholische Geistlichkeit ist auf folgende Weise über den Staat vertheilt:

I. Provinz Preußen.

1) Das exemte Bisthum Ermland, der Sitz des Bischofs ist Frauenburg. Das Domcapitel besteht aus 2 Prälaten und 8 Domherren, das Generalvikariat aus dem Generalvikar, 3 Räthen und 1 Syndikus. Dekanate zählt das Bisthum 13: Allenstein, Braunsberg, Elbing, Guttstadt, Heilsberg, Marienburg, Mehlsack, Reuteich, Rössel, Samland, Seeburg, Stuhm und Wartenburg. Die katholische Curatie in Groß-Leschienen (Kreis Ortelsburg) steht unmittelbar unter dem Generalvikariat.

2) Das Bisthum Culm mit dem Bischofssitz Pelplin. Das Domcapitel besteht aus 2 Prälaten, 8 wirklichen und 4 Ehrendomherren, das Generalvikariat aus 1 Vikar, 3 Räthen und 1 Syndikus. Das Bisthum zählt 24 Dekanate: Briesen, Cammin, Culm, Culmsee, Danzig, Dirschau, Fordon, Gollub, Lauenburg, Lautenburg und Gorzno, Lessen, Löbau, Mewe, Mirchau, Putzig, Rehden, Schlochau, Schwetz, Preuß.-Stargardt, Straßburg, Thorn, Tuchel.

II. Die Provinz Brandenburg.

Sie wird verwaltet von dem Fürstbischof zu Breslau als päbstlichem Vikar, dessen Delegat der Probst zu St. Hedwig in Berlin ist. Derselbe verwaltet auch die katholischen Angelegenheiten in der Provinz Pommern, Regierungsbezirk Stettin und Stral-

sund. Der Regierungsbezirk Cöslin steht in Bezug auf die Probstei Tempelburg unter dem Erzbischof von Gnesen-Posen und zwar unter dessen Delegaten zu Deutsch-Crone. Das Dekanat Lauenburg gehört zum Bisthum Culm und steht unter der Aufsicht des Delegaten zu Danzig.

III. Provinz Schlesien.

Das exemte Bisthum Breslau, unter einem Fürstbischof zu Breslau. Das Domcapitel besteht aus 2 Prälaten, 10 wirklichen, 6 Ehrendomherren. Die fürstbischöfliche geheime Kanzlei zählt 6 Räthe, das Generalvikariat außer dem Generalvikar 11 geistliche Räthe und 1 weltlichen Rath.

Archipresbyterate sind in Schlesien 74, nämlich im Regierungsbezirk Breslau 24: Breslau (3), Bohrau, Brieg, Camenz, Canth, Frankenstein, Guhrau, Költschen, Militsch, Münsterberg, Namslau, Neumarkt, Oels, Preischau, Reichenbach, Reichthal, Striegau, Trachenberg, Wansen, Poln.-Wartenberg, Wohlau, Zirkwitz. 18 Archipresbyterate im Regierungsbezirk Liegnitz: Bolkenhayn, Bunzlau, Freystadt, Groß-Glogau, Grünberg, Hirschberg, Hochkirch, Jauer, Lähn, Lauban, Landshuth, Liebenthal, Liegnitz, Naumburg a. Q., Sagan, Schlawa, Sprottau, Schwiebus (Regierungsbezirk Frankfurt). 32 Archipresbyterate im Regierungbezirk Oppeln: Beuthen, Bodland, Groß-Dubensko, Falkenberg, Friedewalde, Gleiwitz, Ober-Glogau, Grottkau, Kostenthal, Lohnau, Loslau, Lublinitz, Neiße, Neustadt, Nicolai, Oppeln, Ottmochau, Patschkau, Peiskretscham, Pleß, Pogrzebin, Ratibor, Rosenberg, Schalkowitz, Sohrau, Groß-Strehlitz, Klein-Strehlitz, Tarnowitz, Tost, Ujest, Ziegenhals, Zülz.

Die Grafschaft Glatz gehört zu der Diöcese des Erzbischofs von Prag; er wird vertreten durch einen Großdechanten. Die Grafschaft bildet 36 Pfarreien, 5 Lokalien und 1 Expositus.

Der Distrikt Katscher in Oberschlesien steht unter dem Erzbischof zu Olmütz, der vertreten wird durch einen Commissarius, den Stadtpfarrer zu Katscher. Der Distrikt besteht aus 4 Dekanaten, 31 Pfarreien, 7 Administraturen, 8 Lokalien.

IV. Provinz Posen.

Erzbisthum Gnesen-Posen mit dem Bischofssitz zu Posen.

1) Erzbisthum Gnesen, Metropolitancapitel zu Gnesen: 1 Prälat, 6 Domherren. Generalvikariat: 1 Generalvikar, 2 Räthe, 1 Syndikus, 1 Assessor. 16 Dekanate: Bromberg, Exin, Gnesen (3), Gniewkowo, Inowroclaw, Krotoschyn, Kruschwitz, Lekno, Nackel, Olobok, Pleschen, Powidz, Rogowo, Znin. Das Collegiatstift zu St. Georgii in Gnesen mit 4 Chorherren, das zu Kruschwitz mit 1 Probst und 2 Chorherren.

2) Das Erzbisthum Posen. Metropolitancapitel: 2 Prälaten, 8 wirkliche und 4 Ehrendomherren. Generalvikariat: 1 Vikar, 2 geistliche Räthe, 1 Syndikus und 1 geistlicher Assessor. 22 Dekanate: Bentschen, Borek, Buk, Deutsch-Crone, Czarnikau, Fraustadt, Grätz, Kempen, Kosten, Kostrzyn, Kozmin, Kröben, Lwonek, (Poln.-Neustadt) Miloslaw, Neustadt a. d. W., Obornik, Posen, Rogasen, Schildberg, Schmiegel, Schrimm, Schroda. 4 Collegiatstifter zu: St. Marien in Posen (3 Prälaten, 3 Chorherren), Czarnikau (1 Commendarius), Samter (1 Probst), Schroda (1 Probst, 1 Dechant).

V. Provinz Sachsen (gehört zum Bisthum Paderborn).

Regierungsbezirk Erfurt. Bischöfliches Commissoriat zu Heiligenstadt, bestehend aus 1 Commissarius, 2 geistlichen Assessoren und 1 weltlichen Assessor. Die Capitel leiten 9 Landdechanten zu Beuren, Heiligenstadt, Küllstedt, Lengenfeld, Neuendorf, Nordhausen, Rustenfelde, Wiesenfeld, Worbis. Die Vorzüge eines Dechanten genießen auch die beiden Stadtpfarrer zu Heiligenstadt und zu Worbis.

Im Regierungsbezirk Magdeburg besteht das bischöfliche Commissoriat zu Magdeburg aus 1 Commissarius.

VI. Provinz Westphalen.

1) Das Bisthum Münster. Das Domcapitel besteht aus 2 Prälaten, 8 wirklichen

und 6 Ehrendomherren. Das Generalvikariat besteht aus 1 Vikar, 4 Assessoren und 1 Justitiarius. 17 Dekanate, davon 7 im Regierungsbezirk Düsseldorf zu Calcar, Cleve, Geldern, Kempen, Recs, Wesel, Xanten; 10 im Regierungsbezirk Münster zu Ahaus, Beckum, Borken, Coesfeld, Lüdinghausen, Münster, Recklinghausen, Steinfurt, Tecklenburg, Warendorf.

2) Das Bisthum Paderborn. Das Domcapitel besteht aus 2 Prälaten, 8 wirklichen und 3 Ehrendomherren, das Vikariat aus 1 Generalvikar, 3 geistlichen Assessoren und 1 Justitiarius. Von den 27 Dekanaten sind 12 im Regierungsbezirk Minden, nämlich: Bielefeld, Brakel, Büren, Delbrück, Gehrden, Höxter, Lichtenau, Paderborn, Rietberg, Steinheim, Warburg, Wiedenbrück; 15 im Regierungsbezirk Arnsberg, nämlich: Arnsberg, Attendorn, Bochum, Brilon, Dortmund, Elspe, Gesecke, Hamm, Iserlohn, Medebach, Meschede, Rüthen, Siegen, Werl, Wormbach.

VII. Rheinprovinz.

1) Erzbisthum Köln mit einem Metropolitancapitel, bestehend aus 2 Prälaten, 10 wirklichen und 4 Ehrendomherren. Erzbischöfliches Ordinariat, bestehend aus 1 Dirigenten, 12 Räthen und 3 Assessoren; das Vikariat, bestehend aus 1 Generalvikar und 4 Räthen. Von den 44 Dekanaten sind 16 im Regierungsbezirk Aachen, nämlich: Aachen, Aldenhoven, Blankenheim, Burtscheidt, Derichsweiler, Düren, Erkelenz, Eschweiler, Eupen, Geilenkirchen, Gemünd, Heinsberg, Jülich, Malmedy, Montjoie, Nideggen, Steinfeld, St. Vith, Wassenberg; 1 Dekanat im Regierungsbezirk Coblenz, nämlich Erpel; 16 Dekanate im Regierungsbezirk Köln: Bergheim, Bonn, Brühl, Euskirchen, Hersel, Kerpen, Köln, Königswinter, Lechenich, Löwenich, Mühlheim, Münstereifel, Rheinbach, Siegburg, Uckerath, Wipperfürth. 8 Dekanate im Regierungsbezirk Düsseldorf: Crefeld, Düsseldorf, Elberfeld, Essen, Gladbach, Grevenbraich, Neuß, Solingen. Ein Collegiatstift zu Aachen besteht aus 1 Probst, 6 wirklichen und 4 Ehrenstiftsherren.

2) Das Bisthum Trier mit einem Domcapitel, bestehend aus 2 Prälaten, 8 wirklichen und 4 Ehrendomherren. Das Vikariat besteht aus 1 Generalvikar, 2 geistlichen Räthen und 1 Justitiar. Ein Delegat besteht zu Ehrenbreitstein für sämmtliche Kirchen dieser Diöcese, die auf dem rechten Rheinufer liegen. Das Bisthum hat 24 Dekanate, 10 im Regierungsbezirke Coblenz: Adenau, Ahrweiler, Coblenz, Cochem, Kreuznach, Mayen, Simmern, St. Goar, Zell, Engers; 14 im Regierungsbezirk Trier: Berncastel, Bitburg, Daun, Ehrang, Merzig, Ottweiler, Prüm, Saarbrücken, Saarburg, Saarlouis, St. Wendel, Trier (2), Wittlich.

Es gibt hiernach in ganz Preußen 8 Bischöfe, 9 Weihbischöfe, 122 Domherren, 28 Stiftsherren, 58 Beamte der Generalvikariate, 24 Beamte der Delegate und Commissariate, 270 Dekane, zusammen 519 höhere kirchliche Beamte.

Griechische Katholiken, Philipponen, wohnen in 10 Dörfern im Regierungsbezirk Gumbinnen seit 1831. Ihre Anzahl hat sich von 1843—1849 von 1879 auf 1269 vermindert.

Die evangelischen Soldaten stehen unter der geistlichen Leitung eines Feldprobstes, der eine ähnliche Stellung hat, wie die Generalsuperintendenten. Der Feldprobst wird unmittelbar vom König selbst ernannt. Unter ihm stehen 32 Divisionsprediger und 11 Garnisonprediger. Die katholischen Soldaten stehen ebenfalls unter der Leitung eines Feldprobstes, 10 Divisionspredigern und 3 Garnisonpredigern. Die evangelischen Militärgeistlichen außer dem Feldprobste werden von dem Consistorium dem Ministerium der geistlichen Angelegenheiten präsentirt; die katholischen Geistlichen vom Bischof mit Genehmigung des Ministeriums ernannt. Bei der Marine ist 1 Prediger angestellt.

Vergl.: Organismus u. vollständige Statistik des preuß. Staats, aus zuverlässigen Quellen von J. P. Kux; 2te nach den neuesten Verhältnissen berichtigte Auflage. Lpz. 1842. — Tabellen u. amtl. Nachrichten über den preuß. Staat für das Jahr 1855, herausg. von dem statistischen Büreau zu Berlin mit Vorrede von Dieterici. Berlin 1858. — Der preuß. Staat. Handb. der Statistik, Verfassung u. Gesetzgebung Preußens, herausg. von Ad. Frantz. Thl. 1. 2. Quedlinb. u. Leipzig 1854. 1855. —

Rheinwald's Repertorium. Bd. 3. S. 216. 237, Bd. 4. S. 47, Bd. 5. S. 127. 223, Bd. 6. S. 210, Bd. 7. S. 174, Bd. 9. S. 79. 175. 277, Bd. 10. S. 274, Bd. 11. S. 86. 160. 180, Bd. 20. S. 1. 170. 176, Bd. 22. S. 270, Bd. 24. S. 176, Bd. 26. S. 265, Bd. 27. S. 77, Bd. 29. S. 84, Bd. 30. Heft 2 u. 3, Bd. 36. Heft 2. **Klose.**

[Die einzelnen Provinzen der preußischen Monarchie werden in besonderen Artikeln behandelt, mit Ausnahme von Posen, worüber Art. „Polen" nachzusehen ist; über die Union siehe Art. „Union".]

Prierias, Sylvester, hieß eigentlich Mazalini und führte den genannten Beinamen nach seiner Vaterstadt Prierio. Die Zeit seiner Geburt ist unbekannt. Sehr früh trat er in ein Dominikanerkloster ein und studirte sofort Theologie, Jurisprudenz und Geometrie. Nachdem er eine Zeitlang in Bologna und später in Rom theologische Vorlesungen gehalten hatte, wurde er zum Magistor sacri palatii (s. d. A.) ernannt. Als solcher erlangte er in den ersten Jahren der Reformation eine traurige Berühmtheit. Er gab gegen Luther einen dem Pabste Leo X. gewidmeten Dialog heraus, welchem Luther eine Antwort entgegensetzte, die im Vergleich mit seinen späteren Schriften gegen Lehre und Anhänger der päbstlichen Kirche immer noch gemäßigt genannt werden kann. Die Streitschrift führt den Titel: Dialogus in praesumptuosas M. Lutheri conclusiones de potestate Papae (bei Löscher II, 11 ff.). Luther erzählt in seinen Tischreden (Nr. 2596.), wie Sylvester Prierias, Meister des heiligen Palastes, ihn mit dieser Donnerart habe schrecken wollen, da er zu ihm sagte: Wer da zweifelt an einem Wort und Werk der römischen Kirchen, der ist ein Ketzer. „Zur selben Zeit", setzt er hinzu, „war ich noch schwach, wollte den Pabst nicht angreifen, achtete solche Argumente groß, hielt sie in Ehren und viel davon." In welchem Tone der römische Höfling sich unterstand, von Luther zu reden, mögen einige Worte der Dedication seines Dialogs zeigen. „Ein gewisser (nescio quis) Martin Luther", sagt er, „erhebt seinen stolzen Nacken gegen die Wahrheit selbst und gegen den heil. Stuhl." Dann fährt er mit der Betheuerung fort, daß er Muth genug habe, im bevorstehenden Kampfe sogar den Satan selber nicht zu fürchten, und daß er sehr begierig sey, die Probe zu machen, ob dieser Martin eine Nase von Eisen und ein Haupt von Erz habe. Aehnliche Abgeschmacktheiten enthält die ganze Schrift. Auch hatte er die Unverschämtheit, zu behaupten, daß der Pabst nicht abgesetzt werden dürfe, gesetzt auch, daß er durch seine Schlechtigkeit die Seelen haufenweise in die Hölle führen würde. Es war daher auch für Luther leicht darzuthun, welch' ein armer Schelm der Mönch sey, der mit dem Teufel zu kämpfen sich getraue. Im Jahre 1520 schrieb Prierias noch eine Streitschrift: Errata et argumenta M. Lutheri. Er wußte sich in Luther's Seele so wenig zu versetzen, daß er meinte, wenn der Pabst ihm nur ein fettes Bisthum ertheilen wolle mit dem Ablasse für seine Kirche, so werde er ebenso hoch den Ablaß erheben, als er jetzt ihn herabsetze! Der Pabst selbst sah sich am Ende genöthigt, seinem mehr als ungeschickten Vertheidiger Stillschweigen aufzulegen; gleichwohl ernannte er ihn zu einem der Richter Luther's. Zeit und Ort des Todes von Prierias sind gleichfalls unbekannt. Von seinen zahlreichen Schriften nennen wir noch: 1) Summa Sylvestrina, seu Summa de peccatis aut casuum conscientiae, vel Summa summarum. Bol. 1515. 2 Vol. 2) Ein Band Predigten mit dem Titel: Rosa aurea eo quod in eo sint flores et rosae omnium doctorum super Evangelia totius anni. Bol. 1503. Apologia de convenientia institutorum Ecclesiae Romanae cum evangelica libertate. Ven. 1525.

Th. Preffel.

Priester, in der christlichen Kirche, s. die Artikel: Geistliche (Bd. IV. S. 749); Katholicismus (Bd. VII. S. 488); Kirche (Bd. VII. S. 564); Ordination (Bd. X. S. 690).

Priester Johannes, s. Bd. V. S. 313 und Bd. VI. S. 765.

Priesterstädte, s. den folgenden Artikel.

Priesterthum im alten Testament. Wenn die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke als das Wesen des Priesterthums bezeichnet zu werden pflegt, so ist dieß im Allgemeinen richtig; doch ist hiemit die specifische Bestimmung des Priesterthums im Unterschied von den beiden anderen theokratischen Aemtern noch keineswegs ausgedrückt. Auch dem Könige und dem Propheten kommt ein mittlerischer Beruf zu, dem Könige, indem er in Jehovah's Namen handelt und als Träger seiner Macht im Gottesstaate die richterliche und vollziehende Gewalt ausübt, dem Propheten, indem er in Jehovah's Namen redet und dem Volk den göttlichen Rath erschließt. Auch der Priester steht da in Jehovah's Namen (5 Mos. 18, 5.), d. h. als Träger göttlicher Vollmacht; aber diese Vollmacht geht vor Allem darauf, das Volk als heilige Gemeinde vor Jehovah zu repräsentiren und ihm den Zugang zu seinem Gotte zu erschließen. Obwohl nämlich das Volk vermöge des theokratischen Bundes, durch welchen es aus allen Nationen von Jehovah erwählt, ihm nahe gebracht und geheiligt ist, in seiner Gesammtheit priesterlichen Karakter trägt, ein „Reich von Priestern" bildet (2 Mos. 19, 6. vgl. 4 Mos. 16, 3.), so ist doch dieser Idee die Erscheinung nicht entsprechend. Wegen seiner natürlichen Sündhaftigkeit und wegen der fortgehenden Uebertretungen des Gesetzes, durch dessen Erfüllung es sich heiligen soll, vermöchte es die unmittelbare Nähe des heiligen Gottes nicht zu ertragen (2 Mos. 19, 21 u. a.). Darum muß zwischen das Volk und Jehovah die priesterliche Vertretung sich einschieben. Als heiliger Stand vor Jehovah für die ihm nahende Gemeinde tretend, dient das Priesterthum schon durch sein Daseyn zur Deckung der letzteren — eine Bedeutung des Priesterthums, die auch in dem Aaron und seinen Söhnen im Lager unmittelbar vor dem Heiligthum angewiesenen Platze (4 Mos. 3, 38.) hervortritt —; weiter vermittelt es durch sein amtliches Handeln im Cultus den Verkehr zwischen beiden, indem es einerseits mit der Sühne für die Gemeinde und mit den Gaben der versöhnten Gemeinde Jehovah naht (קָרֵב 3 Mos. 21, 7. 4 Mos. 16, 5. 17, 5. u. s. w.), andererseits von Jehovah Gnade und Segen der Gemeinde zurückbringt (3 Mos. 9, 22 f. 4 Mos. 6, 22—27.). Auf diesen Beruf der Vertretung des Volks geht auch die Bezeichnung des Priesters durch כֹּהֵן nach der wahrscheinlichsten Erklärung dieses Wortes. Der Stamm כָּהַן scheint nämlich mit כּוּן zusammenzuhängen (wie כָּהַל mit כּוּל, מָהַר mit מוּר) und entweder intransitiv „sich hinstellen" oder transitiv „hinstellen", „zurüsten" zu bedeuten; im ersteren Falle wäre כֹּהֵן der in Vertretung eines Anderen sich Hinstellende, wie nach Firuzabadi (s. Gesen. thes. p. 661) كَاهِن denjenigen bezeichnet, qui surgit in alieno negotio et operam dat in causa ejus, im zweiten Falle würde der Priester zunächst nach dem Altardienste benannt *).

Neben diesem mittlerischen Beruf hat der Priester zweitens auch die Bestimmung, Lehrer und Interpret des Gesetzes zu seyn (3 Mos. 10, 11.), in welcher Hinsicht er demnach eine göttliche Sendung an das Volk empfangen hat und Mal. 2, 7. ein מַלְאַךְ יהוה genannt wird. Die Priester sollen, wie es Ezech. 44, 23 f. heißt, „mein Volk lehren, daß sie wissen Unterschied zu halten zwischen Heiligem und Gemeinem und zwischen Reinem und Unreinem" (vgl. 3 Mos. 10, 10. und die Kap. 13. und 14. beschriebenen Funktionen, Hagg. 2, 11 ff.); ferner „sie sollen sich Streits annehmen, ihn zu schlichten, nach meinen Rechten sollen sie richten" (vgl. 5 Mos. 17, 9 ff. Ueber die richterlichen Funktionen des Priesterthums s. Bd. V. S. 58 f.). Uebrigens ist auch nach der zweiten Seite hin der priesterliche Beruf von dem prophetischen dadurch ge-

*) Wenn im Arabischen كهن hauptsächlich vom Wahrsagen steht, so ist diese Bedeutung leicht als abgeleitete zu erkennen. Ueber die כֹּהֲנִים, welche unter den königlichen Beamten vorkommen, s. den Art. „Könige in Israel", Bd. VIII. S. 15. — Im A. T. steht כֹּהֵן zwar auch von Priestern heidnischer Culte (1 Mos. 41, 45. 1 Sam. 5, 5 u. a.); doch dient zur Bezeichnung der Götzenpriester in einigen Stellen noch besonders der Ausdruck כְּמָרִים, der im Syrischen von Priestern überhaupt gebraucht wird; s. über dieses Wort Iken, dissert. philol. I, 177 ff.

schieden, daß der Priester lediglich an die Auslegung und Anwendung des gegebenen Gesetzes gebunden ist, nicht im Geiste weitere Kunde über den göttlichen Rath empfängt, wovon nur das Urim und Thummim des Hohenpriesters eine Ausnahme bilden würde, wenn, wie Einige angenommen haben, ihm hierbei die göttliche Entscheidung durch innere Eingebung zu Theil geworden wäre. Man beachte, wie Jer. 18, 18. den Priestern Gesetz, den Weisen Rath, den Propheten Wort, aber Ezech. 7, 26. den Priestern Gesetz, den Aeltesten Rath, den Propheten Gesicht zugeschrieben wird. — Die beiden Seiten des priesterlichen Berufs sind zusammengefaßt 5 Mos. 33, 10.; vgl. das unter dem Art. „Hoherpriester“ (Bd. VI. S. 202) Bemerkte.

Wer nun ist würdig, vor Jehovah für sein Volk zu treten, da doch bei jedem Menschen der Widerspruch seines natürlichen Wesens mit der göttlichen Heiligkeit wiederkehrt? (vgl. Jer. 30, 21.). Ein natürlichen Verhältnissen entsprungenes Priesterthum war freilich schon vor Moses vorhanden. In der Zeit der Patriarchen erscheint der Hausvater auch als der priesterliche Vertreter seiner Familie (vergl. Hiob 1, 5.), ferner der Fürst zugleich als Priester seines Stammes, wie in Melchisedek Königthum und Priesterthum geeinigt sind und gleicherweise Jethro nicht blaß als geistliches, sondern auch als bürgerliches Oberhaupt Midians (רַבָּא דְמִדְיָן Onk. zu 2 Mos. 2, 16. 3, 1.), als Imam und Scheikh zu denken seyn wird. Auch die 2 Mos. 19, 22. erwähnten Priester werden es vermöge solcher natürlichen höheren Stellung gewesen seyn, sey es, daß die Erstgeborenen (s. über diese Ansicht Bd. VIII. S. 349) oder die Aeltesten als אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (2 Mos. 24, 11.) zu solcher Ehre berufen waren. Sind es doch noch später (4 Mos. 16, 2.) die Fürsten der Gemeinde als die Repräsentanten (קְרִיאִים) derselben, besonders die aus dem Stamm des Erstgeborenen Ruben, welche die Ehre des Priesterthums sich nicht entwinden lassen wollen. Doch alle derartigen dem Rechte der Natur entsprungenen Ansprüche werden beseitigt. Wie Israel heiliges Volk ist eben nur vermöge göttlicher Wahl, wie alle Bundesordnungen, namentlich die des Cultus (vgl. das Bd. IV. S. 385 und Bd. X. S. 619 Bemerkte), beruhen auf göttlicher Stiftung, so kann die Verleihung des Priesterthums eben nur göttlicher Gnadenakt seyn; zu Gott nahen in Vertretung des Volkes dürfen nur solche, die er selbst berufen, herzugeführt und sich geheiligt hat (4 Mos. 16, 7. vergl. Hebr. 5, 4.). Allerdings „aus der Mitte der Söhne Israels“, denn der Vertreter des Volks muß in natürlichem Zusammenhang mit demselben stehen, aber mitten heraus nach göttlichem Belieben werden Aaron und seine Söhne zum Priesterthum erwählt (2 Mos. 28, 1. vgl. 1 Sam. 2, 28.); sie empfangen dasselbe geschenkweise (4 Mos. 18, 7.). Und dieser göttliche Erwählungsakt erfolgt früher als jener Vorgang 2 Mos. 32, 16 ff., durch welchen der Stamm Levi der in ihn gelegten priesterlichen Ehre sich würdig erweist und einen gewissen Antheil an der mittlerischen Vertretung des Volkes erringt, bei der jedoch die Prärogative des priesterlichen Geschlechtes unangetastet bleibt, weshalb die mittleren Bücher des Pentateuchs die Priester als „Söhne Aaron's“ zu bezeichnen pflegen (s. das hierüber in dem Art. Leviten Bd. VIII. S. 347 Ausgeführte). Die Erwählung des Hauses Aaron's wird in Folge der Empörung Korah's und seiner Genossen, die eine priesterliche Vertretung des Volkes auf breitester Grundlage in Anspruch nehmen, auf's Neue bestätigt (4 Mos. 16.) und hiebei (Kap. 17.) durch das Zeichen des sprossenden Mandelstabs beglaubigt, das darauf deutet, daß das Priesterthum nicht auf irgend welchem natürlichen Vorzug beruht — denn der Stab Aaron's hat vor den übrigen ursprünglich nichts voraus — sondern nur von der dieses Amt mit Lebenskräften erfüllenden göttlichen Gnade abhängt. Von nun an aber bindet sich die göttliche Berufung zum Priesterthum an die natürliche Fortpflanzung in Aaron's Familie, und zwar vererbt es sich, da Nadab und Abihu, welche wegen Entweihung des Rauchopfers gestorben waren, keine Söhne hinterlassen hatten, in der Nachkommenschaft der beiden anderen Söhne Aaron's, Eleasar und Itthamar. Während der Prophet, der Knecht (עֶבֶד) Jehovah's sein Amt führt vermöge der freien, an keinen Stamm sich bindenden göttlichen Berufung

und vermöge der persönlichen Ausrüstung durch den göttlichen Geist, hat der Priester, der Diener (מְשָׁרֵת) Jehovah's, wenn auch in seinem Amte göttliche Lebenskräfte walten, doch persönlich vor Allem durch seinen Stammbaum sich zu legitimiren. Mangel an Nachweisung der aaronitischen Abstammung schließt vom Priesterthum aus, wovon ein Beispiel Esr. 2, 62. Nehem. 7, 64. berichtet wird (vgl. Jos. c. Ap. I, 7.). Um aber zur wirklichen Führung des priesterlichen Amtes fähig zu seyn, hat der Aaronide noch gewissen Forderungen in Bezug auf leibliche Beschaffenheit und Lebensordnung zu genügen. Die Bestimmungen über die leibliche Beschaffenheit der Priester sind in 3 Mos. 21, 16—24. enthalten. Da die ganze Erscheinung des Priesters den Eindruck der Reinheit und Vollkommenheit erwecken soll, so machen alle bedeutenderen Leibesgebrechen zum priesterlichen Dienste untauglich, nach Mischna Bechoroth 7, 1. dieselben, welche die Erstgeburt vom Vieh untauglich zum Opfer machten; und wirklich stimmt die Aufzählung der Thiergebrechen in 3 Mos. 22, 22 f. fast durchaus mit 21, 18 ff. überein. Ausgeschlossen sind nach der letzteren Stelle der Blinde, der Lahme, der חָרֻם (nach den meisten alten Auktoritäten der Stumpfnäsige, nach Knobel u. A. Jeder, der eine Verstümmelung besonders im Gesicht erfahren hat), der שָׂרוּעַ (der, dessen Glieder irgendwie über das Normale hinausgehen, nach Vulg. specieller vel grandi, vel torto naso), ferner wer an einem Arm- oder Beinbruch leidet, der Buckelige, Abgemagerte, wer einen Fleck im Auge, wer die Krätze oder eine Flechte oder zerdrückte Hoden hat. Mischna Bechoroth Kap. 7. fügt diesen Gebrechen noch eine erkleckliche Anzahl anderer hinzu. Hiernach mußte natürlich der Berufung zum Priesterdienst eine Körpervisitation vorangehen. In der Zeit des herodianischen Tempels wurde dieselbe im Priestervorhof, in der לשכת הגזית, wo das Synedrium seine Sitzungen hielt, vorgenommen; s. Mischna Middoth Kap. 5. am Ende, wo es heißt: „ein Priester, an dem etwas Profanirendes (פיסול) gefunden wurde, zog schwarze Kleider an und verhüllte sich schwarz und ging seines Weges; derjenige aber, an dem nichts Profanirendes gefunden wurde, zog weiße Kleider an und verhüllte sich weiß (eine Stelle, die Surenhus zur Erläuterung von Offenb. 3, 5. benützt) ging hinein und diente mit seinen Brüdern, den Priestern." Natürlich machte auch ein später eingetretenes Gebrechen zum Dienste untüchtig, wovon Jos. Ant. XIV, 13. 10. ein Beispiel gibt. Uebrigens durften alle solche Gebrechlichen nach 3 Mos. 21, 22. von den den Priestern zu ihrem Unterhalt zugewiesenen heiligen Gaben sowohl des ersten als des zweiten Ranges genießen. Nach Jos. b. jud. V, 5. 7. befanden sich geborene Priester, welche διὰ πήρωσιν keinen Dienst versehen durften, doch innerhalb des Geländers, das den Priestervorhof von dem Vorhofe des Volkes schied; sie erhielten die ihnen vermöge ihrer Abstammung gebührenden Portionen, wurden auch zu Nebendiensten verwendet, trugen aber nur die gewöhnliche Kleidung. Kaum bemerkt zu werden braucht, daß nicht alle Aaroniden, auch wenn sie die gesetzliche Qualifikation hatten, darum auch wirklich funktionirende Priester waren; so war Benaja, Militärbefehlshaber unter David und Salomo (2 Sam. 8, 18. 20, 23. 1 Kön. 2, 23.), nach 1 Chron. 27, 5. ein Priestersohn. — Welches Alter für den Eintritt in den priesterlichen Dienst erforderlich sey, darüber ist im Gesetze nichts vorgeschrieben. Vermuthlich sollte das über das Alter der Leviten Festgesetzte auch den Priestern gelten. Nach der jüdischen Tradition hätte die Mannbarkeit oder näher das 20ste Jahr als der Termin gegolten, vor dem Keiner als Priester fungiren durfte. (S. die Stellen bei Ugolino, sacerdot. hebr. im Thes. vol. XIII. S. 927). — Was die Lebensordnung der Priester betrifft, so bestimmt in Bezug auf die häuslichen Verhältnisse derselben das Gesetz 3 Mos. 21, 1—9. Folgendes. Der gewöhnliche Priester soll sich bei keiner Leiche verunreinigen, durch Besorgung der Bestattung und Betheiligung bei den Trauergebräuchen, mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten, nämlich des Vaters, der Mutter, des Sohnes, der Tochter, des Bruders und der Schwester, wenn diese noch Jungfrau ist. (Dieselben sechs Fälle nennt Ezech. 44, 25.: vergl. auch Philo de monarch. §. 12.). Dagegen soll er nach der gewöhnlichen, allerdings

nicht ganz gesicherten Deutung des V. 4. als Ehemann (בַּעַל) sich nicht verunreinigen unter seinem Volk, also nicht beim Tode seiner Gattin, seiner Schwiegermutter und seiner Schwiegertochter. Gegen diese Auffassung ist übrigens mit Recht Ezech. 24, 16 ff. geltend gemacht worden, wornach, als Ezechiel beim Tode seiner Gattin nicht trauert, dieß als etwas Ungewöhnliches betrachtet wird. In den freigegebenen Trauerfällen hat der Priester alle Entstellungen des Leibes zu vermeiden; er soll keine Glatze scheeren, (was freilich nach 5 Mos. 14, 1. den Israeliten überhaupt verboten war), nicht den Rand des Bartes abscheeren, nicht am Leibe Einschnitte machen (welches beides freilich nach 3 Mos. 19, 27 f. ebenfalls allgemein verboten war). Dagegen müssen den gemeinen Priestern die sonstigen, dem Hohenpriester nach V. 10. untersagten Trauerbräuche, das Entblößen des Hauptes (durch Ablegung des Kopfbundes vgl. Ezech. 24, 17.; anders Knobel, der פרע vom Lösen, Fliegenlassen der Haare versteht) und das Zerreißen der Kleider gestattet gewesen seyn, wenn gleich 10, 6. den Söhnen Aaron's auch diese beiden Trauerbräuche verwehrt werden. — In Bezug auf die Verheirathung bestimmt das Gesetz 3 Mos. 21, 7 ff., daß der Priester keine Hure, keine Geschwächte, keine Geschiedene ehelichen dürfe, also nur entweder eine Jungfrau oder eine Wittwe, was bei Ezech. 44, 22. dahin beschränkt wird: „Jungfrauen vom Saamen des Hauses Israel oder eines Priesters nachgelassene Wittwe“. Die letztere Beschränkung hat nur prophetischen Karakter (s. Wagenseil, Sota p. 557 sq.); dagegen ist die erstere ohne Zweifel ganz im Sinne des Gesetzes, und es wird hier nach Esr. 10, 18 ff. Nehem. 13, 28 ff. verfahren. Auch Josephus (c. Ap. 1, 7.) sagt, wer dem Priesterstand angehöre, dürfe Kinder zeugen nur ἐξ ὁμοεθνοῦς γυναικός; den Bestimmungen des Gesetzes fügt er Ant. III, 12. 2. noch bei, daß der Priester auch keine Sklavin heirathen durfte, keine, die in Kriegsgefangenschaft gerathen war (da eine solche — c. Ap. I. 7. — mit Fremden Umgang gehabt haben konnte), endlich keine, die ein niedriges Gewerbe getrieben hatte. Auf's Genaueste wurden nach c. Ap. 1, 7. die genealogischen Verhältnisse geprüft. Nach Mischna Kidduschin IV. 4. mußte ein Priester, der eine Priesterstochter heirathete, wenn seine Söhne zum Priesterthum befähigt seyn sollten, nach vier Müttern von beiden Seiten sich erkundigen, ob nämlich nicht eine Mamsereth oder die nicht in die Gemeinde kommen durfte, darunter sey; heirathete er aber eine Levitin oder eine gewöhnliche Israelitin, so setzte man noch einen Grad hinzu. — Wie streng das Gesetz im Hause eines Priesters auf Zucht und Ordnung gehalten wissen wollte, erhellt aus 3 Mos. 21, 9., wornach die Tochter eines Priesters, die sich der Hurerei ergeben hatte, verbrannt werden sollte (ohne Zweifel nach vorangegangener Steinigung). — Die diätetischen Vorschriften, welche das Gesetz den Priestern gibt, beschränken sich darauf, daß dieselben, um sich die volle Klarheit des Geistes für ihre Funktionen zu bewahren, zur Zeit ihrer Dienstleistung im Heiligthum den Genuß des Weins und sonstigen berauschenden Getränkes zu meiden haben (3 Mos. 10, 9 f.), ferner auf die besondere Einschärfung des allgemeinen Verbots, sich nicht durch Genuß von Gefallenem oder Zerrissenem zu verunreinigen (22, 8.). Wenn ein Priester sich unwillkürlich und in unvermeidlicher Weise levitisch verunreinigt hatte, durfte er nicht vom Geheiligten essen, bis er wieder gesetzlich gereinigt war. Jeder Verstoß hiegegen war mit dem Tode bedroht (22, 2 ff.). — Was aller dieser δικαιώματα σαρκὸς tiefere Bedeutung sey und worauf ihre Pädagogie abziele, das ist 5 Mos. 33, 9. 10. angedeutet: „Wer da spricht von seinem Vater und seiner Mutter: ich sehe ihn nicht, und seine Brüder nicht kennt, und von seinen Söhnen nichts weiß, denn sie halten dein Wort und deinen Bund bewahren sie: die werden Jakob deine Rechte lehren und dein Gesetz Israel, legen Weihrauch vor deine Nase und Vollopfer auf deinen Altar.“ Die eigentliche subjektive Befähigung zum Priesterthum liegt hiernach in der ungetheilten Hingabe an Gott, die, wo es sich um seine Ehre handelt, auch die höchsten irdischen Interessen aufzuopfern bereit ist. Unverbrüchlicher Gehorsam wird vom Priester gefordert: „durch die mir Nahen will ich geheiligt und vor dem ganzen Volke geehrt werden“ (3 Mos. 10, 3. vgl. Mal. 2, 5 ff. —

Aus der späteren Ordnung sind noch besonders zwei Punkte hervorzuheben: 1) Frühere Betheiligung bei abgöttischem oder schismatischem Cultus schloß vom priesterlichen Dienste aus (vgl. Selden, de success. in pontif. p. 223 sqq.). In diesem Sinne verfuhr Josia nach 2 Kön. 23, 8 f., indem er den früheren Hohenpriestern, welche er nach Jerusalem versetzt hatte, das Opfern auf dem Altar Jehovah's in Jerusalem verbot, wogegen ihnen gestattet wurde, ihren Lebensunterhalt von den Einkünften des Heiligthums zu beziehen. (Sie wurden also gleich den mit einem körperlichen Defekt Behafteten behandelt; anders faßt die Schlußworte des V. 9. Thenius z. d. St.) Dasselbe Verfahren wurde nach Mischna Menachoth XIII, 10. auf diejenigen angewendet, die als Priester an dem separatistischen Tempel des Onias gedient hatten. 2) Wer einen Todtschlag begangen hatte, war von da an, auch wenn es aus Versehen geschehen war, unfähig zur Ertheilung des priesterlichen Segens (s. Talm. bab. Berachoth f. 32. b., wo Jes. 1, 15. hiefür geltend gemacht wird; das Nähere s. bei Selden a. anges. O. S. 226 f.).

Der Eintritt in den Priesterdienst wird vermittelt durch die Priesterweihe, wofür der Ausdruck קִדֵּשׁ im Unterschied von dem die Levitenweihe bezeichnenden טִהַר gebraucht wird. Sie ist angeordnet 2 Mos. 29, 1—37. 40, 12—15. und wird vollzogen nach 3 Mos. 8, 1—36. an Aaron und seinen Söhnen. Sie besteht aus zwei Reihen von Akten: 1) Waschung, Einkleidung und Salbung, welche 3 Akte die eigentliche Weihe der Person für das priesterliche Amt bilden; 2) ein dreifaches Opfer, durch welches der Geweihte in die priesterlichen Funktionen und die Priestervorrechte eingesetzt wurde. Die Handlung begann also damit, daß die Einzuweihenden zur Thüre der Stiftshütte geführt und gewaschen wurden, wahrscheinlich am ganzen Leibe, nicht bloß an Händen und Füßen; das Abthun der leiblichen Unreinigkeit ist Symbol der geistigen Reinigung, ohne welche Niemand, am wenigsten wer das Amt der Versöhnung führt, Gott nahen soll. Auf diese negative Zubereitung folgte die Uebertragung des Amtskarakters in der Einkleidung und die Amtsweihe in der Salbung. Jene bestand bei dem gewöhnlichen Priester in dem Anlegen von vier aus glänzend weißen Linnen bereiteten Kleidungsstücken, Hüftkleid, Leibrock, Mütze und Gürtel (2 Mos. 28, 40—42.). Nach 1 Sam. 22, 18. trugen auch die gemeinen Priester ein Ephod, aber aus geringerem Stoffe (בַּד). Das Nähere über diesen Punkt s. in dem Art. „heilige Kleider" Bd. VII. S. 714 ff.; ebendas. S. 718 darüber, daß die Priester ihren Dienst barfuß zu verrichten hatten. — Der priesterlichen Salbung, dem Symbol der Mittheilung des im priesterlichen Amte waltenden göttlichen Geistes, ging nach 3 Mos. 8, 10 f. die Salbung des Heiligthums und seiner Geräthe voran. Was aber die priesterliche Salbung selbst betrifft, so redet allerdings 2 Mos. 29, 7. 3 Mos. 8, 12. nur von einer Salbung Aaron's; allein 2 Mos. 28, 41. 30, 30. 40, 15. 3 Mos. 7, 35 f. 10, 7. weisen bestimmt auch auf eine Salbung der Söhne Aaron's hin. Nach der Tradition erfolgte die letztere nicht durch Begießung des Hauptes, sondern nur durch Bestreichung der Stirne. Nach 2 Mos. 40, 15. soll diese Salbung den Söhnen Aaron's dienen „zum ewigen Priesterthum auf ihre Geschlechter hin", was gewöhnlich so verstanden wird, daß diese Salbung bei den gewöhnlichen Priestern später nicht mehr zu wiederholen war. — Die hierauf folgende Opferhandlung, die natürlich noch nicht von den zu Weihenden, sondern von Moses vorgenommen wurde, befaßte ein Sünd-, ein Brand- und ein Heilsopfer. Durch das erste, einen Stier, werden der Priester und der Altar (3 Mos. 8, 15.) entsündigt, durch das zweite, einen Widder, wird die Hingabe des entsündigten, in die Gemeinschaft des Altars versetzten Priesters an Gott vollzogen, worauf dann durch das dritte, abermals einen Widder, die eigentliche Einsetzung in die priesterlichen Funktionen und Rechte erfolgt. Die zwei ersten Opfer bedürfen nach dem, was in dem Art. „Opfercultus des A. T." ausgeführt worden ist, keiner weiteren Erläuterung; dagegen ist hier das dritte Opfer noch näher in's Auge zu fassen. Diesem ist nämlich für's Erste eigenthümlich, daß, ehe das Blut, wie bei den gewöhnlichen Heils-

opfern, rings an den Altar gesprengt wurde, Moses mit demselben das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe Aaron's und seiner Söhne bestrich, das Ohr, weil der Priester allezeit auf Gottes heilige Stimme hören, die Hand, weil er die priesterlichen Handlungen richtig vollziehen, den Fuß, weil er richtig und heilig wandeln soll. Weiter ist eigenthümlich, daß Moses die Fettstücke, die rechte Keule des Widders und dazu von dem dreierlei zum Heilsopfer gehörigen Backwerk nimmt, dieses alles zusammen in die Hände Aaron's und seiner Söhne legt und es vor Jehovah webt, worauf Alles verbrannt wird. Dieser Akt bedeutet erstens die Uebertragung der dem Priester zukommenden Funktion, die Fettstücke auf dem Altar Gott darzubringen, zweitens die Belehnung der Priester mit der Gabe, die sie künftig für ihren Dienst empfangen, jetzt aber, da sie noch nicht ausgeweiht sind und darum noch nicht selbst als Priester fungiren, Jehovah übergeben sollen. Von diesem Akte heißt das Opfer מִלֻּאִים (3 Mos. 7, 37. 8, 22. 28.), Füllung nämlich der Hand; daher die Redensart מִלֵּא אֶת־יַד פּ (2 Mos. 28, 41. 29, 9. 29. 33. 3 Mos. 8, 33. 16, 32. 4 Mos. 3, 3. vgl. Richt. 17, 5.), die nicht ein Beschenken des Priesters von Seiten Jehovah's bedeuten will, sondern die Ertheilung, gleichsam Einhändigung einer Amtsbefugniß, die Bevollmächtigung (vgl. Jes. 22, 21.). Dagegen, wenn einer seine Hand dem Jehovah füllt (1 Chr. 29, 5. 2 Chr. 29, 31. vgl. 2 Mos. 32, 29.) heißt dieß: sich mit etwas versehen, was man Jehovah darbringt. Das Bruststück, welches bei den gewöhnlichen Heilsopfern Jehovah durch Webung übergeben, dann aber von diesem dem Priester abgetreten wird, fällt im vorliegenden Falle dem in priesterlicher Eigenschaft fungirenden Moses zu. Nachdem endlich Moses noch mit einer Mischung von Salböl und Opferblut die Priester und ihre Kleider besprengt hatte (3 Mos. 8, 30.; dagegen läßt 2 Mos. 29, 21. diesen Akt sogleich nach der Besprengung des Altars eintreten), wurde das übrige Fleisch sammt den übrigen Broden und Kuchen zu einer Mahlzeit an heiliger Stätte bereitet und verzehrt, doch so, daß an dieser Mahlzeit Niemand außer den Priestern Theil nehmen durfte (2 Mos. 29, 33). Die Reste der Mahlzeit waren, um Profanirung zu verhüten, zu verbrennen. Die Dauer der Weihe ist 2 Mos. 29, 35 ff. und 3 Mos. 8, 33 ff. auf sieben Tage angesetzt. In dieser ganzen Zeit sollten die Einzuweihenden Tag und Nacht am Eingang der Stiftshütte, also im Vorhof verweilen. An jedem der sechs folgenden Tage sollte nicht nur eine Wiederholung des Sündopfers (2 Mos. 29, 36.), sondern ohne Zweifel auch der zwei anderen Opfer stattfinden; denn die 2 Mos. 29, 35. 3 Mos. 8, 33. vorgeschriebene tägliche Füllung der Hände geschah ja eben durch das Füllopfer, das selbst wieder das Brandopfer zur Voraussetzung hat. Ob auch, wie die Rabbinen annehmen, die Salbung täglich erfolgte, muß dahingestellt bleiben, indem höchstens die Analogie der nach 2 Mos. 29, 36 f. sieben Tage hindurch stattfindenden Salbung des Brandopferaltars hiefür sprechen könnte. Am Tage nach der siebentägigen Weihezeit beginnen sodann die Priester ihre Funktionen mit Darbringung eines Kalbes zum Sünd- und eines Widders zum Brandopfer für sich, worauf Sünd- und Heilsopfer für das Volk folgen (3 Mos. 9, 1 ff.). Ebenfalls an diesem achten Tage wurde auch wahrscheinlich zuerst das beständige Pfannenopfer dargebracht, wovon 3 Mos. 6, 13 ff. handelt. Gegen die Beziehung der Worte בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ auf die Weihezeit selbst (wornach hier nur von einer an jenen sieben Tagen darzubringenden Mincha die Rede wäre) spricht schon der Umstand, daß dieses Speisopfer von Aaron und seinen Söhnen selbst dargebracht werden soll, diese demnach bereits ausgeweiht seyn mußten. (S. über diesen streitigen Punkt besonders Thalhofer, die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, S. 140 ff.). Dieses Speisopfer wird ausdrücklich als ein von Aaron und seinen Söhnen darzubringendes bezeichnet. Nach der Tradition mußte der Hohepriester diese Mincha von seinem Amtsantritt an jeden Tag darbringen, dagegen hatten die gemeinen Priester sie nur einmal beim Antritt ihres Dienstes zu opfern, und zwar wäre nach der Tradition dieses Speisopfer das einzige Stück der bisher geschilderten Ceremonien gewesen, welches für die Zukunft auch bei der Einführung der ge-

meinen Priester in ihr Amt beibehalten wurde, wogegen die ganze Reihe der Weihakte später nur noch bei der Inauguration des Hohenpriesters vollzogen worden sey.

Die dienstlichen Verrichtungen der Priester werden im Unterschied von denen der Leviten 4 Mos. 8, 3. kurz durch „Nahen zu den Geräthen des Heiligen und zu dem Altare" bezeichnet. Sie betrafen im Heiligen das Anzünden des Räucherwerks auf dem goldenen Altar jeden Morgen und Abend, das Reinigen und Besorgen der Lampen und das Anzünden derselben gegen Abend, die Auflegung der Schaubrode am Sabbath; im Vorhof die Unterhaltung des beständigen Feuers auf dem Brandopferaltar, die Reinigung des Altars von der Asche, die Darbringung des Morgen- und Abendopfers (3 Mos. 6, 1 ff.), das Sprechen des Segens über das Volk nach vollbrachtem täglichen Opfer (4 Mos. 6, 23—27.), das Weben der Opferstücke, die Blutsprengung, das Auflegen und Anzünden aller Opfertheile auf dem Altar. Ferner lag noch 4 Mos. 10, 8—10. 31, 6. den Priestern ob das Blasen der silbernen Posaunen an Festen und bei Opferfeierlichkeiten, so wie bei Kriegszügen (vgl. 2 Chron. 13, 12.). Da nämlich die Bedeutung des Posaunenhalls die war, das Volk, dessen Gebetsruf er gleichsam aufwärts trug (vgl. 2 Chron. 13, 14.), bei Gott in Erinnerung zu bringen (4 Mos. a. a. O.), so bildete das Blasen der Posaunen ein Stück der priesterlichen Intercession. (Wie seit David die priesterlichen Posaunen mit der levitischen Psalmodie in Verbindung gesetzt wurden, indem jene an gewissen besonders markirten Stellen einzufallen hatten, darüber vgl. Sommer's bibl. Abhandlungen I, 69 f.). — Nach 5 Mos. 20, 2 ff. hatte vor Beginn des Kampfes ein Priester eine Ermunterungsrede an das Volk zu halten; aber von einem besonders hierzu gesalbten Priester (כהן משוח מלחמה), dessen Würde mit Rücksicht auf 4 Mos. 31, 6. als die der hohepriesterlichen nächste bestimmt wurde, weiß erst Mischna Sota VIII, 1. (Weiteres s. bei Wagenseil z. d. St.)

Was endlich den Lebensunterhalt der Priester betrifft, so wird derselbe nicht, wie bei der ägyptischen Priesterkaste (vgl. 1 Mos. 47, 22. 26.), auf einen unantastbaren Grundbesitz gegründet. „Du sollst", wird zu Aaron 4 Mos. 18, 20. gesprochen, „in ihrem Lande nichts besitzen und keinen Theil haben unter ihnen; ich bin dein Theil und dein Erbgut unter den Söhnen Israels" (vrgl. Ezech. 44, 28.). Später, unter Josua, wurden den Priestern von den Levitenstädten 13 mit ihren Bezirken durch das Loos zu Wohnsitzen angewiesen, sämmtlich in Juda, Simeon und Benjamin, also in der Nähe des späteren Heiligthums gelegen, nämlich aus den beiden ersten Stämmen Hebron (zugleich Freistadt), Libna, Jatthir, Esthemoa, Holon, Debir, Ain, Jutta, Bethsemes, aus Benjamin Gibeon, Geba, Anathoth, Almon (Jos. 21, 4. 10 ff., verglichen mit der übrigens von Corruptionen nicht freien Aufzählung in 1 Chron. 6, 39 ff.). Um nun aber doch den Priestern ihren Unterhalt zu verschaffen, bestimmt das Gesetz (die Hauptstelle ist 4 Mos. 18, 8 ff.), daß Alles, was Jehovah als Gabe geheiligt wird, den Priestern als Salbungsantheil (מָשְׁחָה oder מִשְׁחָה, s. über diesen Ausdruck Knobel zu 3 Mos. 7, 35 f.) gehören solle. Diese Priestereinkünfte ordnen sich nach folgenden Arten: a) von dem Zehnten, welchen die Leviten an Feld- und Baumfrüchten erhielten, hatten sie den Priestern wieder den Zehnten abzugeben (4 Mos. 18, 25 ff.), worin einerseits die höhere Stellung der Priester über den Leviten ausgesprochen ist, andererseits aber auch ein wesentlicher Theil des Unterhalts der Priester von der Gewissenhaftigkeit der Leviten abhängig gemacht wurde. (Im Uebrigen s. den Art. „Zehnte".) b) Weiter gehörten den Priestern alle Erstlingsgaben, nämlich α) die männlichen Erstgeburten, von denen die der Menschen mit fünf Seckeln, die von unreinem Vieh nach der Schätzung des Priesters mit Zulegung des fünften Theils des Werthes gelöst (3 Mos. 27, 36 f. 4 Mos. 18, 16.), die vom reinen Vieh aber, wenn sie fehllos waren, geopfert wurden, wobei dem Priester noch 4 Mos. 18, 18. das nach Anzündung des Fettes übrige Fleisch zufiel. Wenn dagegen nach 5 Mos. 12, 17 f. 15, 19 ff. das Fleisch der Erstlingsopfer von den Darbringern zu einer Opfermahlzeit

verwendet werden soll, so werden hiernach diese Opfer wie die Heilsopfer zu behandeln gewesen seyn, von denen den Priestern nur bestimmte Theile zufielen. Nur ist diese Beschränkung nicht schon in 4 Mos. 18, 18. enthalten; s. was gegen Hengstenberg, Beitr. III, 406, von Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 42 f. bemerkt wird. Die deuteronomische Vorschrift ist eine Modifikation der früheren, wie andere deuteronomische Vorschriften darauf berechnet, die Wallfahrten des Volks zum Heiligthum zu befördern. Den Priestern gehörten ferner β) die Erstlinge von allem Bodenertrag des Landes, nämlich neben der Erstlingsgarbe und den Pfingstbroden (3 Mos. 23, 10. 17.), die Hebe von Oel, Wein und Getreide (4 Mos. 18, 12 f.), von den Rabbinen die große Hebe genannt, nach 5 Mos. 18, 4. auch von der Schafschur, nach 4 Mos. 15, 18—21. auch vom Teige, vgl. Neh. 10, 36 ff. (Im Uebrigen vgl. den Art. „Erstlinge".) Hierzu kamen c) die dem Heiligthum von den heiligen Weihungen, den Gelübden und dem Bann zufallenden Einnahmen (3 Mos. 27. 4 Mos. 18, 14.), von den Brandopfern die Felle 3 Mos. 7, 8. (was wohl auch bei den Schuld- und den Sündopfern niederen Grades der Fall war; bei den Heilsopfern gehörten sie den Darbringern), ferner das Fleisch der zu den Pfingstbroden als Heilsopfer dargebrachten Lämmer (3 Mos. 23, 19 f.), endlich die Brust und die rechte Keule von sonstigen Heilsopfern (3 Mos. 7, 34. — S. den Art. „Opfercultus des A. T." Bd. X. S. 639 ff.). Eine Schwierigkeit scheint 5 Mos. 18, 3. zu bereiten, da nach dieser Stelle den Priestern מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח, es sey Rind oder Schaf, als Gebühr gegeben werden sollen der Arm, die Kinnbacken und der Magen. Manche (vergl. Riehm am angef. O. S. 41 f.) sehen in der Stelle eine Abänderung der in den früheren Gesetzen bestimmten Opferdeputate. Die Stelle macht aber, indem V. 1. u. 2. augenscheinlich auf 4 Mos. 18, 20. zurückweist, entschieden den Eindruck eines Zusatzes zu den früheren Bestimmungen. Neben dem, was den Priestern von Jehovah, sofern er ihre נַחֲלָה seyn will, verliehen ist, soll ihnen auch noch „von Seiten des Volks" eine Ehrengabe zu Theil werden. Hiernach hätte die Beziehung der Stelle auf die Heilsopfer keine Schwierigkeit, und man könnte in 1 Sam. 2, 13 f. eine Bestätigung dieser Beziehung finden (s. Schultz, das Deuteronomium erklärt S. 59). Indessen hat die jüdische Tradition, so weit sie sich zurückverfolgen läßt (Jos. Ant. IV, 4. 4.; Philo de sacerd. hon. §. 3.; Mischna Cholin. X, 1.; vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch II, 296 ff.), hier die Anordnung einer von gewöhnlichen Schlachtungen*) zu entrichtenden Abgabe gefunden, und es ist diese Vorschrift mit Ranke (S. 295) am einfachsten daraus zu erklären, daß den Priestern für den Ausfall des Einkommens, den sie durch die in 5 Mos. 12. enthaltene Abänderung des Gesetzes 3 Mos. 17, 1—9. erlitten, eine Entschädigung gegeben werden sollte. Wenn Riehm gegen diese Auffassung der Stelle die Unausführbarkeit einer solchen Vorschrift geltend macht, so ist dagegen zu bemerken, daß von einer Verpflichtung, die bezeichneten Theile des Schlachtviehes an's Heiligthum zu bringen oder zu senden, entfernt nicht die Rede ist, wie denn auch die jüdische Tradition die Abgabe zu den קדשי הגבול und unter diesen zu denjenigen gerechnet hat, die irgend welchem Priester nach Belieben gereicht werden konnten **). Die Abgabe konnte in eine Priesterstadt gesendet oder sonst einem in der Nähe weilenden Priester verabreicht werden; daß, wo die Gelegenheit hierzu fehlte, die Ausführung der Vor-

---

*) Philo: ἀπὸ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων; oder, wie die Mischna es ausdrückt, diese Abgabe ist von חוּלִּין, Profanem, zu geben, unter welchen Gesichtspunkt a. a. O. XI, 1. auch die 5 Mos. 18, 4. erwähnten Erstlinge der Schafschur gestellt werden.

**) Man unterschied nämlich unter den 24 Priestergaben (מתנות כהנה), die man zählte, 10 במקדש, 4 בירושלים, 10 בגבולין. Von den letztgenannten, den קדשי הגבול, konnten fünf je nach Belieben jedem Priester, fünf dagegen nur den gerade im Dienst befindlichen Priestern gereicht werden. S. das Verzeichniß aus Gemara Chollin f. 133 b. und Gem. Hieros. Challa 60 b. bei Reland, antiq. sacrae ed. Vogel p. 112 sqq. vergl. mit Ugol. sacerd. hebr. im Thes. vol. XIII. p. 1070 sq.

schrift unterblieb, wird ebenso angenommen werden dürfen, als z. B. das Gebot der Einladung der Leviten zu der Zehentmahlzeit selbstverständlich auf der Voraussetzung beruht, daß wirklich Leviten in der Nähe sich befanden. Die Frage, warum vom Schlachtvieh gerade die genannten drei Stücke abgegeben werden sollen, ist verschieden beantwortet worden; die einfachste Deutung ist die von Fagius, daß dieselben die drei Haupttheile des Thiers, von denen sie Stücke bildeten, Kopf, Rumpf und Füße vertreten sollen. d) Endlich gehörte den Priestern, was von den Speisopfern und den Privatsünd- und Schuldopfern nicht auf dem Altare verbrannt wurde (3 Mos. 6, 9—11. 22. 7, 6. 4 Mos. 18, 9 f.), sowie auch die abgenommenen Schaubrode ihnen zufielen (3 Mos. 24, 9.). Hinsichtlich des unter d. Genannten wird bestimmt, daß es als Hochheiliges (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים), das in nähere Berührung mit Gott gekommen war (vergl. Knobel zu 3 Mos. 21, 22.) nur von den Männern priesterlichen Geschlechts, und zwar nur an heiliger Stätte, d. h. im Vorhof des Heiligthums verzehrt werden durfte. Was aber die übrigen heiligen Gaben betrifft, so erstreckt sich das Recht, davon zu genießen, auf die ganze priesterliche Familie im weiteren Sinne des Wortes. Daher verordnet 3 Mos. 22, 10—16., daß von dem Genusse ausgeschlossen seyn solle der Beisaße und der Lohnarbeiter des Priesters, da diese nicht zur Familie gehören, dagegen dazu berechtigt seyen die Sklaven, sowohl die erkauften als die im Hause geborenen. Eine Priesterstochter, die einen Nichtpriester geheirathet hat, wird als aus dem Familienverbande ausgetreten betrachtet; wird sie Wittwe oder geschieden, so kehrt sie, wenn sie keine Kinder hat, in die väterliche Familie und an den Tisch derselben zurück, wagegen diejenige, die Kinder von einem Nichtpriester hat, ausgeschlossen bleibt. Natürlich ist unter den an sich zum Genusse Berechtigten ausgeschlossen, wer gerade in unreinem Zustande sich befindet; bei Strafe der Ausrottung wird einem Solchen die Enthaltung vom Heiligen geboten (3 Mos. 22, 1—9. Das Weitere hierüber s. unter dem Art. „Reinigungen“). Wenn ein Nichtberechtigter aus Versehen vom Heiligen genoß, so hatte er dem Priester unter Hinzufügung eines Fünftheils des Werthes die Gabe zu erstatten (22, 14.). Bei bedeutenderer Entziehung trat nach 5, 15. zugleich ein Schuldopfer ein. Das 1 Sam. 21, 4 ff. Erzählte ist etwas rein Exceptionelles. — Durch diese Bestimmungen war für den Unterhalt der Priester ausreichend, aber keineswegs reichlich gesorgt; gegen die Ausstattung der Priesterkaste bei manchen anderen alten Völkern steht die der levitischen Priester weit zurück. Besonders ist zu beachten, daß der Unterhalt der Priester durchaus von dem blühenden Bestande des Jehovahcultus abhing, was geeignet war, den Eifer der Priester für denselben wach zu erhalten. Was freilich der tiefere Gedanke des Wortes ist, daß Jehovah allein Theil und Erbe der Priester sey, und was demgemäß der tiefste Grund des priesterlichen Sinnes und Lebens seyn sollte, das ist aus der Anwendung jenes Wortes in Ps. 16, 5. leicht zu erkennen.

Ueber die nachmosaische Geschichte des Priesterthums ist nach dem, was bereits in den Artt. „Hoherpriester“ und „Leviten“ ausgeführt worden ist, hier nur noch Folgendes zu bemerken. Wie die Nachkommen der zwei Linien Eleasar's und Itthamar's in den ersten Jahrhunderten die priesterlichen Funktionen unter sich vertheilten, darüber ist lediglich nichts bekannt. Die Angabe der jüdischen Tradition (Taanith 27. a. u. s. w.), daß bereits seit Moses die Priester in acht Klassen getheilt gewesen seyen, vier aus Eleasar und vier aus Itthamar, und daß Samuel die Zahl der Klassen auf 16 erhöht habe, verdient kaum erwähnt zu werden. Daß das Priesterpersonal sich während der Richterzeit stark vermehrte, zeigt die Erzählung 1 Sam. 22, 18., wornach Saul an Einem Tage 85 Priester (nach V. 16. das Haus Ahimelech's, also aus der Linie Itthamar) ermorden ließ. David gab dem Priesterdienste eine feste Organisation, indem er die Priesterschaft in 24 Klassen (מַחְלְקוֹת oder מִשְׁמָרוֹת) theilte, von denen 16 zu Eleasar, 8 zu Itthamar gehörten (1 Chron. 24, 3 ff. vergl. mit 2 Chron. 8, 14. 35, 4 ff.). Jede Klasse hatte einen Vorsteher an der Spitze; dieß sind die שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים (2 Chr. 26, 14. Esr. 10, 5.) oder רָאשֵׁי הַכֹּהֲנִים, LXX ἄρχοντες τῶν ἱερέων

(Neh. 12, 7.), auch שָׂרֵי קֹדֶשׁ genannt (1 Chr. 24, 5. vgl. Jes. 43, 28.). Dagegen sind unter den זִקְנֵי הַכֹּהֲנִים (Jes. 37, 2. 2 Kön. 19, 2.) wohl die vermöge ihres Alters angesehensten Priester, und unter den שָׂרִים in Jer. 35, 4., die Movers (krit. Unters. über die Chronik S. 284) ebenfalls auf die Vorsteher der Priesterklassen deutet, überhaupt keine Priester zu verstehen. Was endlich die gewöhnliche Annahme betrifft, daß unter den ἀρχιερεῖς im N. T. und bei Josephus die Vorsteher der 24 Priesterklassen zu verstehen seyen, so hat dieselbe durch die Untersuchung von Wichelhaus (Versuch eines ausf. Commentars zur Leidensgesch. S. 32 ff.) sich als sehr unwahrscheinlich herausgestellt. — Jede der 24 Klassen hatte eine Woche hindurch, von Sabbath zu Sabbath, den Dienst zu besorgen. (2 Chr. 23, 4.; auch 2 Kön. 11, 9. weist, wie man immer das Verhältniß dieser Stelle zum Bericht der Chronik fassen möge, auf einen von Sabbath zu Sabbath am Tempel stattfindenden Dienstwechsel hin.) Die Reihenfolge der Klassen war durch das Loos festgestellt worden, und zwar wurde (s. Bertheau zu 1 Chron. 24, 6.) der Wechsel zwischen den Geschlechtern Eleasar's und Itthamar's wahrscheinlich in der Weise geordnet, daß je auf zwei Vaterhäuser des Eleasar eines des Itthamar folgte, wornach also, da mit Eleasar begonnen wurde, Jojarib und Jedaja zu Eleasar, Harim zu Itthamar gehört hätten u. s. w. Die Ansicht von Herzfeld (Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels, Bd. I. S. 381 ff.), der die Zurückführung dieser Organisation der Priesterschaft auf David für eine Erdichtung des Chronisten erklärt, wird weiter unten besprochen werden hier möge nur noch darauf hingewiesen werden, daß in Ezech. 8, 16—18. eine deutliche Spur jener Eintheilung der Priesterherrschaft aus vorexilischer Zeit vorliegt, denn jene 25 die Sonne anbetenden Männer, die nach der Lokalität nur Priester seyn können, sind, wie die Ausleger nach Lightfoot's Vorgang mit Recht annehmen, auf den Hohenpriester und die 24 Priestervorsteher zu beziehen. — Nach der Spaltung des Reichs wurden die levitischen Priester aus dem Zehnstämmereich verstoßen und wanderten nach Juda hinüber (2 Chr. 11, 14. 13, 9.). Bei den illegitimen Culten ernannte Jerobeam Priester „aus sämmtlichem Volk, die nicht von den Söhnen Levi's waren, wie einer Lust hatte“ (1 Kön. 12, 31 f. 13, 33.). „Wer da kam, um seine Hand zu füllen mit einem jungen Stier und sieben Widdern, der ward Priester der Nichtgötter“ (2 Chron. 13, 9., eine Stelle, welche auf eine der mosaischen verwandte Priesterweihordnung hinweist). Welcher sittlichen Zerrüttung später diese Priesterschaft des Zehnstämmereichs anheim fiel, zeigt Hos. 6, 9. Besser stand es längere Zeit mit dem legitimen Priesterthum im Reiche Juda; namentlich zeigt sich in den ersten zwei Jahrhunderten, so weit wir die Geschichte derselben kennen, von dem Gegensatz des Priesterthums und des Prophetenthums, wie er später hervortrat, keine Spur. König Josaphat verwendete Priester nicht nur bei der Organisation des Gerichtswesens (2 Chr. 19, 8—11.), sondern auch bei der Commission, die er im Lande umherschickte, um das Volk im Gesetz zu unterrichten (17, 8.). Wie mächtig auch noch nach seiner Regierung der Einfluß des Priesterthums blieb, zeigt der glückliche Erfolg des von dem Hohenpriester Jojada geleiteten Aufstandes, durch den Athalja gestürzt und Joas auf den Thron erhoben wurde (2 Kön. 11. 2 Chr. 23.). Wie einträchtig in jener Zeit Priester und Propheten zusammenwirkten, läßt sich aus dem Buche Joel abnehmen. Dieß wurde anders seit der Mitte des achten Jahrhunderts v. Chr. Mit Mich. 3, 11. und Jes. 28, 7. beginnt das prophetische Zeugniß wider die Entartung der freilich durch falsche Propheten in ihrem Treiben geförderten Priesterschaft, wider ihre Feilheit und Sittenlosigkeit. Schon Ahas muß für seine abgöttischen Bestrebungen eine Stütze namentlich auch in den Priestern gehabt haben (2 Kön. 16, 10. vgl. Bertheau zu 2 Chr. 29, 34.). Vollends findet sich von einem Widerstand der Priesterschaft gegen Manasse's Greuel keine Spur; die Ueberlieferung weiß unter den Blutzeugen jener Tage nur Propheten besonders hervorzuheben (vgl. Jer. 2, 30. Jos. Ant. X, 3. 1.). Nach 2 Kön. 23, 8. müssen neben den nach V. 5. von den Königen Juda's bestellten כְּמָרִים auch levitische Priester



bei dem abgöttischen Höhencultus sich betheiligt haben. Ja wenn, wie Hitzig annimmt, die Schilderung Ezech. 8, 14 ff. auf Manasse's Zeit zu beziehen wäre, so hätte damals die Priesterschaft in der Gesammtheit ihrer Häupter der Abgötterei sich hingegeben. S. ferner Zeph. 8, 4. Jer. 2, 8. 2 Chr. 36, 14. Allerdings dienten die Priester auch wieder, wie früher unter Hiskia (2 Chr. 29 ff.), als Werkzeuge der reformirenden Thätigkeit des Josia (2 Kön. 22. 2 Chr. 34.). Wenn aber diese letzte Reform, so streng und durchgreifend sie war, keine wirkliche Erneuerung des Volks zu erzielen vermochte, wenn vielmehr bei diesem der beständige Wechsel von Rückfall in Abgötterei und äußerer Hinführung zum Jehovahkultus mit einer allgemeinen Versumpfung des religiösen Lebens endete, so konnte bei der Priesterschaft, die je nach dem Gebote des gerade regierenden Königs sich bald in der einen, bald in der anderen Richtung verwenden ließ, das Ergebniß nach viel weniger ein erfreuliches seyn. In tiefster Versunkenheit erscheint im Allgemeinen die Priesterschaft während der letzten Zeit des Staats, wie dieß besonders aus den Reden des Jeremia erhellt, der seinen Kampf von Anfang an namentlich auch wider die Priester zu führen hatte (I, 18.), und darum, obwohl selbst priesterlichen Geschlechts, fortwährend Gegenstand ihres Hasses und ihrer Verfolgung war (11, 21. 26, 7 ff.). Falschheit und Heuchelei, überhaupt ein roher profaner Sinn ist der Grundzug des Priesterthums jener Zeit (5, 31. 6, 13. 8, 10. 23, 11.). Während die Priester selbst das Gesetz geringschätzig behandeln, ja grobe Verletzungen seiner Ordnungen sich zu Schulden kommen lassen (Ezech. 22, 26), und durch die Art und Weise, wie sie das Gesetz deuten, es selbst in Lüge verwandeln (Jerem. 8, 8.), pochen sie dabei auf das Gesetz und die dem Staate seine Fortdauer verbürgende gesetzliche Ordnung, deren Bestand eben durch sie gesichert sey, denn „nicht abhanden kommen kann das Gesetz den Priestern" (18, 18. vgl. außerdem 7, 4 ff. 8, 11 u. a.). Bei dem Allem sind aber Männer, wie Jeremia und Ezechiel, ein Beleg dafür, daß inmitten der entarteten Priesterschaft sich noch immer ein gesunder Kern bewahrt haben muß (s. auch Ezech. 44, 15.); und wie sehr vollends während des Exils, in das schon bei der Deportation unter Jojachin (Jer. 29, 1. Ezech. 1, 3.) ein Theil der Priesterschaft abgeführt worden war, die Anhänglichkeit an die väterliche Religion gerade vorzugsweise bei den Priestern sich befestigte, zeigt der Umstand, daß bei der Rückkehr aus Babel sich die Priester verhältnißmäßig, namentlich verglichen mit den Leviten (s. diesen Artikel), bei Weitem am stärksten betheiligten. Nach Esr. 2, 36 ff. Neh. 7, 39—42. kehrten bereits mit Serubabel aus vier Geschlechtern zusammen 4289 Priester zurück. Diese Geschlechter waren: 1) das Jedaja's, das nach der alten Eintheilung 1 Chron. 24, 7. die zweite Priesterklasse bildete (zu ihm gehörte der Hohepriester Josua); 2) das Immer's, das 1 Chr. 24, 14. als 16te Klasse aufgeführt wird; 3) des Paschur's, der nach 1 Chron. 9, 12. Neh. 11, 12. ein Sohn Malkija's war, nach dem 1 Chron. 24, 9. die fünfte Klasse benannt ist. (Diese drei Geschlechter repräsentirten, wenn die oben angegebene Deutung von 1 Chr. 24. richtig ist, die Linie Eleasar's); 4) das Geschlecht Charim's, nach 1 Chr. 24, 8. die dritte Priesterklasse, also zu Itthamar gehörig. Außer den bisher Genannten kamen mit Serubabel nach Esr. 2, 61 f. Nehem. 7, 63 f. noch Priester dreier Familien, von denen die erste, Habaja, wahrscheinlich mit der achten Klasse Abija, die zweite, Hakatz, ohne Zweifel mit der siebenten Klasse desselben Namens (1 Chr. 24, 10.) identisch ist; da jedoch diese ihre Geschlechtsregister nicht aufweisen konnten, wurden sie vom Priesterthum auf so lange zurückgestellt, bis über sie durch das Urim und Thummim (das aber bekanntlich im zweiten Tempel nicht wiederhergestellt wurde) die göttliche Entscheidung eingeholt wäre. Daß unter den Zurückgekehrten außerdem gar keine Priester sich befunden haben, ist nicht gesagt; die Liste Esr. 2, 3 ff. kann, wie aus der Vergleichung ihrer Zahlen mit der V. 64. angegebenen Hauptsumme erhellt, nicht vollständig seyn; sie will wahrscheinlich nur die am stärksten vertretenen Geschlechter aufzählen. Es mögen aus den nicht erwähnten Priestergeschlechtern immerhin Einzelne bei dem Zuge sich befunden haben. Doch betrachtete man die

Vierzahl der oben genannten Geschlechter als die Grundlage der nachexilischen Priesterschaft, wie dieß auch aus Esr. 10, 18—22. erhellt. Auch noch Josephus redet c. Ap. II, 8. in einer freilich nur in lateinischer Uebersetzung erhaltenen Stelle von tribus quatuor sacerdotum, deren jede mehr als 5000 Köpfe befasse; daß der Text dieser Stelle corrupt und viginti quatuor zu lesen sey, wie Selden (de sacr. in pontif. S. 105) u. A. angenommen haben, ist schon deßwegen unwahrscheinlich, weil die Priesterschaft zur Zeit des Josephus schwerlich zu einer Menge von 120,000 Köpfen angewachsen seyn konnte. — Wie haben sich aber nun aus diesen vier Geschlechtern die 24 Klassen gebildet, in welche die Priesterschaft auch in der nachexilischen Zeit getheilt war (Jos. Ant. VII, 14, 7. *διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας*)? Nach der jüdischen Tradition in Hieros. Taanith f. 68. a., Tosaphta Taanith c. 11. (s. beide Stellen bei Ugolino a. a. O. S. 876), ferner Bab. Erachin f. 12. b. (vgl. Lund, jüd. Heiligthümer S. 711) soll die Sache so zugegangen seyn, daß auf die Weisung der damaligen Propheten, um die 24 Klassen wieder herzustellen, jedem der oben genannten vier Geschlechter durch das Loos fünf der noch nicht vertretenen Klassen zugewiesen und von jenem aus, aber unter Beibehaltung der alten Namen, besetzt wurden. Die Angehörigen der anderen Klassen, die noch aus Babel zurückkehren würden, sollten dann an die neu errichteten, ihren Namen tragenden Klassen sich anschließen. Daß dieser Ueberlieferung nicht die Bedeutung eines historischen Berichts zugesprochen werden kann, bedarf kaum bemerkt zu werden. Das aber läßt sich doch auch aus den fragmentarischen Notizen der Bücher Esra und Nehemia abnehmen, daß man auf die Herstellung der alten Klasseneintheilung bedacht gewesen seyn muß. Allerdings führt das Verzeichniß der Priesterhäupter aus der Zeit des Hohenpriesters Josua (Nehem. 12, 1—7.) nur zwei und zwanzig auf; ebenso viele werden auch in dem Verzeichniß der Priesterhäupter aus der Zeit des folgenden Hohenpriesters Jojakim (12, 12—21.) zu zählen seyn, da aus dem dortigen Texte ohne Zweifel ein paar Namen ausgefallen sind. Aber es ist leicht zu errathen, warum man die Zahl vierundzwanzig nicht sogleich voll machte; waren doch nach dem oben Bemerkten von den zwei Priesterklassen Abia und Hakoz Repräsentanten anwesend, deren Einreihung in die Priesterschaft zwar suspendirt, aber doch offen gelassen worden war; daß man inzwischen diese Klassen nicht durch Priester anderer Geschlechter besetzte, ist begreiflich (vgl. Movers, krit. Unters. über d. Chronik S. 282). Noch bei der von Esra und Nehemia veranstalteten Verpflichtung des Volkes auf das mosaische Gesetz wird die Verpflichtungsurkunde nur von 22 Priestern unterzeichnet. Ob man später die Zahl 24 durch Beifügung der zwei Priesterfamilien, die nach Esra 8, 2. mit Esra neu herauf gekommen waren (doch könnte der Esra 8, 2. erwähnte Daniel mit dem Neh. 10, 7. genannten identisch seyn) oder auf andere Weise vervollständigte, wissen wir nicht. — Ganz anders faßt die Sache Herzfeld a. a. O. S. 397 ff. Nach ihm sollen die 24 Priesterklassen überhaupt erst nach dem Exil sich gebildet haben, nämlich aus den 22 Familien, in welche die mit Serubabel heraufgekommenen vier Geschlechter zerfielen, und den zwei mit Esra zurückgekehrten. Die Zahl 24 sey somit ganz zufällig entstanden; bei einer absichtlichen Eintheilung würde man, meint Herzfeld, der Zahl 25 den Vorzug gegeben haben, damit gerade in jedem halben Mondjahr der Dienstwechsel zu Ende gekommen wäre*). Die 1 Chron. 24. auf David zurückgeführten Namen seyen erst etwa um 400 v. Chr. fixirt worden. Wenn

*) Lightfoot zu Luk. 1, 5. hat wirklich behauptet, daß der orbis hieraticus immer am ersten Nisan und am ersten Tisri neu begonnen habe und mit seinen 24 Abtheilungen gerade zweimal im Jahre herumgekommen sey, weil nämlich an den drei Jahresfesten sämmtliche Ephemerieen im Dienste gewesen seyen. Wie unrichtig diese Behauptung ist, darüber s. Wieseler, chronolog. Synopse der vier Evangelien, S. 143. Allerdings funktionirten nach Mischna Succa V, 7. an den drei Hauptfesten sämmtliche Priesterklassen; aber die Klasse, an welcher die Woche war, hatte die täglichen Opfer, überhaupt Alles, was nicht um des Festes willen dargebracht wurde, zu besorgen.

aber die 24 Priesterklassen auf diese Weise entstanden sind, wie soll man dann erklären, daß sie nicht nach ihren ältesten Vertretern, die in den Büchern Esra und Nehemia vorkommen, sondern großentheils nach späteren benannt, und dann diese Benennungen mit älteren, ja mit einer Anzahl solcher Namen, die unbedingt auf die vorexilische Zeit zurückgehen, vermischt worden wären? — Was die Aufeinanderfolge der 24 Klassen im Dienste betrifft, so ist allerdings wahrscheinlich, daß man die in 1 Chr. 24. angegebene Ordnung beibehielt. Beweisen aber läßt sich die Sache nicht, und es ist schon aus diesem Grunde gewagt, auf den orbis hieraticus chronologische Berechnungen zu gründen, wie von Scaliger (de emend. temp. im Anhang S. 56 ff.) und Andern geschehen ist. Fest steht, daß die Klasse Jojarib auch später noch an der Spitze der Klassen stand. Daß dieselbe in höherem Ansehen als die übrigen stand, so daß die Abstammung von derselben als besondere Ehre galt (Jos. vita §. 1.), dazu mag nach besonders der Umstand, daß die Makkabäer zu derselben gehörten (1 Makk. 2, 1.), beigetragen haben. — Jede Klasse gliederte sich nach Hieros. Taanith a. a. O. (vgl. Lightfoot zu Luk. 1, 8.) in Vaterhäuser nach verschiedener Zahl, fünf, sechs, sieben, acht, neun; wo sechs waren, hatte jedes Vaterhaus einen Wochentag zu funktioniren; wo weniger oder mehr waren, wurden die Tage in angemessener Weise vertheilt; am Sabbath waren alle Vaterhäuser beschäftigt. (S. das Nähere bei Lightfoot, minist. templi c. VI, opp. vol. I. p. 693 sq.). — Ihren Wohnsitz hatten die nachexilischen Priester großentheils in Jerusalem. Nach der wahrscheinlich auf die spätere Zeit des Nehemia sich beziehenden Liste 1 Chr. 9, 10—13. vgl. Neh. 11, 10—14. (über das Verhältniß beider Recensionen zu einander s. Bertheau im Comment. zur Chronik) wohnen zu Jerusalem sechs Priesterhäupter mit 1760 Priestern ihrer Geschlechter. Daß auch die alten Priesterstädte wieder aufgesucht wurden, scheint aus Esra 2, 70. Neh. 7, 73. 11, 3. sich zu ergeben. Nach Neh. 10, 35 ff. wurden unter Nehemia auch die Priestereinkünfte dem Gesetz gemäß festgestellt und nach 12, 44. die zur Verwaltung derselben erforderlichen Aemter geordnet. Daß der strengen Zucht, welche Esra und Nehemia in Bezug auf die gemischten Ehen übten, vornämlich auch die Priester unterworfen wurden, erhellt aus Esr. 10, 18—22. und Neh. 13, 28 f. Solche Zucht war um so nöthiger, je mehr der ärmliche Zustand der Kolonie auf den Cultus zurückwirkte und bei den Priestern Schlaffheit und Verdrossenheit erzeugte, wie aus Mal. 1, 6—2, 9. zu ersehen ist. Uebrigens zeigt sich in dem restaurirten Priesterthum der nachexilischen Zeit noch eine bemerkenswerthe Veränderung. Zum priesterlichen Beruf gehört nach dem früher Bemerkten auch die Auslegung des Gesetzes. „Die Lippen des Priesters sollen Erkenntniß bewahren, und Gesetz soll man suchen aus seinem Munde" (Mal. 2, 7.); wie auch noch bei Haggai 2, 11 ff. die Priester es sind, welche über Gesetzesfragen Bescheid ertheilen. Hierbei ist immerhin möglich, daß auch schon früher unter den Priestern Einzelne vorzugsweise als Gesetzeskundige wirksam waren, wie denn Jer. 2, 8. die תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה neben den Priestern besonders genannt sind. Indem aber seit Esra ein besonderer Stand der Schriftgelehrten sich bildet, der, wenn auch Priester und Leviten zu ihm gehörten, doch keineswegs an levitische Abstammung gebunden war, geht dem priesterlichen Berufe ein wesentliches Stück verloren, und zwar gerade dasjenige, in welchem während der folgenden Jahrhunderte die geistige Arbeit und das religiöse Interesse des Judenthums sich concentrirte. Die Priester als solche sind nun eben auf die Vollziehung der Cultusordnungen und der mit ihnen zusammenhängenden Verrichtungen beschränkt. Weil aber den schönen Gottesdiensten auf dem Zion, von denen der Siracide (50, 5—23.) so begeistert zu reden weiß, die alten Unterpfänder der Einwohnung Gottes in der Gemeinde fehlten, weiß das Priesterthum sich nicht mehr als wirkliche Vermittelung zwischen Gott und dem Volk; um so geneigter wurde es, seine hierarchische Bevorrechtung zu Gunsten weltlicher, namentlich politischer Interessen auszubeuten. (Vgl. hierüber Jost, Geschichte des Judenthums. 1857. Bd. I. S. 148). Doch findet sich unter den späteren Einrichtungen eine, welche sehr geeignet war, das Band zwischen dem Volk und der Priesterschaft enger zu knüpfen. Es sind

die sogenannten מַעֲמָדוֹת, die hier um so mehr erwähnt zu werden verdienen, da sie mit der Klasseneintheilung der Priester in engem Zusammenhange stehen, ja sogar von der jüdischen Tradition auf die erste Bestellung derselben zurückgeführt wurden. Diese Einrichtung geht von dem Gesichtspunkte aus, daß bei dem nach 4 Mos. 28. für die ganze Gemeinde darzubringenden täglichen Morgen- und Abendopfer auch die Gemeinde vertreten seyn sollte; „denn“, sagt Mischna Taanith IV, 2., „wie kann Jemand darbringen, wenn er nicht dabei steht?“ (daher eben der Name מעמד, der also durch Assistenz, Beistand, zu erklären ist). Man theilte demnach das Volk — wie und in welcher Ausdehnung, ist nicht bekannt — entsprechend den Priester- und Levitenklassen, in 24 Abtheilungen, deren jede Vertreter (אנשי מעמד) aus sich zu wählen hatte, die zur Assistenz bei dem täglichen Opfer nach Jerusalem geschickt wurden; wogegen diejenigen, welche in der Heimath blieben, sich in der Synagoge zu versammeln hatten, um während des Opferaktes zu beten, ferner in der betreffenden Woche an vier Tagen fasten mußten u. s. w. S. Mischna Taanith a. a. O. und die Ausleger dazu, Hieros. Pesachim f. 30 u. a. talmudische Stellen bei Ugolino a. a. O. S. 943 ff.; vgl. Jost I. S. 168 f.; Herzfeld III. S. 188 ff. — Von den sonstigen Priesterordnungen des zweiten Tempels möge noch in der Kürze Folgendes erwähnt werden. Dem Hohepriester stand in der Priesterschaft am nächsten der Sagan (סגן, s. über diesen Bd. VI. S. 203 f.); auf diesen folgten auf dritter Rangstufe zwei Katholikin (קתולקין), Befehlshaber über den ganzen Tempel; diesem waren viertens untergeordnet 3 bis 7 Amarkalim (אמרכלים), in deren Händen sich die Schlüssel des Vorhofs befanden; unter diesen standen fünftens 3 bis 7 Gisbarim (גזברים), Schatzaufseher, welche Einnahme und Ausgabe beaufsichtigten; dann folgten im Range die Klassenoberhäupter (ראשי משמר) und nächst diesen Familienoberhäupter, worauf dann der כהן הדיוט, der gemeine Priester, die Rangfolge schloß. Es waren also acht Rangstufen, von denen die fünf ersten zusammen den Priesterrath, der בית דין של כהנים (Mischna Chetubh. I, 5.) oder זקני כהנים (M. Joma I, 5.) genannt wird, gebildet haben sollen. S. über diesen Gegenstand besonders Lightfoot, minist. templi hieros. c. 2. u. 5. (opp. vol. I. p. 679. 687). Außerdem werden noch 15 ממונין, Präfekten, mit zum Theil sehr speciellen Obliegenheiten erwähnt; s. besonders M. Schekalim V, 1. und die Erläuterung dieser Stelle bei Herzfeld I, 406 f.; vgl. Jost I, 151 f. — Ueber die Verloosung der täglichen Geschäfte unter den einzelnen funktionirenden Priestern (vergl. Luk. 1, 9.), s. Mischna Joma c. 2., wornach sie viermal des Tages stattfand, ferner Thamid c. 3. und die erläuternden Talmudstellen bei Ugolino S. 948—963; zu diesem Behufe war ein über die Loose gesetzter Präfekt vorhanden. Ueber die tägliche Ordnung des priesterlichen Dienstes finden sich die bis in's geringfügigste Detail gehenden Satzungen zusammengestellt bei Ugolino S. 1019 ff. — Mit der römischen Zerstörung des Tempels erreichte der priesterliche Dienst sein Ende; und zwar soll nach dem Talmud der Tempel von Titus erobert worden seyn, als gerade die erste Priesterklasse Jojarib an der Reihe war. Uebrigens tragen sich noch jetzt einzelne Juden mit der Abstammung von dem alten Priestergeschlechte; s. Saubert, de sacerdot. hebr. p. 704 sq., und Gerson, der Jüden Thalmud I. Kap. 27 f. S. 257 f., wornach ein aus dem Geschlecht Aaron's Stammender von einer menschlichen männlichen Erstgeburt fünf Seckel, dagegen aus Scheuer, Kelter und Viehstall nichts bekommen soll, aber auch keine andere Obliegenheit hat, als an den fünf Festen einen Segen über das Volk zu sprechen. **Oehler.**

Priestley, Joseph, kommt hier nicht in Betracht als Physiker und Chemiker, obwohl er gerade in dieser Beziehung sich die größten Verdienste und seinen Ruhm erworben, sondern er wird hier erwähnt wegen seines Eingreifens in die Theologie. Geboren im J. 1733 im Schooße einer puritanischen Familie in Fieldhead bei Leeds, wurde er früher durch das Studium der Schriften von Hartley und Lardner (s. den Artikel) für die socinianischen Lehren gewonnen und verwaltete darauf das Predigtamt bei mehreren Dissidentengemeinden, zuletzt in Birmingham. Da er sich offen gegen die

französische Revolution aussprach, entstand 1792 ein Volksauflauf gegen ihn; er mußte fliehen, sein Haus nebst Bibliothek, kostbaren Manuskripten und physikalischen Instrumenten wurde ein Raub der Flammen. Er siedelte mit seiner Familie nach Amerika hinüber, wurde Lehrer einer kleinen Gemeinde in der Stadt Northumberland, † 1804.— Er hat 150 Schriften hinterlassen; für uns sind nur diejenigen von Bedeutung, worin er seinen socinianischen Lehrbegriff darlegt und vertheidigt. — So seine Vertheidigung des Unitarismus u. s. w., seine Geschichte der Verderbnisse der Christenheit, seine Geschichte der ursprünglichen Meinungen in Betreff Jesu Christi, sein theolog. reposit., 6 Bde. — Unterweisungen über die natürliche und die geoffenbarte Religion, seine Anmerkungen zur heil. Schrift, — seine Kirchengeschichte in Vergleichung der Einrichtungen Mosis mit denen der Hindus und anderer alten Völker. Durch diese Schrift zog er sich, wie zu erwarten, heftige Angriffe zu. Allein, indem er so das positive Christenthum angriff, vertheidigte er das Christenthum, so weit er es noch zuließ, gegen ungläubige Philosophen, gegen die Juden, gegen Gibbon, gegen die Swedenborgianer, gegen das Zeitalter der Vernunft und Th. Payne. — Seine Memoiren erschienen im Jahre 1806.

Primas heißt bei Profanscribenten so viel wie primus und wird in weltlichen Gesetzen von hochgestellten Beamten, so wie von Hauptstädten gebraucht. (Zeugnisse bei Jac. Gothofredus im glossarium nominum zum Codex Theodosianus, bei Dirksen im manuale u. a.) Kirchlich versteht man unter Primas in der Regel den ersten Geistlichen eines Landes oder Volks. Diese Bedeutung hat sich aber erst allmählich festgestellt.

Die hierarchische Ordnung schloß sich an die politische Eintheilung des römischen Reichs an, die für die geistlichen Oberen gebrauchten Ausdrücke veränderten sich aber nach und noch. Im Oriente traten an die Spitze Patriarchen; unter diesen standen in den Diöcesen (im Sinne der griechischen Kirche) Exarchen, in den Provinzen (Eparchien) Eparchen (s. d. Art. „Eparchie“ Bd. IV. S. 80). Im Occident entspricht dieser Gliederung das Verhältniß des Bischofs von Rom, der Primaten, der Erzbischöfe. Primas heißt im Occident zuerst der episcopus primae sedis, dem Sinne nach gleichbedeutend mit Metropolit oder Erzbischof (s. d. Art. Bd. IV. S. 152). Im Anfange des vierten Jahrhunderts kommt zuerst der Ausdruck prima cathedra episcopatus, primae cathedrae episcopus vor (c. 58 Conc. Elibert. c. 305., Acta Conc. Cirtensis a. 305 u. a. s. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I. 2, 182 Anm.). Die hervorragende Stellung des Bischofs war meistens an den Ort geknüpft, während, ähnlich wie in Pontus (Euseb. hist. eccl. IV, 22. V, 23), in Afrika und Spanien, mit Ausnahme des Bischofs von Karthago (Conc. Carthag. III. a. 397. c. 45. bei Bruns I, 131. 132), dieselbe vom Alter der Ordination des Bischofs abhing (vgl. Münster, primordia ecclesiae Africanae [Hafniae 1828. 4.] cap. III. IV.; Lembke, Gesch. von Spanien. Bd. 1. [Hamburg 1831.] S. 127 f. verb. Bickell a. a. O. S. 184). Die technische Bezeichnung war und blieb in Afrika primae sedis episcopus (Conc. Hippon. a. 393 c. 25. [Carthag. III. c. 26. a. 397] in c. 3. dist. XCIX.) oder primas (Conc. Carthag. a 419, in c. 3 X. de foro compet. II, 2.). In anderen Ländern der lateinischen Kirche wurde der „primatus“ überhaupt den Bischöfen der Metropolen noch fernerhin beigelegt (m. s. z. B. Conc. Taurinense a. 401 [Tours] c. 1. 2. bei Bruns II, 114), doch wich mit der Zeit die Bezeichnung „primas“ dem allen Metropoliten ertheilten Prädikate „archiepiscopus“ und wurde nur einigen derselben vorbehalten, nämlich den päbstlichen Vikaren (s. d. Art. „Legat“ Bd. VIII. S. 270). Für diese, als über den anderen Metropoliten stehend, obgleich ihr Vorrang von denselben bestritten wurde, bediente sich Pseudo-Isidor des Ausdrucks „primas“ (c. 1. 2. dist. LXXX. c. 2. dist. XCIX. verb. den sogen. Remedius von Chur c. 35. „Nulli archiepiscopi primates vocentur nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos et successores eorum regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt,

nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem episcoporum primates constitui. Reliqui vero qui alias metropolitanas sedes adepti sunt, non primates sed metropolitani nominentur. Vgl. Kunstmann, die Canonensammlung des Remedius von Chur. Tübingen 1836. S. 49. 87). Diese dem päbstlichen Interesse entsprechende Auffassung eignete sich schon Nikolaus I. an (c. 8. Cau. IX. qu. III. a. 864), und demgemäß suchten seitdem die römischen Bischöfe in den einzelnen Ländern sich durch Ernennung von Primaten größeren Einfluß zu verschaffen. Ueber die einzelnen also ernannten Primaten s. m. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. I. cap. XXX—XXXVIII.

Die Primaten erlangten eine bevorzugte Stellung in der Hierarchie der Jurisdiktion. Indem der Bischof von Rom den höchsten Primat in der Kirche beanspruchte, legten sie den alten Patriarchen einen geringeren bei und nannten sie Primaten überhaupt, so daß sie auch beide Ausdrücke gleichbedeutend brauchten (s. c. 8. Cau. IX. qu. III. a 864. vgl. Gratian von dist. XCIX: Primates et patriarchae diversorum sunt nominum, sed ejusdem officii —. c. 9 X. de officio jud. ord. I. 31. Innocent. III. a. 1199). Allerdings legte Innocenz III. in Aussicht auf die Wiedervereinigung der Kirche des Orients mit der des Occidents den vier alten Patriarchen nach einem Beschlusse des Lateranconcils von 1215 höhere Rechte bei (c. 23 X. de privilegiis. V. 33.), indessen ist diese Einheit nicht hergestellt und die von Rom ernannten Primaten nahmen daher in der Hierarchie die zweite Stelle ein. Den Umfang ihrer Rechte bestimmten theils die älteren Kanons, theils das Herkommen, sowie besondere päbstliche Privilegien (s. die vorhin cit. Stellen; vgl. Gonzalez Tellez zum c. 9 X. de off. jud. ord. I, 31.). Es gehörten dazu 1) die Bestätigung der Wahl der Bischöfe und Erzbischöfe ihres Sprengels; 2) die Berufung von Synoden (Nationalsynoden) und deren Leitung; 3) die Aufsicht über ihren Distrikt; 4) das Recht der höheren Instanz; 5) die Krönung der Könige des Landes. Ein Theil dieser Befugnisse, insbesondere die Confirmation der Bischöfe und Erzbischöfe, welche auf den Pabst überging, ist späterhin fortgefallen, und es blieben im Wesentlichen nur gewisse Ehrenvorzüge. Das Prädikat „Primas" hat sich für mehrere Erzbischöfe bis jetzt erhalten und ist selbst in neuester Zeit vom Pabste wieder in's Gedächtniß zurückgerufen.

In Spanien ist Primas der Erzbischof von Toledo, neben welchem der von Compostella und Braga sich des Titels bedienen; in Frankreich der von Arles, Rheims, Lyon; in Ungarn der von Gran; in Böhmen der von Prag; in (dem früheren) Polen der von Gnesen; in Schottland der von St. Andrew; in Irland der von Armagh. Was insbesondere Deutschland betrifft, so nehmen die Würde die drei geistlichen Kurfürsten in Anspruch (s. d. Art. Köln, Mainz, Trier) und neben denselben die Erzbischöfe von Magdeburg und Salzburg, sowie der Fürstabt von Fulda; der letzte Erzbischof von Mainz, Karl von Dalberg (s. d. Art, Bd. III. S. 256) führte nach der Auflösung des deutschen Reichs den Titel „Fürst-Primas des Rheinbundes". Gegenwärtig ist Primas von Deutschland der Erzbischof von Salzburg, dessen Würde Pabst Pius IX. durch Motu proprio vom 25. Nov. 1854 besonders anerkannt hat.

Aus der römisch-katholischen Kirche hat sich auch nach der Reformation in der evangelischen der Titel „Primas" für mehrere frühere Primaten erhalten. So in England für die Erzbischöfe von Canterbury und York; in Schweden von Upsala; in Dänemark von Lund u. a.

Man vgl. außer dem schon angeführten Thomassin besonders Jo. Frid. Mager (praes. Jo. Jac. Mascov), diss. de primatibus, metropolitanis et reliquis episcopis ecclesiae Germanicae. Lipsiae ed. III. 1741. 4. — Vitriarius illustratus. Tom. I. p. 1162 sq. — Damianus Molitor, de primatibus eorumque juribus speciatim de primate Germaniae. Gotting. 1806. 4. — Philipp's Kirchenrecht. Bd. II. §. 72.

H. F. Jacobson.

Primicerius (πριμμικήριος) erklären die Lexikographen: qui primus notabatur

in cera, in tabula cerata, sive in albo vel catalogo munere aliquo fungentium ideoque fuit magister vel princeps cuiuscunque publ. officii: (Du Fresne, Dirksen u. a. s. h. v.). Jeder erste Beamte einer gewissen Kategorie heißt daher Primicerius, im Unterschiede von den darauf folgenden secundocerius, tertiocerius u. s. w., wie aus den mannichfachsten Anwendungen aus der Notitia dignitatum et administrationum tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis erhellt (m. vgl. deshalb Böcking's Ausgabe mit den speciellen Nachweisungen). Für die Beamtenhierarchie der späteren Zeit in ganz Europa ist das Muster des Hofstaats von Byzanz entscheidend geworden. Dieß war insbesondere auch in Italien der Fall, namentlich in Rom, dessen Bischof wie für seine kirchliche, so auch für seine weltliche Administration eine große Anzahl von Beamten anstellte, unter denen sich auch mehrere Primicerien befanden. (Man s. z. B. den ältesten ordo Romanus bei Mabillon, museum Italicum. Tom. II. p. 4. 6. 7. u. a.). Die päbstliche Pfalz (palatium), der Lateran, bildete den Mittelpunkt für dieselbe, weshalb sie auch als officia palatina bezeichnet wurden. Der oberste weltliche Beamte hieß anfangs superista (s. Du Fresne s. h. v.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Paderborn 1857. S. 147), später Primicerius (m. s. die vielen Urkunden bei Galletti del primicerio). In Gemeinschaft mit dem Archidiakonus und Archipresbyter des Pabstes übernahm er die Stellvertretung desselben während der Sedisvacanz (vgl. Liber diurnus Cap. II. tit. 1. superscriptio, dazu die Anmerkung von Garnerius; Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. II. cap. CIII. nro. V.). Er erscheint am Ende des zehnten Jahrhunderts als der erste unter den sieben päbstlichen Pfalzrichtern judices ordinarii palatiui), primicerius, secundicerius, arcarius u. s. w., welche mit dem Klerus den Pabst wählen und den Kaiser ordiniren (vgl. v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im Mittelalter, Bd. 1. [2te Ausg.] S. 378 f. Bd. VII. S. 12 f.; Giesebrecht, deutsche Kaisergesch. Bd. I. S. 805. 824. 825). In späterer Zeit ist primicerius überhaupt nur in der Bedeutung von primus, der erste Richter (primicerius judicum), der erste Notar (primicerius notariorum), der erste Defensor u. s. w. (s. Papencordt a. a. O. S. 150 Anm. 5.). Die Zusammenstellung des primicerius mit dem Archidiakonus und Archipresbyter findet sich aus einem alten ordo Romanus auch im cap. un. X. de officio primicerii (I, 25.). Darin wird verordnet, daß er dem Archidiakonus unterworfen sey und ihm obliege: „ut praesit in docendo diaconis vel reliquis gradibus ecclesiasticis in ordine positis, ut ipse disciplinae et custodiae insistat . . ., ut ipse diaconibus donet lectiones, quae ad nocturna officia clericorum pertinent . . .“ (vgl. c. 1. §. 13. dist. XXV.). Hier erscheint demnach der Primicerius als der Vorsteher des niederen Klerus, dem insbesondere die Leitung des Chordienstes obliegt, identisch mit dem Praecentor (s. c. 6 X. de consuetudine I. 4., verb. damit Gonzalez Tellez im Commentar zu dieser Stelle Nr. 4.), welchem in den Capiteln eine Dignität oder ein Personat zu gebühren pflegte (c. 8 X. de constitut. I. 2. c. 8 X. de rescriptis I. 3.). In manchen Stiftern bekleidete er die Stelle des Scholasticus und war Vorsteher der Domschule (Ferraris bibliotheca canonica sive Primicerius nro. 2). In Spanien erhielt er den Namen Primiclerus (obwohl Manche dafür primicerius lesen wollen) und sollte nach der Bestimmung der Synode zu Merida (Synodus Emeritensis a. 666. c. 10. 14. bei Bruns II, 89. 91) in jeder Diöcese neben dem Archidiakonus und Archipresbyter angestellt werden. Ein Theil der Funktionen der Primicerien ist später auf den Dekan übergegangen, während besondere Praecentores noch öfter in den Capiteln beibehalten sind.

Binterim (die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche I, 2, 31) pflichtet der Erklärung des Joannes a Janua bei: „Primicerius est, qui primum portat cereum ante Episcopum; unde Primiceria haec, ejus dignitas.“ Bereits Du Fresne s. h. v. hat indessen mit Recht diese Herleitung verworfen.

H. F. Jacobson.

Priscilla, s. Aquila.

Priscillianisten. Vom vierten bis sechsten Jahrhundert hat sich in Spanien und Gallien eine Religionspartei dieses Namens vorgefunden, welche von der katholischen Kirche als häretische Sekte verfolgt wurde. Ihre Lehre ist etwa folgende gewesen. Gott ist ein einiger. Die Trinität ist eine Offenbarungsdreifaltigkeit. Aber von Gott emaniren Geister, welche sich stufenweise von Gottes Vollkommenheit entfernen. Von Wichtigkeit sind himmlische Mächte, welche unter dem Namen der zwölf Patriarchen dargestellt werden. Sie stehen in Beziehung zu Sterngeistern, den zwölf Zeichen des Thierkreises, welche großen Einfluß auf die Welt ausüben. Die Welt hat nicht den höchsten Gott zum Schöpfer, sondern ein unvollkommenes Gottwesen, das wir vielleicht auch in dem „Gott des alten Gesetzes", welcher dem Gott der Evangelien entgegengesetzt ist, erkennen müssen. Die menschlichen Seelen sind aus der Substanz Gottes hervorgegangen und haben in einer von der Welt verschiedenen Wohnstätte existirt. Sie haben in dieser Präexistenz gesündigt und sind deshalb, zur Strafe dafür aber zur Läuterung, in menschliche Körper auf die Erde herabgeworfen worden. Damit kamen sie in die Sphäre der Wirksamkeit des Teufels. Der Teufel ist nie ein guter Engel gewesen, ist nicht von Gott ausgegangen, sondern aus dem Chaos und der Finsterniß aufgetaucht, hat keinen Urheber, ist Princip und Substanz des Bösen. Von dem Teufel werden einige Creaturen in der Welt hervorgebracht, ebenso alle Landplagen und alle Uebel. Die Gestaltung des menschlichen Körpers ist ein Gebilde des Teufels. Die Conception im Mutterleibe wird durch Einwirkung von Dämonen (Emanationen aus dem Teufel) geformt. Ueberhaupt ist die Erschaffung alles Fleisches ein Werk der bösen Engel. Deshalb sollen wir nicht die Auferstehung des Fleisches hoffen. Die oben genannten zwölf Patriarchen und Zeichen des Thierkreises stehen in enger Beziehung zur Menschheit und zu jedem Menschen und selbst zu einzelnen Gliedmaßen des Menschen. Sie bestimmen sein Geschick und fördern die Befreiung und Rückkehr der Menschenseele. Zur Erlösung ist Christus auf der Erde erschienen als Mensch und als Kind der Jungfrau Maria. Erst dazu und dabei tritt Christus in Existenz (denn erst jetzt beginnt die Periode der Offenbarung des einen Gottes als Sohn, als Christus, aber es ist ein zum Zwecke der Erlösung aus Gott emanirter Aeon). Christus hat nur das Fleisch der Menschen, nicht die Seele angenommen, ist durchaus nicht in das ganze Wesen, die Beschränkung und den Entwickelungsproceß des Menschen eingetreten. Er ist nicht in der wahren Natur eines Menschen geboren. Man kann gar nicht sagen, daß er geboren wurde. Er ist unfähig, geboren zu werden. Ist aber gar keine wahre Menschheit Christi vorhanden, so hat sich Christus als Gottwesen unmittelbar irdischer Unvollkommenheit und den irdischen Leiden anbequemen müssen. Wir finden also menschliche Schranken und Leiden an einem Wesen, das nur Gottheit ist, sich zu jener Passivität eines menschlichen Körpers, aber keiner Seele bedient und somit aus Gottheit und Fleisch in einer Natur besteht.

Nach dieser Lehre haben die Priscillianisten ein streng ascetisches Leben führen, sich besonders des Fleischgenusses enthalten und sich hüten müssen, zu menschlichen Geburten Veranlassung zu geben. Dabei waren die Greuel der Fleischeslust nach immer möglich und sie sind den Priscillianisten durchweg vorgeworfen worden. Vielleicht haben sie Pantheismus und Mystik zur Rechtfertigung angewandt. An heidnisches Wesen erinnert Astrologie und Magie, die sie trieben.

Sie stellten sich übrigens, als wären sie katholische Christen und feierten die Gottesdienste und Feste der Kirche. Nur fasteten sie an den Sonntagen und am Feste der Geburt Christi, und bei dem heil. Abendmahle vermieden sie es, das Brod zu verzehren. Daneben haben sie im Geheimen ihre besonderen Gottesdienste gehabt, bei welchen sie auch den Weibern erlaubten, sich am Vorlesen und am Gesange zu betheiligen. Daß gerade hier Magie und Unzucht vorgekommen sey, ist die Meinung ihrer Ankläger. Sie hielten ihre Lehre geheim und erachteten es für erlaubt, zu diesem Zwecke zu lügen und

Meineide zu schwören. Die Begründung ihrer Lehre suchten sie in der heil. Schrift alten und neuen Testaments, deren Text sie aber verdarben und die sie allegorisch deuteten. Außerdem bedienten sie sich vieler apokryphischer Bücher. Eigenthümlich scheint ihnen ein Hymnus gewesen zu seyn, den Jesus auf dem Wege nach Gethsemane gesungen haben soll; ferner memoria apostolorum und orientalische Geheimschriften. Die Priscillianisten haben auch eine eigene, aber ganz untergegangene Litteratur zur Rechtfertigung ihrer Sache hervorgebracht. Außer dem Stifter der Sekte, von welchem gleich weiter die Rede seyn soll, sind noch Latronianus, Tiberianus und Dictinnius als Schriftsteller bekannt gewesen.

Die Geschichte der Sekte ist folgende. Im Jahre 379 wurde ihre Existenz in Spanien zuerst bekannt. Als ihr Haupt trat Priscillianus hervor, ein vornehmer, sehr reicher, beredter, belesener, gewandter und zu jeder Verantwortung bereiter Mann. Von Jugend auf hatte er mit Verachtung sinnlicher Genüsse und nicht ohne große geistige und körperliche Anstrengungen durch Studium aller ihm vorkommenden Schriften und durch Uebung geheimer Künste, die er sich lehren ließ, die Wahrheit in ihrer eigensten und verborgensten Gestalt erforschen wollen. Dabei ist er wohl selbst auf pantheistisch-mystische Deutung klassischer Dichter und Philosophen und auf magische und gymnosophistische Abenteuerlichkeiten gekommen. Aber er mußte auch mit diesem seinem Triebe ebenso wie Augustinus zu derselben Zeit den Mathematikern und den Manichäern in die Hände fallen. Die hohe Stellung, die er in der bürgerlichen Gesellschaft durch Abkunft und Reichthum einnahm, ferner seine große Eitelkeit und sein Bewußtseyn, seine Umgebung und den größten Theil seiner Landsleute und Zeitgenossen an Wissen und Geisteskraft weit zu überragen, haben ihn nun freilich einen ganz anderen Weg geführt, als der große Kirchenvater gegangen ist. Er ließ sich durch zwei nach religiöser Neuerung und Absonderung begierige Leute, welche ihre Weisheit von einem nach Spanien gekommenen Aegyptier Markus ableiteten, mit geheimen Lehren bekannt machen, welche also bald in ihm ihren Propheten finden sollten. Elpidius und Agape haben ihn unterwiesen. Aus der oben gegebenen Darstellung der endlichen Gestalt des Priscillianismus erkennt Jeder, daß der Manichäismus seine Grundlage ist. Am Anfang war die Verwandtschaft noch auffälliger (hierher gehören einige oben nicht mitgetheilte Lehren, welche mit dem erörterten Systeme nicht übereinstimmen), und so sind die Priscillianisten immer mit den Manichäern zusammengestellt worden. Aber zum Anhänger einer schon bestehenden Sekte hätte sich Priscillian nicht hergegeben. Manichäische Lehren mischten sich hier mit gnostischen zu einem neuen Systeme, das Priscillian selbst durch eigene Zuthaten ausbaute. Jetzt hielt er sich für berufen, wahre Weisheit und ganz geistliches ascetisches Leben zu verbreiten und als Pflegestätte derselben eine besondere geheime Genossenschaft der Wissenden und Heiligen in der katholischen Kirche zu gründen. Sein Unternehmen hatte Erfolg. Viele Frauen, aber auch zwei Bischöfe, Instantius und Salvianus, wurden gewonnen. Außer der manichäischen Propaganda wird wohl die sehr verbreitete Sehnsucht nach der verborgenen Wahrheit, der schlechte Zustand der katholischen Christenheit und die geistige und ethische Verkümmerung der Hierarchie der Staatskirche an diesem Erfolge betheiligt gewesen seyn. Der Bischof Hyginus von Cordova hat die Priscillianisten zuerst zum Gegenstand des kirchlichen Bekehrungseifers gemacht. Er scheint auch der Einzige gewesen zu seyn, der eine Art von Berechtigung ihrer religiösen Bestrebungen anerkannte und sie ihres Irrthums zu überführen im Stande gewesen wäre. Aber es traten nach ihm ganz andere Advokaten des katholischen Kirchenglaubens auf, welche in ihrer Person und in ihrem Auftreten selbst gegen die katholische Kirche zeugten. Bischof Idacius von Emerida verfuhr gleich so fanatisch und ohne alles Verständniß der geistigen Bewegung, daß Hyginus selbst sich gegen ihn der Priscillianisten annahm. Im Oktober 380 wurde nun eine Synode zu Saragossa gehalten, welche die Häupter der Sekte, die vorgeladen aber nicht erschienen waren, exkommunicirte, einige Verordnungen gegen priscillianistischen Unfug erließ und dem Bischof Itha-

cius von Sassuba die Ausführung ihrer Beschlüsse übertrug. Das war ein ausschweifender, genußsüchtiger, ungebildeter, unbesonnener und gewaltthätiger Mann. Ihm galten die Liebe zu Büchern und das Fasten als die Hauptmerkmale der Ketzer. Diese ließen sich natürlich durch solche Gegner nicht überwinden; ihr Muth und ihre Anzahl konnten vielmehr nur wachsen. Priscillian wurde jetzt zum Bischof von Avila geweiht. Darauf suchten Ithacius und Idacius Hülfe beim Kaiser Gratianus, der auch wirklich den Ketzern in einem Edikte mit Verbannung drohte. Priscillian begab sich nun in Begleitung des Instantius und Salvianus über Gallien, wo es ihm gelang, unter den Frauen (Euchratia und Procula) Anhang zu gewinnen, nach Italien. Hier wollte er den römischen Bischof Damasus und den mailändischen Ambrosius mit seiner Lehre bekannt machen und sie zu ihrer Billigung überreden. Aber Beide wollten überhaupt nichts mit ihm zu thun haben. Nun wurde Bestechung am kaiserlichen Hofe und bei dem spanischen Proconsul angewandt. Alsbald nahm Gratian sein Edikt zurück und der Proconsul suchte sich des Ithacius zu bemächtigen. Aber bald darauf empörte sich Maximus und Gratian wurde ermordet. Zu dem neuen Imperator, der in Trier Hof hielt, begab sich der flüchtige Ithacius und bestimmte ihn leicht, die Sache der Priscillianisten einer neuen Untersuchung, welche auf einer Synode geschehen sollte, zu unterwerfen. Die Synode ist 384 zu Bordeaux gehalten worden. Sie verurtheilte den Instantius zur Absetzung. Priscillian forderte sein Urtheil von dem Kaiser, vor dessen Tribunal in Trier der Fall verhandelt wurde. Bischof Martin von Tours erklärte es für ein Verbrechen, daß ein weltlicher Richter über eine Kirchensache zu Gericht sitze. Mehr als genügend wäre Excommunikation und Amtsentsetzung, verhängt von Bischöfen auf Synoden. Ithacius sollte von der Anklage abstehen. Der aber wagte es, öffentlich den Bischof Martin selbst der Ketzerei zu beschuldigen. Wahrscheinlich geschah das nicht bloß wegen der erbetenen Schonung, sondern wegen des Mönchthums Martin's, welches vom katholischen Abendlande damals noch als orientalische Schwärmerei mit Mißtrauen betrachtet wurde und leicht der Ascese Priscillian's gleichgestellt werden konnte. Bischof Martin ließ sich vom Kaiser versprechen, daß Priscillian nicht mit dem Tode bestraft werden sollte, und verließ Trier. Sogleich wandten sich die Dinge anders, und nach einer sehr strengen Untersuchung glaubte sich der Kaiser berechtigt und verpflichtet, auf Grund von Geständnissen schändlicher Dinge das Todesurtheil mit Gütercanfiskation über Priscillian und sechs Genossen auszusprechen. Priscillian ist im Jahre 385 in Trier hingerichtet worden. Das war das erstemal, daß ein Christ wegen Ketzerei am Leben gestraft worden war, und es entstand eine große Aufregung darüber in der Christenheit. Ambrosius von Mailand hat derselben Worte gegeben. Nur die in Trier versammelten und von Ithacius angeführten Bischöfe billigten, was geschehen war und weiter geschehen sollte. Der Kaiser hatte nämlich, nachdem er sich schriftlich vor dem römischen Bischof gerechtfertigt hatte, eine militärische Commission zu weiterer Verfolgung der Priscillianisten nach Spanien geschickt. Martin von Tours eilte herbei; man wagte nicht, vor dem heiligen Strafprediger die Thore zu verschließen. Er sagte sich von der Kirchengemeinschaft der elenden Bischöfe los und forderte vom Kaiser die sofortige Zurückberufung jener Commission. Er hat sie nur um die Wiederaufnahme des Ithacius und seiner Genossen in die Kirchengemeinschaft erlangt. Der Priscillianismus aber fand erst jetzt eine große Verbreitung in Gallien und Spanien und richtete eine auch durch die Synode von Toledo (im Jahre 400) nicht beendete heillose Verwirrung an. Diese wurde noch ärger, als die arianischen Germanen hereinbrachen, welche sich der katholischen Kirche sehr feindlich bewiesen und aus Mangel an Bildung leicht von den Priscillianisten getäuscht wurden. Damals (415) hat Orosius sein commonitorium gegen die Ketzer geschrieben und den Augustinus bewogen, dieselben zu bekämpfen. Das ist auch in dem Buche de mendacio ad Consentium und in einigen Briefen Augustin's geschehen. Später hat sich Bischof Turribius von Astorga in derselben Angelegenheit an Leo den Großen von Rom gewandt. Leo nahm sich der Sache mit großem Eifer

an und gab Instruktionen, nach welchen auf einer spanischen Synode 447 kräftige Maßregeln gegen die Ketzerei getroffen wurden. Dennoch erhielten sich die Priscillianisten bis nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts, bis zu der Zeit, in welcher die katholische Kirche in Spanien den Sieg über den Arianismus davontrug. Als der Suavenkönig Theodemir in die katholische Kirche übertrat, wurde 563 zu Braga eine Synode gehalten, welche den letzten Streich gegen den Priscillianismus geführt hat. Dieser Name wurde seitdem nicht mehr gehört. Aber die pantheistisch-gnostischen und die manichäisch-gnostischen Lehren der Sekte verschwanden nicht, sondern ließen sich in den späteren Jahrhunderten oft genug noch vernehmen.

Quellen: Sulpicius Severus, hist. s. 2, 46—51. dial. 3, 11 sqq. — Die schon angeführten Schriften des Orosius und des Augustinus. — Einige Briefe des Hieronymus. — Leonis Magni epistola ad Turribium. Pacati Drepanii panegyricus Theodosio I. dictus a. 391. Zu vergleichen: S. van Fries, dissertatio critica de Priscillianistis eorumque fatis doctrina moribus. Ultraj. 1745. — Walch, Ketzerhistorie III, p. 378 ff. — Lübkert, de haeresi Priscill. Havn. 1840. — Mandernach, Gesch. d. Priscillianism. Trier 1851. — Neander's K.-G. I, 812 —816. — Kurtz, Handb. d. Kirchengesch. I, 2, 228—238. **Albrecht Vogel.**

Privatmessen, s. Messen.

Probabilismus, moralischer, diejenige sittliche Denkweise, vermöge deren der Mensch meint, sich in seinen moralischen Selbstbestimmungen nicht nach dem Gewissen richten, sondern dem wahrscheinlich Richtigen sich zuwenden zu müssen. Praktisch wird sie immer hervortreten, wo Menschen mit ihren Leidenschaften handeln; aber auch theoretisch ist sie früh da, sobald vermittelst der Reflexion über das eigene Handeln die Gedanken erwachsen, die sich selbst verklagen und entschuldigen. Denn sobald Erwägungen angestellt werden über das Bessere oder weniger Gute, wie wird dann anders als so zu entscheiden seyn, daß das wahrscheinlich und verhältnißmäßig Bessere oder Beste gewählt wird? Und wo, wie bei den Eudämonisten, das Angenehme und Nützliche das Princip der sittlichen Entscheidung ist, wie sollte da nicht die Erwägung zuletzt zu dem wahrscheinlich Besten führen? Daher finden wir bei den griechischen und römischen Ethikern zum Theil diese Theorie, wenn gleich noch keinen ihr entsprechenden Namen, welchen erst mit der Ausbildung zum System den Jesuiten zu erfinden vorbehalten blieb. Ist die Erstrebung eines Gutes' das höchste Gesetz der Sittlichkeit, mag es nun nach Demokrit die Seelenruhe oder nach Aristipp und Epikur das Vergnügen heißen, so wird die sittliche Entscheidung auf die Erwägung hin getroffen werden, auf welchem Wege dasselbe wahrscheinlich gewonnen werden könne. Die Sophisten sind wahre Casuisten und folgen einer wirklichen Probabilitätslehre. Aber schon im Alterthume steht ihr mit Entschiedenheit die ächt sittliche Auffassung gegenüber, welche erkennt, daß nur die unbedingte Geltung des göttlichen Gesetzes, also die Stimme des Gewissens, welche erst die Sittlichkeit constituirt, dem menschlichen Thun seine Würde verleihe. Dann bleibt für das Probable nur ein Grenzgebiet, wie es Cicero bezeichnet als das neben dem rectum, κατόρθωμα, καθῆκον, dem perfectum officium, stehende medium, quod cur factum sit ratio probabilis reddi possit (de Offic. I, 3.). Das tritt besonders ein, wo bei zwei aufgestellten Nützlichkeiten die Frage sich erhebt, welche von beiden nützlicher sey: da bedarf es der Erwägung und, wenn Rath gegeben werden soll, einer Casuistik (s. d. Art.), die leicht auf Abwege führen, alles sittliche Urtheil verwirren und ungewiß machen konnte. Vor solcher sittlichen Laxität und Skepsis wurden die Israeliten in ihrer Blüthezeit durch ihre unbedingte Ehrfurcht vor dem göttlichen Gesetze bewahrt. Eine desto ärgere probabilistische Casuistik finden wir bei ihnen in der Zeit des Verfalles: die Rabbinen und Schriftgelehrten wußten, wie wir im neuen Testament (Bergpredigt) sehen und aus dem Talmud lernen, alle Unsittlichkeit durch spitzfindige Sophistik zu beschönigen, wobei sie sich besonders auf Autoritäten ihrer Meister stützten. Sie sind stark darin, durch reservationes mentales, Directionen des

Willens und Probabilitäten (הֲלִיכוֹת, Buxtorf. Lex. Chald. Talm.) das Sittengesetz zu lockern, damit die Satzungen des Ceremonialgesetzes recht pünktlich und peinlich möchten beobachtet werden (vgl. Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu 1. Götting. 1799. S. 441—43; Bartoloccii Biblioth. rabbin. III. p. 315 sqq. und den Artikel „Rabbinen").

Dieselbe Falschmünzerei des natürlichen Menschen treffen wir auch frühe in der christlichen Kirche an, in der so verbreiteten Ansicht, daß pia fraus (Oekonomie, Schröckh, Kirchengesch. IX. S. 343—58), also ein böses Mittel zu gutem Zwecke, erlaubt, ja geboten sey, eine Annahme, die überall mit der Ausbildung der Hierarchie Hand in Hand geht. Je mehr im Verlaufe des Mittelalters die Kirche mit ihrer unbedingten Auktorität in's Centrum des Christenthums trat, um so mehr konnte die Erwägung, was ihr nütze oder schade, das höchste sittliche Motiv werden. Kam der herrschende Semipelagianismus hinzu, so waren die Voraussetzungen der schlaffen Moral und des Probabilismus der katholischen Kirche vorhanden. (Dallaeus, de usu Patrum c. III.; Cotta, de probabilismo morali. Jen. 1728; Sam. Rachel, Examen probabilitatis Jesuiticae. Helmstadii 1664. 4.).

Die römisch-katholische, durch Casuistik und Indulgenzen, wie durch die Beziehung des ganzen christlichen Thuns auf die Hierarchie schlaff und lügnerisch gewordene Sittenlehre erscheint in ihrer tiefsten Verderbtheit im Probabilismus der Jesuiten. „Anstatt", sagt de Wette (christl. Sittenlehre II, 2. S. 334 f.), „daß die sittliche Ueberzeugung die größte Gewißheit unter allen menschlichen Ueberzeugungen hat und haben soll, weil sie sich auf das unmittelbare Gefühl oder das Gewissen gründet, stellten sie die Jesuiten als etwas auf Auktorität der Tradition Beruhendes, in verschiedenen Graden Probables, mithin in sich selbst Unsicheres vor." — „Zur Probabilität einer moralischen Meinung sollte gehören, „„daß sie von Einem oder Mehreren sey aufgestellt worden oder eine Auktorität für sich habe, welche um so beträchtlicher sey, je gelehrter und rechtschaffener ihr Urheber, je mehr Stimmen dafür sprächen, je älter sie werde.""

Hatte sich die Jesuitenmoral einmal auf diesen schlüpfrigen Boden begeben, so ist es kein Wunder, daß sie immer tiefer fiel. Behaupteten doch bald manche Jesuiten, „eine Meinung werde schon dann probabel, wenn der sie vortragende Lehrer auch nicht ausdrücklich ihre Wahrheit behaupte, oder wenn er die dagegen angeführten Gründe nur nicht für hinlänglich halte." Ja selbst wenn man Grund zu haben glaube, anzunehmen, der Lehrer habe sich geirrt, welchen man als Auktorität für ein sittliches Verfahren anführe, und wenn man selbst im Gewissen vom Gegentheil überzeugt sey, dürfe man ihm doch ohne Sünde folgen, weil seine Ansicht noch immer probabel sey. Im Falle zwei probable Meinungen vorliegen, könne man auch der minder probablen folgen, ja eine solche der ganz gewissen Annahme vorziehen. Sprechen die Jesuiten doch selbst von einer Probabilität der Probabilität, um ja den Heilsweg den Christen recht leicht zu machen. Man sieht, daß sich auf solche Weise alle Greuel, Götzendienst, Lüge, Mord, Revolution und Tyrannenmord, Diebstahl, Ehebruch, falsch Zeugniß wider den Nächsten und alle Art von Betrug rechtfertigen ließen, was denn auch in empörendster Weise und mit schamloser Frechheit geschehen ist in ausführlichen Werken von Lessius und Laymann, Escobar (welcher in der großen Verschiedenheit der moralischen Meinungen einen leuchtenden Beweis der göttlichen Vorsehung erkennt, weil dadurch Christi Joch so leicht werde), Bauny (dessen schändlich schlaffe Grundsätze ihm den spöttischen Vorwurf zuzogen: ecce qui tollit peccata mundi!), Sanchez, Busenbaum und vielen Anderen, ja neuerdings noch von Stattler. Die ganze Theorie sollte dazu dienen, die Sophistik des sündigen Herzens zu unterstützen, und mußte so als ein Gift und eine Pest für die Christen Katheder und Beichtstuhl in eine Schule des Lasters verwandeln — zum Gericht über die Sünde der katholischen Kirche, daß sie ihr Auge dem Lichte des reinen Evangeliums verschloß.

Doch fand diese Denkweise keinesweges allgemeinen Eingang in der katholischen Kirche, indem das Christenthum in derselben Viele vor deren hierarchischen Folgerungen bewahrte. Sie ward vielmehr von den Jansenisten und anderen würdigen Männern verworfen, von keinem aber so geistvoll und mit solcher sittlich-religiösen Macht bekämpft, wie von Blaise Pascal (s. d. Art.) in seinen Provinciales. Auch von Corporationen, wie die Sorbonne (1658 und 1665) und später (1761) dem Parlament zu Paris ging ein entschiedener Gegensatz aus; letzteres verwarf die Jesuitenmoral mit ihrem Probabilismus nach Prüfung durch eine eigene Commission (Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disans Jesuites ont dans tous les temps et persevéramment sontenues, enseignées et publiées dans leurs livres. Paris 1762), wie auch, wenn gleich schwankend, selbst der Pabst (1659. 65. 90). Vgl. Stäudlin, Geschichte der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göttg. 1808. S. 448—512, bes. S. 489—497. 523 ff. mit dem Artikel „Jesuiten-Orden" und Dn. Concina, eines Dominikaners in Venedig († 1756), storia del Probabilismo e rigorismo. Lucca 1748. 2 Voll. 4.

Es ward unter Anderem gegen die Jesuiten geltend gemacht, wie durch ihre Moral neue Meinungen in die Kirche eingeführt würden; dem gegenüber behaupteten sie, in der Glaubenslehre müsse man sich an die alten Ansichten halten, in der Sittenlehre seyen aber die neuen oftmals besser. Uebrigens waren nicht alle Jesuiten in gleicher Weise Anhänger des Probabilismus; Manche verwarfen ihn, Andere wollten ihn wenigstens sehr gemäßigt angewandt wissen. Aber er ist und bleibt eine Folgerung des katholischen Glaubens an eine äußere Auktorität und wird nie aus der römisch-katholischen Kirche verschwinden, so lange sie an ihren Principien festhält, in Folge deren sie Glauben und Leben von Gewicht und Anzahl fremder Auktoritäten abhängig macht. Am wenigsten wird aber der Orden ihn aufgeben, von dem einer seiner Generäle gesagt hat: aut sint, ut sunt, aut non sint. L. Pelt.

Probst (praepositus) heißt im Allgemeinen jeder weltliche wie geistliche Vorgesetzte. Im letzteren Sinne findet sich der lateinische Ausdruck schon bei den älteren kirchlichen Schriftstellern (Cyprian u. A.) als eine Uebertragung von προϊστάμενοι (1 Thessal. 5, 12.), προεστῶτες (Justin. M. Apol. II.) u. A. Isidor erklärt: Quamvis omnes, qui praesunt, praepositi rite vocentur, usus tamen obtinuit, eos vocari praepositos, qui quandam prioratus curam super alios gerunt. (Etymol. XVIII, 15. c. 9 X. de verb. signif. V, 40.) Vornehmlich wurde der dem Vorsteher eines Klosters untergebene, einer einzelnen Zelle vorgesetzte Beamte praepositus oder prior genannt. So schon in der Regel des Pachomius, nach der Erklärung des Hieronymus: „una domus quadraginta plus minusve fratres habeat, qui obediant Praeposito sintque pro numero fratrum triginta vel quadraginta domus in uno monasterio"; vgl. auch cap. 2. dist. LVIII. (Concil. Carthag. a. 398) u. a. (s. Stellen bei Du Fresne s. v. praepositus). Nach der Regel Benedikt's ist der Präpositus der unmittelbar auf den Abt folgende Obere des Klosters, neben dem dann auch ein Dekan bestellt wurde (s. Altcserra, asceticon sive origin. rei monast. lib. II. cap. IX.) In den Frauenmünstern findet sich in ähnlicher Weise nach der Aebtissin auch eine Praeposita oder Priorissa (a. a. O. lib. II. cap. XII.). Bei der den klösterlichen Einrichtungen nachgebildeten Institution der Capitel (s. d. Art.) behielt Chrodegang den Präpositus bei und übertrug ihm die Vertheilung der Gaben an die Stiftsglieder: „Ea vero, quae fratribus dare debent, cum caritate tempore opportuno incunctanter praebeant etc. (Regula Chrodeg. c. XLVI. [bei Hartzheim, Concilia German. I, 110), wörtlich wiederholt in der 816 erweiterten regula Aquisgranensis c. CXXXIX. [a. a. O. I, 511]). Er sollte aber auch zugleich unter der oberen Leitung des Bischofs Disciplin üben; „Indisciplinatos et inquietos debent duriusarguere, obedientes antem et mites et patientes, ut in melius proficiant, observare", nach cap. X. der ursprünglichen Regel (a. a. O. I, 100). Hier wird der praepositus auch archidiaconus

genannt, was sich daraus erklärt, daß der zum bischöflichen Presbyterium gehörende Archidiakonus (s. d. Art. Bd. I. S. 484) die ihm bisher obliegenden ähnlichen Funktionen mit dem Amte der Probstei (praepositura) vereinigte, während in gleicher Weise der Archipresbyter im Capitel Dekanus wurde. An der bischöflichen Kirche (cathedra, domus) wurde der Archidiakonus Dompropst, in den Capiteln anderer Kirchen behielt er den einfachen Namen Probst. Probst und Dekan bekleideten seitdem die beiden höchsten Stellen in den Capiteln und wurden Dignitäten der Prälaten (s. d. Art. „Dignität" Bd. III. S. 394), ihre Stellung selbst wurde aber in den einzelnen Stiftern nach den Statuten derselben verschieden. (Beispiele bei Schmidt, thesaurus juris eccles. T. II. p. 730. 31. Mayer, thesaurus novus juris eccl. T. I. p. 61 sq. F. J. L. Meyer, de dignitatibus in capitulis. Gottg. 1782. 4. §. XIII. Binterim, Denkwürdigkeiten III, 2, 361 f.).

Da die Verwaltung der Temporalien den Probst an der Residenz häufig verhinderte und er sich anderen Geschäften des Capitels nicht widmen konnte, schied er bisweilen ganz aus dem Capitel und der Dekan trat an die Spitze desselben. Hieraus erklären sich auch die neueren verschiedenen Organisationen (s. d. Art. „Capitel" Bd. II. S. 559).

Wie ursprünglich sind auch späterhin Pröbste als Vorsteher von Klöstern mehrfach beibehalten. Dieß ist namentlich der Fall bei den Augustinern, Dominikanern (praepositus vel prior), Cistercienfern (praepositus vel custos). Von diesen selbst zu den Regularen gehörenden Pröbsten unterscheidet sich eine andere Art von Klosterpröbsten, nämlich weltliche Personen, welche als Pfleger und Vögte (advocati) das Vermögen der Klöster zu verwalten oder als Schutzherren derselben zu wirken hatten. (Du Fresne s. h. v. J. H. Böhmer, jus parochiale sect. VI. cap. I. §. XIII—XV.). Der Ausdruck „Probst", insbesondere Kirchen- oder Zechprobst, bezeichnet übrigens auch andere Pfleger, welche den Kirchenräthen der einzelnen Gemeinden als Mitglieder angehören (s. d. Art. „Kirchenrath Bd. VII. S. 667).

Der Titel „Probst" ist auch in die evangelische Kirche mit übergegangen. Bisweilen führen ihn Superintendenten. So in dem früheren schwedischen Pommern, wo in kleineren Städten als Special-Superintendenten Präpositi mit der Inspektion über die benachbarten Landpfarrer angestellt wurden, mit welchen sie ein Ruralcapitel bilden und Synoden halten, auf welchen ihnen der Vorsitz gebührt. In den Synodalstatuten von 1574 Kap. I. S. IX. wird ihnen als praepositi et provisores synodi auferlegt, die benachbarten Pfarrer vor sich predigen zu lassen. (Richter, die Kirchenordnungen II, 386). Eine ausführliche Instruktion enthalten die Leges Praepositorum Pomeraniae von 1621 (öfter gedruckt, unter anderen bei Moser, Corpus juris Evangelicorum ecclesiastici. Tom. II. p. 763 sq.) und spätere Verordnungen (s. Cit. bei Balthasar, tractatus de libris seu matriculis ecclesiasticis. Gryphiswald. 1748. 4. p. 22. 53 sq. 304. und mehrere im Anhange dieses Werkes abgedruckte landesherrliche Gesetze). Eben so in Mecklenburg, wo die Präpositi eigentlich die Stelle eines Vice-Superintendenten bekleiden und jährliche Synodalconferenzen in ihrem Zirkel halten. (Präpositenordnung vom 25. Juni 1671 u. a. s. (Siggelkow) Handbuch des mecklenburg. Kirchenrechts. Schwerin 1783. S. 104 f.). Die Stellung eines Generalsuperintendenten über die Militairgeistlichen hat in Preußen der Feldprobst (s. die Militair-Kirchenordnung vom 12. Februar 1832 in der Gesetzsammlung für 1832. S. 69 f. §. 1. 2.). In Stiftern, welche aus der römischen Kirche beibehalten wurden, dauerte das Amt des Probstes fort, obschon bisweilen die denselben obliegenden Funktionen, ähnlich wie in der Zeit vor der Reformation, den Dekanen aufgetragen wurden (so z. B. in der Stiftskirche zu Hamburg u. a.). Auch da, wo keine eigentliche Stiftskirchen waren, führten in der Zeit vor der Reformation die Archidiakonen nicht selten den Titel Probst, welcher auch in der evangelisch gewordenen Kirche dem Inhaber einer solchen Stelle gelassen wurde, bald mit, bald ohne Verbindung einer förmlichen Inspektion über andere Kirchen. (Man s. z. B.

über dem Ursprung des Probstes von Berlin Müller, Geschichte der Reformation in der Mark Brandenburg. Berl. 1839. S.212 f. Spieker, Gesch. der Einf. der Reformation in die Mark Brandenburg. Frankf. a. d. O. 1839. S. 205 f., verb. mit dem Visitationsabschied von 1574, im Corpus Constit. Marchicarum von Mylius. Theil I. Abth. II. Vol. XI.).

Auch Klosterpröbste sind der evangelischen Kirche nicht unbekannt. Man versteht darunter Beamte, welchen die Aufsicht über evangelische Frauenstifter anvertraut ist, und die auch unter der Bezeichnung Klostercuratoren vorkommen. (M. s. z. B. die Klosterordnung für das adelige Fräuleinkloster zu Barth von 1835. Stralsund 1836. 4. §. II. f.).

H. F. Jacobson.

Proclus, neuplatonischer Philosoph, s. Bd. III. S. 414 und Bd. IX. S. 808.

Proclus, der Gegner des Nestorius, wurde früh Lektor der heil. Schrift und Notarius des Patriarchen Atticus von Constantinopel (des zweiten Nachfolgers des Joh. Chrysostomus); Atticus hatte Vertrauen zu Proclus und weihte ihn zum Presbyter (Socrates Hist. Eccl. VII, 41). Darauf wurde er vom Patriarchen Sisinnius in Constantinopel, dem Nachfolger des Atticus, zum Bischof von Cyricum ernannt. Allein die Bewohner dieser Stadt machten dem Patriarchen von Constantinopel das Recht zu dieser Ernennung streitig, und ehe Proclus nach Cyricum kommen konnte, hatten sie schon einen anderen gewählt. So blieb Proclus in Constantinopel, wo er sich bald um den Patriarchentitel dieser Stadt bewarb. Daß Nestorius ihm vorgezogen wurde, hat zweifelsohne Vieles dazu beigetragen, ihn gegen Nestorius ungünstig zu stimmen. Am Feste von Mariä Verkündigung, 25. März 429, nachdem Nestorius kurz vorher die obschwebende Streitfrage, betreffend den Ausdruck θεοτόκος, in einer Predigt bereits behandelt hatte, hielt Proclus in Gegenwart des Nestorius mit offenbarer Beziehung auf die von diesem vorgeschlagenen Ansichten eine schwülstige Rede zu Ehren der θεοτόκος, worin er deutlich zu verstehen gab, daß die jenen Ausdruck verwarfen, Jesum als Sohn Gottes verleugneten und seine Mutter verunehrten. Dadurch fühlte sich Nestorius bewogen, in seiner Rechtfertigung eine kurze Anrede an die Versammlung zu halten. So kann man sagen, daß Proclus das Feuer des Streites wenn nicht angefacht, so doch sehr genährt hat. So wird es auch begreiflich, daß er Bischof von Constantinopel wurde 434 (Socrates Hist. Eccl. VII, 40); als solcher verband er sich mit Cyrill, Bischof von Alexandrien, und Johannes, Bischof von Antiochien, um die Anerkennung des zwischen der ostasiatischen und der ägyptischen Kirche geschlossenen Vergleiches, welcher die Grundlage des Kirchenfriedens werden sollte, überall zu erzwingen. Als die armenische Kirche ihn um Aufschluß über diese Streitfrage gebeten, schrieb er an sie einen Brief (s. bei Hardouin, Acta Conc. I. p. 1722), worin er seine Ansicht aussprach. Ein Verdienst erwarb er sich durch Beilegung der Spaltung der Johanniten. So hießen die Anhänger des Johannes Chrysostomus (s. d. Art.), die, weil sie seine Absetzung als ungültig betrachteten, Keinen, der zu seinem Nachfolger erwählt wurde, anerkennen mochten. Ihrer gab es bald nicht nur in Constantinopel, wo blutige Unruhen deshalb erfolgten, sondern auch anderwärts, und zwar Bischöfe und andere Geistliche; sie fanden eine Stütze an der römischen Kirche, welche sich von Anfang an nachdrücklich für die Unschuld des Chrysostomus erklärt hatte. Einen Schritt zur Beilegung der Spaltung that Bischof Atticus, indem er den Chrysostomus in das Kirchengebet aufnahm und den Anhängern desselben Amnestie bewilligte. Doch bestand noch immer eine kleine Partei von Johanniten in Constantinopel, deren Widerstand erst Proclus überwand, indem er bei Theodosius II, 438 auswirkte, daß die Gebeine des verbannten Patriarchen nach Constantinopel gebracht und daselbst mit glänzender Feier bestattet wurden. Darauf kehrten die Johanniten in die katholische Kirche zurück (Sokrates VII, 45). Von ihm sind außer dem genannten Briefe drei Predigten auf die Maria θεοτόκος erhalten, von P. Combesis edirt in seinem Graeco-latinae Patrum Bibliothecae novum Auctarium. Paris 1647. T. I. p. 301.

Procopius von Cäsarea, *ῥήτωρ καὶ σοφιστής* (Suidas), wurde zu Cäsarea in Palästina geboren. Nachdem er die Rechtsschule in Berytus besucht hatte, wurde er im Jahre 526 n. Chr. von dem Feldherrn Belisar als Rechtsbeistand auf dessen persischen Feldzug mitgenommen und ward von da an dessen unzertrennlicher Begleiter. So finden wir ihn 533—36 in Afrika, 536—39 in Italien, 542 in Byzant und 562 als praefectus urbi daselbst. Die Zeit seines Todes ist nicht bekannt. Auf diesen Reisen sammelte er den Stoff zu seiner Zeitgeschichte, dem großem Geschichtswerk in acht Büchern, welches die unter Justinian geführten Kämpfe mit den Persern, Vandalen und Ostgothen beschreibt und für die gleichzeitige Kirchengeschichte eine reichhaltige, wenn auch mit Vorsicht zu benutzende Quelle bietet. In formeller Hinsicht hatte sich Procop den Herodot zum Vorbild gewählt und zum Theil denselben bis in's Kleinliche nachgeahmt. Auch in der materiellen Auffassung der Geschichte ist er von Herodot's Fatalismus abhängig; Procop selber nimmt die Rolle des Skeptikers und dünkt sich als solcher über alle positive Religionen und dogmatische Streitigkeiten erhaben. Um dieser kalten Theilnahmlosigkeit willen, mit welcher er vom Christenthum redet, haben Manche ihn gar nicht für einen Christen, sondern für einen Deisten, Juden oder gar Heiden gehalten; aber sicher war er seinem äußeren Bekenntniß nach ein Christ, wie aus einem zweiten Werk von ihm hervorgeht, der Schrift *περί κτισμάτων*, de aedificiis, in sechs Büchern, enthaltend eine nur in geographischer Hinsicht wichtige Aufzählung der unter Justinian in allen Theilen des römischen Reichs aus öffentlichen Mitteln ausgeführten Kirchen, Klöster und anderer Gebäude. Eine dritte, erst nach dem Tode des Procopius herausgegebene Schrift führt den Titel: *Ἀνέκδοτα*. Sie bildet eine Ergänzung zu den Büchern de bellis, nachtragend, was Procop früher über das Leben und die Motive der Machthaber seiner Zeit nicht zu sagen gewagt hatte. In dieser Schrift wird wiederholt eine eingehende Darstellung der kirchlichen Verhältnisse unter Justinian angekündigt; dieselbe ist aber bis jetzt noch nicht aufgefunden worden. Die beste Ausgabe seiner Schriften ist die von W. Dindorf (Bonn 1833—38. 3 Bde.). Vergl. Fabric. Bibl. gr. VII, p. 555 sqq.; Hanke de script. byz. p. 145 sqq.; W. Teuffel in Schmidt's Allg. Zeitschr. f. Gesch. VIII. S. 38—79.

Procopius von Gaza, ein Sophist unter Justin I. (518—527) zu Constantinopel, der Commentare zum Octoteuch (ed. C. Clauser, Tigur. 1555, Fol.), zum Jesaias (ed. J. Curterius, Par. 1580, Fol.), zu den Büchern der Könige und der Chronik (ed. J. Meursius, Lugd. B. 1620. 4.), aus den Werken älterer Kirchenväter zusammentrug und unter den Griechen die Reihe der Catenenschreiber eröffnete.

Th. Pressel.

Procurator, s. Landpfleger.

Prodicus und die Prodicianer, antinomistische Gnostiker, welche behaupteten, daß sie als Söhne des höchsten Gottes, als das königliche Geschlecht, an kein Gesetz gebunden seyen; sie seyen Herren des Sabbaths nicht nur, sondern auch aller anderen Satzungen. Sie verwarfen allen äußeren Cultus, welcher nur für diejenigen sich eigne, die noch unter dem Demiurgos stehen; sie beriefen sich auf apokryphische Schriften unter dem Namen Zoroaster's. Clem. Alex. Strom. I, 304. III, 438. VII, 722. Theodoret. Fab. haeret. I, 6.

Professio fidei Tridentinae. Das allgemeine christliche Glaubensbekenntniß wurde bereits in der dritten Sitzung des Tridentinischen Concils am 3. Februar 1546 ausdrücklich erneuert (decretum de symbolo fidei), doch genügte dieß nicht für den kirchlichen Gebrauch, indem sich das Bedürfniß einer besonderen Verpflichtung der Glieder der römisch-katholischen Kirche sowohl in Bezug auf diese selbst, als gegenüber den Häretikern herausstellte. Daher hat Pius IV. im J. 1556 eine in Rom ausgearbeitete Formula christianae et catholicae fidei durch seinen Nuntius Aloysius Lippamannus auf der Gnesener Provinzialsynode zu Lowicz annehmen und einführen lassen; auch publicirte der Pabst am 4. Sept. 1560 im Consistorium der Cardinäle: Decreta et ar-

ticuli fidei jurandi per episcopos et alios praelatos in susceptione muneris consecrationis (beide Dokumente sind abgedruckt bei Mohnike urkundliche Geschichte der sogen. Professio fidei Tridentinae [Greifsw. 1822], S. 8.; Streitwolf et Klener, libri symbolici ecclesiae Catholicae. Tom. II. [Götting. 1846], S. 321 f.). Nun kam es aber darauf an, ein derartiges Bekenntniß durch die Väter des Tridentinischen Concils selbst zur Anerkennung zu bringen. In Rom zusammengestellte: XVII Canones super abusibus sanctissimi sacramenti ordinis (Mohnike a. a. O. S. 34 f.; Streitwolf u. Klener a. a. O. S. 330 f.) wurden deshalb am 29. April 1563 dem Concil übergeben und darauf in Berathung gezogen. Der 17. Kanon: „Quoniam lupis naturale est in vestimentis ovium venire . . Synodus rogat et obtestatur . . omnes . . Principes, Dominos et Rectores, ac . . . . praecipit et mandat, ne deinceps ullum ad ullam dignitatem, magistratum, aut aliud quodcunque officium promoveant aut admittant, de cujus fide et religione antea non curaverint inquiri, et a quo sincere, distincte ac libenter non fuerit haec summaria fidei nostrae catholicae formula lecta, confessa et jurata, quam hic duxit approbandam: et postulat in singulis dominiis lingua vulgari transferri et publica . . . . proponi. Credimus" etc., erregte aber große Bedenken und rief Widerspruch hervor, da auch die weltlichen Behörden eidlich in Pflicht und Gehorsam gegen den Pabst und die Kirche genommen werden sollten, und die Synode beschloß daher, diesen Kanon über die confessio fidei für jetzt aus den Beschlüssen fortzulassen. Die 23ste Session des Concils de sacramento ordinis etc. vom 15. Juli 1563 enthält daher keinen die confessio fidei betreffenden Artikel. Erst die sessio XXIV. cap. 1. und 12. de reform. und sessio XXV. cap. 2. de reform. sprechen von denjenigen, welche den Eid des Glaubens und Gehorsams zu leisten haben, ohne aber die Formel selbst mitzutheilen.. Erst nach Beendigung des Concils ließ Pius IV. das Formular neu redigiren und publicirte es durch die Bulle „in sacrosancta" und „injunctum nobis" vom 13. Nov. 1564 (Bullarium Magnum ed. Luxemb. Tom. II. Fol. 136. 138 sq. c. 4. de summa trin. in VII. [I. 1.]; c. 2. de magistris in VII. [III. 5.]), und öfter, Mohnike a. a. O. S. 52 f., hinter der Ausgabe des Conc. Trident. von Richter und Schulte nro. L. LI. pag. 573 sq. u. a.). Diese Forma professionis fidei catholicae oder orthodoxae, gewöhnlich Professio fidei Tridentinae, wiederholt das Nicänisch-Constantinopolitanische Symbol, wie im Concil. Trid. sess. III., enthält die Verpflichtung gegen apostolische und kirchliche Traditionen und Constitutionen, die alleinige Auslegung der Schrift durch die Kirche, die Annahme der sieben Sakramente, Fegfeuer, Indulgenzen, Gehorsam gegen den Pabst, als Christi Vicorius, unbedingte Annahme der Entscheidungen der Concilien, vornehmlich des Tridentinums, und Verwerfung aller von der Kirche verdammten Häresien. (Ueber die sich daran anschließende eidliche Obedienzpflicht s. m. den Art. „Obedienz" Bd. X. S. 509).

Mit Unrecht ist die symbolische Bedeutung der Professio bezweifelt worden. Römischerseits ist sie stets anerkannt worden. Zur eidlichen Leistung der Professio sind verpflichtet Erzbischöfe und Bischöfe vor der Consecration, Stiftsgeistliche vor der Uebernahme der Präbende, jeder Beneficiat vor der kanonischen Institution, Lehrer der Theologie (s. die oben citirte Stellen des Tridentinums, die Bulle Sacrosancta und viele andere Erlasse bei Ferraris bibliotheca canonica s. v. fidei professio, Richter und Schulte in der Ausgabe des Tridentinums ad ll. cc.).

Ueber die Professio fidei Tridentinae überhaupt, Convertiteneide insbesondere s. m. außer der bereits cit. Lit. Klener und Streitwolf a. a. O. I. S. XLV. f der Prolegomena und vorzüglich Köllner, Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche (Hamb. 1844). S. 141 f. H. F. Jacobson.

Proli (B. Müller), s. Harmonisten oder Hormoniten.

Propaganda und die katholischen Missionen. Die Geschichte der katholischen Missionen, welche sich in ihrer Thätigkeit nicht nur auf die Heiden, Juden

und Muhammedaner, sondern auch auf alle von dem römisch-katholischen Glauben abweichende Bekenner des Christenthums erstrecken und dadurch eine um so beachtenswerthere Bedeutung für die protestantische Kirche erhalten, zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der eine die Zeit vor der Stiftung der Propaganda im J. 1622, die andere die Zeit nach derselben bis auf die Gegenwart umfaßt.

Ungeachtet die Aufgabe, den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Weltheiland allen Völkern zu verkündigen, im Geiste des Christenthums selbst begründet ist, so haben doch die ersten zwölf Jahrhunderte der Kirche ein Missionswesen in dem Sinne, in welchem es sich später ausbildete, nicht gekannt. In den ältesten Zeiten waren es vorzugsweise die großen Städte, von denen aus sich das Christenthum weit mehr durch den allgemeinen Verkehr und durch Handelsverbindungen als durch bestimmte Missionen unter alle Klassen der Gesellschaft verbreitete und in den glücklichsten Formen einer Volksreligion durch innere Kraft und Wahrheit über das in sich verfallene griechische und römische Heidenthum für immer den Sieg davontrug. Als darauf theils durch günstige Verhältnisse, theils durch die Verdienste Leo's des Großen und Gregor's I. seit dem Anfange des 6. Jahrhunderts die römischen Bischöfe, als Nachfolger des heiligen Petrus Päbste genannt, an die Spitze der abendländischen Christenheit traten, drang das morgenländische Klosterleben auch in das Abendland ein und der von Benedikt von Nursia 529 gestiftete Orden der Benediktiner wandte bald seine Thätigkeit nicht allein auf gelehrte Beschäftigungen, sondern auch auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens unter den Heiden. Die Klöster wurden von nun an die vorzüglichsten Pflanzstätten des Christenthums, und alle Mission ging deshalb hauptsächlich auf die Gründung und Vermehrung derselben aus. Zwar fehlte es auch nicht an gewaltsamen Bekehrungen durch Kriege, wie Karl der Große, Otto I. und später nach Heinrich der Löwe und andere mächtige Fürsten sie übten; doch schwand allmählich diese kriegerische Weise der Völkerbekehrung und der Missionsbetrieb im heutigen Sinne gelangte zu immer vollkommenerer Ausbildung. Zu den für die Heidenbekehrung bis dahin eifrigst thätigen Benediktinern gesellten sich die neugestifteten Orden der Franziskaner und Dominikaner, welche mit gleichem Eifer und nicht geringerer Wirksamkeit an der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden arbeiteten und in Kurzem das Missionswesen fast ausschließlich verwalteten. Denn während die Völker des Abendlandes, von inniger Andacht und dem kriegerischen Geiste des Ritterthums ergriffen, die Kreuzzüge zur Befreiung der morgenländischen Christen von dem Drucke der Sarazenen unternahmen, sahen sich auch diese geistlichen Orden von einer ähnlichen religiösen Bewegung fortgerissen und wählten für sich die Mission, um auf ihre Weise dem mächtig sich regenden Geiste der Zeit zu entsprechen. Zuerst sandten die Franziskaner Missionäre nach Marocco, Syrien und Aegypten, sowie bald darauf zu den Griechen und Mongolen, und schon auf ihrer ersten Generalversammlung (1216) faßten sie den Beschluß, in alle Welt ihre Brüder als Verkündiger des Christenthums auszusenden (vgl. Hurter, Gesch. Pabst Innocenz' III., Th. 4, S. 254 ff.). Gleichzeitig ordneten die Dominikaner, obwohl sie ihre Thätigkeit zunächst gegen die Ketzer innerhalb der Kirche richteten, Missionen nach Spanien und Afrika an, hatten schon 1228 das heilige Land zu einer Provinz ihres Ordens gemacht und besaßen bereits 8 Jahre später dort und in dem benachbarten Syrien eine Anzahl Klöster. Indem beide Orden seitdem alle Theile der damals bekannten Welt in's Auge faßten und ihre energische Theilnahme der Missionsarbeit der Kirche mit Beständigkeit und Treue widmeten, gewannen sie bald sowohl in der pyrenäischen Halbinsel, soweit sie von den Mauren besetzt war, und an den heidnischen Ostgrenzen Europa's, als auch in mehreren Ländern Afrika's und Asiens bis in die Tartarei, China und Indien festen Boden und errichteten eine Menge Ordensprovinzen und Congregationen oder Präfekturen, welche von dem General des Ordens zu Rom geleitet wurden.

Ein noch größeres Feld eröffnete sich ihrer Thätigkeit nach der Entdeckung Ame-

rika's (1492) und der Umschiffung Afrika's (1498), da beide Ereignisse im Geiste der Zeit als neue Eroberungen für das Christenthum betrachtet wurden. Selbst Colombo glaubte sich in seinem frommen Sinne vom heiligen Geiste berufen, das Wort des Herrn, daß das Evangelium zu den Völkern an den äußersten Gränzen der Erde komme, zu erfüllen. Unter seinem Schutze verkündigten Missionäre den Indianern in den neu entdeckten Ländern das Christenthum, erbauten Kirchen und gründeten Klöster und Ordenshäuser. Und da auch die Beherrscher Spaniens mit nicht geringerer Theilnahme das Bekehrungswerk zu fördern strebten, so entwickelten sich amerikanische Ordensmissionen, namentlich in Mexika und Peru, rasch zu Bisthümern. Auch andere Orden suchten es nun den Dominikanern und Franziskanern in der Thätigkeit für die Bekehrung der Heiden gleich zu thun und selbst Weltpriester begannen hier zuerst als Missionäre zu wirken. Noch größer ward der Wetteifer in der Missionsarbeit, seitdem die Jesuiten (s. d. Art.), sowohl durch ihre rüstige und aufopfernde Thätigkeit, als durch die militärisch strenge Gliederung ihres Ordens zu diesem Geschäfte ausnehmend befähigt und berufen, mit den übrigen Missionären in die Schranken traten. Unter ihnen zeichnete sich vorzüglich Franz Xavier, einer der größten Missionäre, welche je gelebt haben (vgl. Ranke, die Päbste I, 215 f. und den Art. in dieser R.-Enc.), aus. Bereits im Jahre 1541 ging derselbe auf den Wunsch des Königs Johann III. von Portugal und mit Bewilligung des Pabstes Paul III., der ihn mit bedeutenden Fakultäten ausstattete, als apostolischer Nuntius in die ostindischen Besitzungen der Portugiesen, landete im Mai 1542 in Goa und stiftete daselbst ein Seminar, in welchem Eingeborene zu Lehrern, Dolmetschern und Priestern gebildet werden sollten, während er selbst von Goa aus nach den Küsten von Coromandel und Malabar bis nach den Molukken umherziehend, voll Begeisterung das Evangelium predigte und Hunderttausende, meist Parias und Ausgestoßene, taufte. Von da drang er 1549 bis Japan vor und war Willens nach China zu gehen, als er 1552 starb. (vgl. Fr. Xaverii Epp. lib. IV. Par. 1631; Briefe des heiligen Fr. v. Xavier, übers. u. erkl. v. J. Burg. Neuwied 1836; Hor. Turselini, de vita Xaverii. Rom. 1594). Ihm folgte in China der Jesuit Ricci von 1582 bis 1610 und in Ostindien seit 1606 der Jesuit Nobili. Auch in Brasilien wurde die Taufe zuerst an sterbenden Gefangenen, dann unter dem Schutze der portugiesischen Waffen an Allen, die in die Gewalt der Europäer geriethen, vollzogen. Um die Eingeborenen für das Christenthum zu gewinnen, richteten die Portugiesen und Spanier innerhalb ihrer Eroberungen ein prachtvolles Kirchenwesen ein und ertheilten zugleich den Jesuiten die Erlaubniß, unter den noch freien Indianern christliche Colonien zu gründen, aus denen seit 1610 in Paraguay eine patriarchalisch eingerichtete und regierte Republik entstand (s. d. Art.).

Mit derselben Einheit, Einsicht und Beharrlichkeit, mit welcher die Jesuiten ihre Missionsthätigkeit den Heiden und Ungläubigen widmeten, um sie dem Christenthume zu gewinnen, richteten sie ihre Bestrebungen darauf, die nichtkatholischen Christen, namentlich die Protestanten, in den Schooß ihrer Kirche zurückzuführen und der Botmäßigkeit der römischen Hierarchie wieder zu unterwerfen. Beredtsamkeit und Geist, List und Gewalt wurden von ihnen aufgeboten, um nicht allein die in ihrem Glauben noch Schwankenden zu sich herüberzuziehen, sondern den Protestantismus unter den Völkern, die vorherrschend katholisch oder doch unter katholischer Regierung geblieben waren, völlig zu vernichten. Indessen hatte sich dadurch das Missionsgebiet so sehr erweitert, daß man darauf denken mußte, besondere Bildungsanstalten zu errichten, um Missionäre in hinreichender Anzahl zu erziehen. So entstanden seit 1552 nach Analogie der älteren Mönchsorden auch weltliche Missionsschulen, die sogen. Collegia nationalia oder pontificia (s. d. Art.), in denen begabte Jünglinge aus den verschiedenen Nationen unentgeltlich unterrichtet und im Enthusiasmus der katholischen Mission erzogen wurden. Vorbild und Muster dieser Anstalten wurde das von Ignatius Loyola und dessen Freund, dem Cardinal Morone, ursprünglich zum Gegengewichte gegen die Reformation gestiftete

Collegium Germanicum zu Rom (s. d. A. „Collegia nationalia"), welches nach ausdrücklicher Bestimmung der Stifter die Erziehung eines römisch-gesinnten Priesterthums für die protestantischen Länder bezweckend, deutsche und nordische Jünglinge bilden sollte, um diese dann zum Kampfe gegen alle Ketzerische bald auf feste Posten, bald missionsweise in ihr Vaterland zurückzuschicken (vgl. A. Theiner, Gesch. d. geistl. Bildungsanst., Mainz 1835, S. 85 ff., und: Das deutsche Collegium in Rom. Entstehung, geschichtl. Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärt. Zustand u. Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden u. Belege, dargest. v. einem Katholiken. Lpz. 1843). Doch erhielt dasselbe erst seine volle Ausbildung und Blüthe durch den Pabst Gregor XIII., welcher, unermüdet thätig in der Beförderung der Missionen, neben dem deutschen Collegium ein griechisches, ein englisches, ein ungarisches, das später (1584) mit dem Germanicum vereinigt ward, ein maronitisches und ein anderes für Thracien und Illyrien, sowie drei dem deutschen Collegium sehr ähnliche Anstalten zu Fulda, Prag und Wien gründete. Die ganze Einrichtung dieser Collegien, die von dem ausgezeichneten Organisationstalente der Jesuiten ein redendes Zeugniß ablegt, war durchaus darauf berechnet, ebenso willige als brauchbare Beförderer der katholischen Missionen zu bilden. Nicht minder bedeutend erscheint in dieser Beziehung das Collegium romanum, die Hauptstudienanstalt der Jesuiten zu Rom, auf welcher auch die Alumnen der Nationalcollegia Unterricht empfangen. Dies Collegium hat ebenfalls seine heutige Einrichtung von Gregor XIII. bekommen und ward mit großem Aufwande auf 360 Zellen für Studirende und auf 20 Hörsäle eingerichtet. Es sollte ein „Seminar aller Nationen" seyn, weshalb schon bei seiner Gründung 25 Reden in ebensoviel verschiedenen Sprachen gehalten wurden.

Die sämmtlichen, seit 1552 gestifteten Missionsanstalten, sowie alle welt- und ordensgeistliche Einzelunternehmungen zur Ausbreitung des katholischen Glaubens und zur Ausrottung der Ketzerei erhielten endlich im J. 1622 eine gemeinschaftliche Leitung und Unterstützung in der Congregatio de propaganda fide, einer zu diesem Zwecke von Gregor XV. angeordneten Centralbehörde bei der Curie in Rom. Dieselbe besteht aus 18 Cardinälen, 2 Prälaten, 1 Ordensgeistlichen und 1 Beamten, welche sich den Statuten gemäß unter dem Vorsitze des Pabstes wöchentlich einmal in einem besonders dazu bestimmten Palaste versammeln. Sie nimmt nicht nur Proselyten und vertriebene Geistliche auf, die sie unterstützt und verpflegt, sondern verfügt auch an höchster Stelle über die ihr zu Gebote stehenden reichen Geldmittel zum Besten der Mission, beaufsichtigt alle für Missionäre bestimmten Bildungsanstalten, läßt die in die Schule eintretenden Alumnen schwören, daß sie ihr Leben als Priester der Mission weihen, auch lebenslang und unter allen Umständen über ihr Ergehen und Thun an eines der Mitglieder der Propaganda zu festgesetzten Zeiten berichten wollen; sie sendet endlich die Ausgebildeten auf die für sie geeigneten Posten und besorgt fortwährend die Aufsicht und die Leitung derselben. Urban VIII. (1623—1644), ein Zögling der Jesuiten, vermehrte die Privilegien und Einkünfte der Congregation und verband 1627 mit derselben das durch reiche Vermächtnisse mehrerer Cardinäle und anderer Wohlthäter schnell emporblühende Collegium oder Seminarium de propaganda fide, eine Pflanzschule für künftige Missionen aus allen Völkern, in welcher alljährlich nach einer abgehaltenen Prüfung die Zöglinge der Propaganda, jeder in seiner Landessprache, theils von ihnen selbst angefertigte prosaische und poetische Arbeiten, theils Gesänge zur Feier des Epiphaniäfestes am Vorabende desselben vortragen. Später erhielt die Congregation auch eine an kostbaren Werken und orientalischen Handschriften, besonders an Uebersetzungen bedeutender Schriften in das Chinesische, reiche Bibliothek, sowie eine große Buchdruckerei, welche viele, dem Zwecke der römisch-katholischen Kirche entsprechende Bücher, vorzüglich Breviere und Missalien, in den verschiedensten Sprachen nach allen Weltgegenden verbreitet hat.

Wenn die Propaganda in ihrer die ganze Welt umfassenden Thätigkeit das Bekehrungswerk der Ungläubigen, Ketzer oder Schismatiker eines Landes in Angriff nimmt, so sendet sie die ausgebildeten Missionäre in größerer oder kleinerer Schaar, die unter

einem Vorsteher (Praefectus) steht, in dasselbe aus. Gelingt es diesen, allmählich an immer mehreren Punkten des ihnen zuertheilten Landes Christengemeinden zu gründen, so verfällt dasselbe alsbald in Missionssprengel, von denen jeder um den Wohnsitz des Missionärs, dem er zur Bearbeitung übertragen ist, sich abschließt. Ein solcher Sprengel der Missionsstation gleicht einer gewöhnlichen Parochie, sowie der Missionär dem Pfarrer, jedoch mit dem Unterschiede, daß hier die junge Pfarrgemeinde zunächst nur als die Grundlage einer größeren betrachtet wird, welche durch fortgesetztes Missioniren aus der Bevölkerung des Sprengels, erst nach herausgearbeitet werden soll. Diese Bekehrung der heidnischen oder noch nicht katholischen Bevölkerung ist die Hauptaufgabe des Pfarrers. Sobald aber bei einem glücklichen Fortgange des Unternehmens die Zahl der Bekehrten so sehr angewachsen ist, daß sie eine größere Gemeinde bilden, geht die lokale Kirchenregierung, deren sie von jetzt an bedarf, nach den katholischen Grundsätzen an den Landesbischof und in Ermangelung desselben an den Pabst als den universalen Bischof über. Da indessen der Pabst in den zu bekehrenden Ländern persönlich nicht gegenwärtig seyn kann, so läßt er sich, soweit er es für nöthig erachtet, durch andere Geistliche vertreten. Schon der ursprüngliche Missionsvorsteher ist von demselben bevollmächtigt und heißt daher apostolischer Präfekt und sein Bezirk apostolische Präfektur. Erscheint es dann der Propaganda zeitgemäß, so wird der Präfekt zum apostolischen Vikar erhoben, d. h. zu allen bischöflichen Akten für regelmäßig befähigt erklärt, und sein Bezirk erhält damit den Rang eines apostolischen Vikariats, der zwar Anfangs sehr ausgedehnt ist, später aber, wenn sich die Stiftung allmählich befestigt hat, in mehrere selbstständige Vikariate wieder abgetheilt, in ein eigentliches Bisthum übergeht. Uebrigens bleibt dieses in der Regel auch ferner noch ein Missionsbisthum, das sich in seiner bisherigen Einrichtung nur insofern ändert, als der nunmehrige Bischof mit seiner Kirche in die unlösbar enge, dem Episkopate wesentliche Verbindung tritt, während er als apostolischer Vikar von der Propaganda beliebig abgerufen werden konnte.

Um die Bekehrung der Heiden, Ketzer und Schismatiker zu erleichtern und so viel als möglich zu befördern, kann der Pabst zu Rom Alles, was nur zur Kirchenordnung und nicht wesentlich zum Dogma gehört, ablassen. Demgemäß ist es gestattet, manche kirchliche Geschäfte, die in der Regel nur ein Bischof oder der Pabst verrichten darf, z. B. die Beichte abzunehmen und die Absolution zu ertheilen, auf die Missionäre zu übertragen. Aus gleichem Grunde wird sehr häufig von den Neubekehrten Anfangs das Beobachten der Fasten, der Eheverbote und ähnlicher, ihren bisherigen Lebensgewohnheiten schwer fallender Punkte in einem möglichst geringen Maße verlangt, da man sich zunächst damit begnügt, sie für den katholischen Glauben zu gewinnen, und sich ihre weitere Erziehung zur kirchlichen Ordnung vorbehält. Daher können auch die Dispensationen der Art, nach Zeit, Ort und Verhältniß, sehr verschieden seyn, erstrecken sich aber niemals weiter, als für den Hauptzweck, den man dabei im Auge hat, nothwendig scheint. Sie erhalten zu dem Ende die Form von päbstlichen und bischöflichen Vollmachten oder Fakultäten (s. d. Art.), welche dem Missionsvorsteher oder dem einzelnen Missionär entweder für die Zeit seiner Amtsdauer oder, was häufiger geschieht, für eine gewisse Zahl von Jahren und einzelnen Fällen verliehen werden. So lange ein Missionsbisthum noch nicht die kanonische Verfassung und Regierung erhalten hat, sondern seiner Einrichtung und Verwaltung nach durch Gesichtspunkte des Bekehrungszweckes wesentlich bedingt wird, gehört es zu den Provinzen der Propaganda, welche statt aller Curialbehörden ausschließlich die oberste Kirchenregierung vermittelt, während die Provinzen des heiligen Stuhls diejenigen Bisthümer umfassen, welche als vollkommen katholisch betrachtet und regiert werden und unmittelbar unter dem Pabste stehen*).

*) Vgl. Otto Mejer, über die römisch-katholischen Missionen (Berlin 1857), S. 7 ff., dessen Darstellung ich hier meistens gefolgt bin.

Was nun das ausgedehnte Missionsfeld selbst betrifft, auf welchem unter der Aufsicht und Leitung der Propaganda neben den Jesuiten die Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner, Capuziner, Augustiner- und Carmeliter-Barfüßer, die Lazaristen und die Mitglieder einiger anderer Orden, insbesondere auch die Picpusgesellschaft, 1805 gestiftet, 1817 vom Pabste genehmigt *), in der angedeuteten Weise bisher gearbeitet haben, so müssen wir uns hier, dem Zwecke der Real-Encyklopädie entsprechend, auf allgemeine Umrisse beschränken, die jedoch genügen werden, um die außerordentliche, weitumfassende Thätigkeit der römisch-katholischen Missionen anschaulich zu machen.

Im indisch-chinesischen Gebiete, auf dem das Bekehrungswerk schon vor der Stiftung der Propaganda nicht ohne glücklichen Erfolg betrieben war, breitete sich die katholische Kirche noch eine Zeitlang weiter aus und ward vornehmlich durch das seit 1663 in Paris aufblühende Missionsseminar gefördert. Doch wurden diese Fortschritte später nicht nur durch eine zu große Nachsicht in der Vermischung des Christenthums mit der Abgötterei, sondern auch durch die Uneinigkeit der Missionäre unter einander gehemmt und seit der Mitte des 18. Jahrhunderts durch mehrere, wenn auch vorübergehende, Verfolgungen von Seiten der Landesregierungen unterbrochen. Gegenwärtig enthält Vorder-Indien außer dem portugiesischen Erzbisthume Goa, welches für sich besteht, nebst Tibet sieben, Hinter-Indien sechs und China **) dreizehn apostolische Vikariate, wozu in neuester Zeit noch einige dismembrirte Vikariate hinzugekommen sind. Auch ist mit dem indisch-chinesischen Missionsgebiete Oceanien verbunden, welches nach der Missionsgeographie der Curie die ganze Masse der von Hinter-Indien östlich sich erstreckenden, sowohl asiatischen als australischen Inseln umfaßt und in drei große Bezirke, nämlich West-Oceanien oder Malesien, Central-Oceanien oder Australien und Ost-Oceanien oder Polynesien eingetheilt wird.

Das theils durch Einwanderungen europäischer Katholiken, theils durch die Bekehrungen der heidnischen Einwohner ***) fortwährend im unaufhaltsamen Wachsthume begriffene Missionsgebiet in Amerika zerfällt jetzt in vier Kreise: die nordamerikanisch-englischen Besitzungen, die Vereinigten Staaten, die Antillen und die südamerikanische Mission. Im englischen Nordamerika †) bestanden zu Anfang des Jahres 1851 eilf Diöcesen und eine apostolische Präfektur. Erstere zerfallen in zwei Provinzen, von denen die eine, unter dem Erzbisthume Quebec die Bisthümer Bytown, Kingston, Montreal, North-West und Toronto, die zweite, welche noch keinen Erzbischof hat, die Diöcesen Arichat, Charlottetown, Frederictown, Halifax und Newfoundland umfaßt. — In den Vereinigten Staaten, welche mehr als 1,300,000 Katholiken unter einer Bevölkerung von wenigstens 24 Millionen Einwohnern zählen, finden sich nicht weniger als 33 Bisthümer, so daß ihre Zahl und ihr Territorium allmählich für eine einzige erzbischöfliche Provinz zu groß geworden sind. Während man daher den neugegründeten Bisthümern des Oregondistrikts im Juli 1846 gleich Anfangs ein eigenes Erzbisthum gab, trennte man im darauf folgenden Jahre die westlichen Diöcesen von Baltimore ab und bildete daraus eine eigene Provinz St. Louis, welche die Bisthümer Chicago, Duluque, Milwaukie, Nashville und St. Paul von Minesotah umfaßt. Endlich ist

---

*) Der Name kommt her von der Straße Picpus in Paris, wo die Gesellschaft ihre zwei ersten Häuser, eins für männliche, das andere für weibliche Mitglieder, gründete; seitdem sind noch andere Häuser in Europa gegründet worden, ebenso in Australien und Amerika und Asien; der Hauptschauplatz ihrer missionirenden Thätigkeit ist Australien.

**) Das chinesische Reich zählt mindestens 370 Mill. Einwohner, von denen etwa zwei Tausendtheile als Christen getauft sind.

***) Im J. 1831 sandten die Algonkins und Irokesen eine Binde und Sandalen ihrer Arbeit an den heiligen Vater, der seinen Söhnen in der Wüste den Mann im schwarzen Kleide geschickt, auf den sie gehört und durch den sie den unbekannten Gott erkannt und Frieden unter einander gefunden hätten. Vgl. Allgem. Kirchenzeitung vom J. 1832, Nr. 50.

†) Ein Theil von Nordamerika, soweit die Franzosen daselbst herrschten, wurde Bestandtheil der gallikanischen Kirche.

unter dem 19. Juli 1850 auch der Rest in der Weise getheilt, daß, seitdem Baltimore nur die Bisthümer Charlestown, Philadelphia, Pittsburg, Providenza, Richmont, Savannah und Wheling unter sich behalten hat, dagegen Cleveland, Detroit, Louisville (Bardstown) und Vincennes unter Cincinnati, Albany, Buffalo, Boston und Hartford unter New-York, Galveston, Little-Rock, Mobile und Natchez unter New-Orleans zu drei neuen erzbischöflichen Provinzen gestaltet worden sind.

Auf den Antillen bestanden im J. 1843 die drei apostolischen Vikariate Trinidad, Jamaica und Curaçao. Ersteres wurde am 30. Mai 1850 dismembrirt und aus demselben zwei Bisthümer, Port d'Espagne und Roseau auf Dominica gebildet, von denen das eine zugleich zum Erzbisthum erhoben und das andere für dessen Suffraganeat erklärt ist. Außerdem gehören zu diesem Missionsgebiete mit Einschluß der apostolischen Delegation von St. Domingo oder Hayti die beiden apostolischen Präfekturen von Martinique und Guadeloupe, welche von dem Seminare de St. Esprit zu Paris verwaltet werden und in neuester Zeit zu Bisthümern mit den Sitzen Fort de France und Basse Terre erhoben und als Suffraganeate dem Erzbisthume Bordeaux in Frankreich untergeben sind. Das Missionsgebiet Südamerika's besitzt nur auf Guyana die beiden apostolischen Vikariate Demerary und Surinam, sowie die apostolische Präfektur Cayenne, welche das französische Guyana mit 16,000 theils weißen, theils schwarzen, ausschließlich katholischen Einwohnern umfaßt und gleich den Präfekturen von Martinique und Guadeloupe auf den Antillen vom Seminare de St. Esprit in Paris verwaltet wird.

Bei Weitem nicht so glücklich als in Amerika waren die Erfolge auf dem Missionsgebiete in Afrika, ungeachtet schon in früheren Zeiten vereinzelte Versuche zur Christianisirung der heidnischen Einwohner dieses Erdtheils unternommen wurden. Erst seit dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts hat sich in demselben die katholische Mission mehr zu entwickeln begonnen, ist jedoch bis jetzt meistens auf die Küstenländer beschränkt geblieben. An der Nordküste, auf welcher schon seit früherer Zeit die Missionen von Marocco, Tripolis, Tunis und Algier bestehen, wurde zu Ausgang des Jahres 1850 das Bisthum Tanger errichtet und schon vorher (am 10. Aug. 1838) Algier zum Bisthum Julia Caesarea erhoben, welche beide unter dem Erzbisthume Aix stehen und somit zur französischen Hierarchie gehören. Dagegen hat man es an der Westküste, wo die älteren, von der Propaganda nicht abhängigen spanischen und portugiesischen Bisthümer auf den Inseln von den wirklichen Missionen zu unterscheiden sind, sowie in den Königreichen Congo, Angola und Benguela, trotz wiederholten Bekehrungsversuchen niemals zu einem Resultate von dauernder Bedeutung gebracht. Günstiger hat sich indessen das Missionswesen seit den letzten 20 Jahren in Südafrika und an der Ostküste gestaltet; denn es sind zu dem früher für die englischen Niederlassungen am Cap und auf den ostafrikanischen Inseln vorhandenen apostolischen Vikariate nicht nur drei neue hinzugekommen, sondern es ist auch von den beiden für die französischen Kolonien errichteten apostolischen Präfekturen Madagascar und Isle Bourbon die Insel Madagascar zum apostolischen Vikariate erhoben, während die übrigen Theile der vormaligen Präfektur dieses Namens, die Inseln Nossibé, St. Marie und Mayotte als selbstständige Präfekturen constituirt worden.

Neben den Missionen in Afrika sind die noch älteren der Levante von jeher mit besonderem Eifer betrieben worden. Ihre belehrende Thätigkeit ist ebensowohl auf die Angehörigen der mancherlei christlichen Nationalkirchen, die sich im Orient gebildet hatten, als auf die Bekenner des Islam gerichtet; doch ist der Erfolg bei den Christen des Orients im Ganzen niemals bedeutend gewesen. Der älteste und ehrwürdigste Sitz dieser Missionsunternehmungen ist das Kloster der Franziskaner-Observanten auf dem Berge Zion (Custodia terrae sanctae), dessen Guardian die Rechte eines Provincialis hat und auch, den Provincialen im Range gleichgestellt, unmittelbar unter dem Ordensgenerale zu Rom steht. Zu seiner Amtswirksamkeit gehört, nächst der Erhaltung des heiligen Grabes, die

kirchliche Regierung (cura) der lateinischen und, wenn es nöthig ist, auch der dortigen orientalischen Katholiken, sowie die eifrige Bekehrung der Schismatiker, Ketzer und Ungläubigen. Die Custodia terrae sanctae ist demnach eine gewöhnliche, über Palästina und Cypern sich erstreckende apostolische Präfektur, die den Franziskaner-Observanten zur Verwaltung anvertraut ist und zugleich die Missionen der Capuziner, Jesuiten, Lazaristen und Karmeliter-Barfüßer im heiligen Lande zu leiten und zu beaufsichtigen hat. Dieser Zustand der Dinge hat sich indessen in neuester Zeit insofern geändert, als Pius IX. durch ein Breve vom 23. Juli 1847 bestimmt hat, wie der lateinische Patriarch von Jerusalem, der nur noch titulär war, dadurch wieder aktiv werden solle, daß der Patriarch mit bestimmter Jurisdiktion zu Jerusalem selbst zu residiren habe. Was sodann die lateinische Kirche in der Levante betrifft, so unterscheiden sich in derselben vier verschiedene, unter einander enger verbundene Gruppen: 1) die apostolischen Vikariate von Aleppo und von Aegypten nebst Abyssinien, mit den drei Diöcesen von Babylon, Ispahan und Cypern und den apostolischen Delegationen von Mesopotamien, Persien und dem Libanon; 2) die Bisthümer des ägäischen Meeres (Ecclesiae Maris Aegaei) nebst dem Erzbisthume Smyrna und dem damit verbundenen apostolischen Vikariate von Kleinasien; 3) die Bisthümer der griechischen Westküste, und zwar zuerst die der ionischen Inseln: Corfu und Zante, sodann die von Epirus: Durazzo und Alessio, endlich von Albanien: Scutari, Pulati und Zappa unter dem Erzbisthume Antivari, sowie das hiermit zusammenhängende serbische Bisthum Scopia; 4) die lateinische Kirche in der europäischen Türkei und den Donaufürstenthümern, und zwar die Kirchen von Trebigne und Nicopoli, die fünf apostolischen Vikariate von Bosnien und der Herzegowina, der Moldau, Bulgarei und Walachei sammt dem apostolischen Patriarchalvikariate von Constantinopel.

Auch in dem großen russischen Reiche gab es schon frühzeitig einzelne Ordensmissionen, von denen eine Mission der Capuziner unter ihrem zu Moskau residirenden Präfekten lange Zeit die bedeutendste war. Peter der Große begünstigte sie und gestattete auch in Petersburg für die dort angesiedelten Fremden eine Mission einzurichten, welche von Katharina II. den Franziskaner-Observanten übertragen ward. Aber ungeachtet auch den Jesuiten der Zutritt in Rußland gestattet und um das Jahr 1783 das Erzbisthum Mahilew*) von der Kaiserin errichtet und vom heiligen Stuhle bestätigt werde, blieben die katholischen Missionen gleichwohl hier bei der Abneigung der griechischen Christen gegen den römisch-katholischen Cultus im Ganzen unbedeutend, bis seit der Anwesenheit des Kaisers Nikolaus zu Rom im Jahre 1846 die Curie den lange gehegten Wunsch, Südrußland zu einem eigenen Bisthume zu gestalten, erfüllt sah, indem an die Stelle des apostolischen Vikariates von Odessa ein neues Bisthum Cherson getreten ist und die römisch-katholische Mission damit einen sehr einflußreichen Fortschritt in Rußland gemacht hat.

Die letzte Hauptgruppe der katholischen Missionen bilden die evangelischen Christen in den protestantischen Ländern, deren Bekehrung die Propaganda ihrer Stiftungsurkunde gemäß von jeher mit dem größten Eifer betrieben hat. Da die katholische Kirche behauptet, die einzige und ausschließlich wahre Form der Kirche Christi auf Erden zu seyn, so muß sie schon deshalb den Protestantismus als einen Irrthum und eine weitverbreitete Ketzerei betrachten, der mit aller Macht entgegenzuarbeiten und die vor der Reformation bestandenen kirchlichen Verhältnisse wiederherzustellen sie ebensosehr für ihren Beruf als für ihre Pflicht hält. Von diesem Glauben war auch die Propaganda vollkommen durchdrungen, als sie nach der unerwartet schnellen und ausgedehnten Verbreitung des Protestantismus nach allen Seiten hin in die protestantisch gewordenen Länder

*) Die Diöcese desselben enthält gegenwärtig 254 Pfarrkirchen, 90 Succursalen und 409 Kapellen mit 200 Weltgeistlichen und 524 Regularen und umfaßt die Suffraganeate Wilna, Samogitien, Luck (Luceoria), Minsk und Kaminiecz.

ihre Missionäre aussandte, um den durch die neue Lehre verlorenen Boden der römischen Kirche wieder zu erobern, sich auf's Neue in den Besitz der in der That von ihr niemals aufgegebenen Bisthümer zu setzen und auf diese Weise die von ihr nicht anerkannten protestantischen Kirchen unter die Botmäßigkeit der römischen Hierarchie zurückzubringen. Zunächst waren es die protestantischen Fürsten, auf deren Bekehrung sie, von den Jesuiten eifrig unterstützt, ihre Thätigkeit richtete, worauf bald das geräuschlose aber schlaue Treiben der Proselytenmacherei an den Fürstenhöfen und Universitäten begann. Schon im J. 1578 verhandelte der Jesuitenpater Possevin unter dem Vorgeben von Gesandtschaftsgeschäften zu Stockholm mit dem Könige Johann III. über dessen eigene und seines Volkes Bekehrung, und kaum 100 Jahre später stritten sich mehrere Väter desselben Ordens um die Ehre, gleichfalls unter der Maske van Gesandten, die eitle, launenhafte und verschwenderische Königin Christine zur römischen Kirche gebracht zu haben. Fast gleichzeitig wurden in Deutschland der Herzog Johann Friedrich von Hannover, Christian Louis von Mecklenburg und Gustav Adolf von Nassau-Saarbrück durch Jesuiten für den Katholicismus gewonnen. Ihnen folgten in England die Stuarts Karl II. und dessen Bruder Jakob II. (vgl. Macaulay's Geschichte von England, Bd. II. Kap. 4 ff.), dann in Deutschland der sächsische Kurprinz Friedrich August, der braunschweig'sche Herzog Antan Ulrich nebst seiner Enkelin Elisabeth Christine und mehrere andere Fürsten höheren und niederen Ranges. Ueberall erschienen in den protestantischen Ländern die Jesuiten bald in der bescheidenen Hülle von Gesandtschaftssekretären, Hofmeistern und Gelehrten, bald als bevollmächtigte Freiwerber katholischer Höfe, stets aber mit einer weltmännischen Geschmeidigkeit, die sie zu den geschicktesten Fürstenbekehrern, wie zu den beliebtesten Beichtvätern der Bekehrten machte. Zugleich wurden, um die Bekehrung auch unter der protestantischen Bevölkerung zu bewerkstelligen, in den Niederlanden, in Großbritannien, in Schweden und Dänemark, sowie in der Schweiz und einem großen Theile von Deutschland Missionen errichtet, die offiziell zum Gebiete der Propaganda gehörten und vorzüglich der Leitung päbstlicher Nuntien und mit Missionsfakultäten ausgestatteter Bischöfe anvertraut waren. Namentlich hat das katholische Missionswesen in dem protestantischen Norddeutschland, das seine Stütze in dem apostolischen Vikariate des Nordens fand, im Laufe der Zeit nicht unerhebliche Fortschritte gemacht. So befand sich, um hier nur ein Beispiel anzuführen, in den östlich der Elbe gelegenen Marken und in Pommern um das J. 1700 noch keine, um 1720 eine einzige, von einem Missionär geleitete katholische Gemeinde zu Berlin. Zehn Jahre später (1730) hatten sich auch längst in Spandau, Potsdam, Frankfurt und Stettin Dominikaner aus Halberstadt festgesetzt, welche als Missionsgeistliche arbeiteten. In den folgenden 85 Jahren (bis 1815) kam zu diesen fünf Stationen zwar nur eine in Stralsund (1775) hinzu, und an den nunmehr sechs Missionsorten arbeiteten damals im Ganzen neun Geistliche, indem der berliner Probst drei Kapläne besaß. Dagegen wurden in den nächsten 35 Jahren (von 1815 bis 1850) aus den sechs Missionsorten zehn und aus den neun Missionären sechszehn, von denen sechs zu Berlin fungirten. In den letztverflossenen Jahren zeigt sich der Fortschritt aber beinahe ebenso groß, wie in 150 vorhergehenden; denn die sechszehn Missionäre sind zu neunundzwanzig (von denen elf in Berlin) und ihre zehn Stationen sind zu achtzehn angewachsen, die jetzt drei Pfarrsysteme enthalten. Aehnliche, wenn auch nicht so augenscheinliche Fortschritte lassen sich in anderen Gegenden des nördlichen Deutschlands wahrnehmen, und überall, wo vor 150 Jahren die Missionäre nur heimlich einzeln ab- und zugehen durften, besteht gegenwärtig ein öffentlich eingeführter Organismus der römischen Kirche, welcher vom Staate förmlich anerkannte apostolische Vikariate und selbst wieder Bisthümer unter sich begreift. Wie die römische Kirche vor wenigen Jahren den erfolgreichen Schritt der Errichtung eines Erzbisthums mit Glanz in England gethan hat und ihn mit kaum geringerem Glanze in Holland zu thun im Begriff ist, so verfolgt sie mit derselben Beharrlichkeit den Plan, auch in Hamburg ein Bisthum für den

Narben zu errichten, und sie wird um so mehr so lange auf denselben zurückkommen, bis sie ihn ausgeführt hat, da sie sich vom Geiste der Zeit und von den äußeren Verhältnissen gleichmäßig begünstigt sieht.

Aus der reichhaltigen Literatur über die Propaganda und die katholischen Missionen genügt es hier hervorzuheben: A. Theiner, Gesch. der geistlichen Bildungsanstalten. Mainz 1835.; Dr. Patricius Wittmann, die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Eine allgem. Gesch. der kathol. Missionen in den letzten drei Jahrhunderten. Augsb. 1841. 2 Bde. (mehr Lobschrift als Gesch.); Pater Karl v. heil. Aloys, die kathol. Kirche in ihrer heutigen Ausbreitung auf der Erde. Regensb. 1845. (nur mit Vorsicht zu gebrauchen); Histoire générale des Missions Catholiques depuis le XIIImo Siècle jusqu'à nos jours par M. le Baron Henrion. 2 voll. Paris 1846. (obgleich zunächst für Erbauung und Unterhaltung berechnet, doch durch gründliche Benutzung mancher Quellen recht brauchbar); W. G. Soldan, dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen und Braunschweig. Leipz. 1845.; Otto Mejer, die Propaganda in England. Leipz. 1851. und derselbe, die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht. 2 Thle. Gött. 1852—53. (ein durch gründliche Forschung und umfassende Behandlung des Gegenstandes vorzüglich zu empfehlendes Werk).

G. H. Klippel.

Propheten im Neuen Testamente. Den Namen Prophet führen im N. T. 1) die Propheten des alten Bundes, 2) Christus (Matth. 13, 57., Luk. 13, 33. 24, 19., Apg. 3, 19—23. 7, 37.), 3) Solche, welche auf der Basis der neuen Bundesökonomie im Glauben an Christum stehen und die Gabe der προφητεία besitzen. Nur diese Letztern kommen hier in Betracht. Als Propheten werden nun namentlich aufgeführt: Agabus aus Jerusalem, der in Antiochien die Theurung unter Claudius (Apg. 11, 28. vgl. 27.), später in Cäsarea durch eine symbolische Handlung die Gefangennahme des Paulus vorhersagt (Apg. 21, 10.); der Cyprier Joses Barnabas, der υἱὸς παρακλήσεως, an der Seite des Paulus auch Apostel geheißen (Apg. 4, 36. 14, 4. 14.); Symeon, zubenannt Niger, der Cyrenäer Lucius, der Milchbruder des Tetrarchen Herodes, Menaen, und Saulus, der Apostel, sämmtlich mit Ausnahme des Letzten nicht weiter bekannt und als προφῆται καὶ διδάσκαλοι bezeichnet, durch welche der Geist die Aussendung des Barnabas und Saulus verlangt (Apg. 13, 1. 2.); Judas und Silas, der Begleiter des Paulus (Apg. 15, 32: παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν). Ferner heißen auch die Apostel überhaupt Propheten (Eph. 2, 20. 3, 5.). Ebenso wird der Verfasser der Apokalypse ausdrücklich den Propheten beigezählt, so wie das Buch selbst λόγοι oder βιβλίον τῆς προφητείας genannt wird (Offenb. Joh. 22, 9. 1, 3. 22, 18. 19.). Endlich erwähnt Apg. 21, 18. 19. noch der vier Töchter des Diakonen und Evangelisten Philippus, die prophezeiten (vgl. 1 Kor. 11, 5.). Außerdem constatirt Paulus das Vorhandenseyn einer unbestimmten Anzahl von Propheten (1 Kor. 12 u. 14., Röm. 12, 6.). Er weist ihnen, wenn er von den Funktionen zur Erbauung des Leibes Christi spricht, ihre Stelle unmittelbar nach den Aposteln an (Eph. 4, 11., 1 Kor. 12, 28—30.), und der Herr selber kündigt an, es werden sich Viele auf ihr Prophezeien in seinem Namen berufen (Matth. 7, 22.). Vgl. Luk. 11, 49.

Seinem allgemeinsten Begriffe nach ist der προφήτης, mag man nun die Etymologie des Worts, dessen klassischen oder biblischen Sprachgebrauch in's Auge fassen, der Kundgeber und Aussprecher des göttlichen Raths, dasjenige Organ Gottes, durch dessen Vermittlung in einem gegebenen Momente die Offenbarung seines Willens erfolgt. Die prophetische Eröffnung hat entweder die Zukunft zu ihrem Objekte, in welchem Falle sie theils vereinzelte Vorherverkündigungen — wie bei Agabus —, theils Weissagungen über den zeitlichen Entwickelungsgang und die Vollendung des Reiches Gottes im Ganzen bietet — wie beim Verfasser der Apokalypse. Oder aber, sie führt die göttliche Wahrheit in die Gegenwart und ihre Complicationen ein und tritt sodann, wie beim υἱὸς

παρακλήσεως und bei den Propheten der paulinischen Briefe, vorzugsweise als Wort der *οἰκοδομή*, der *παράκλησις* und *παραμυθία* auf (1 Kor. 14, 3. 24 f. 31.). Es entspricht somit die Benennung, wenn man die veränderten Wesensbezüge in Anschlag bringt, ziemlich genau dem alttestamentlichen נָבִיא, dem *προφήτης* der LXX.

Alle wirkliche *προφητεία* geht auf direkte *ἀποκάλυψις* zurück (1 Kor. 14, 6.), so wie es hinwieder das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* ist, durch welches die Mittheilung von Gottesoffenbarung an den Menschengeist erfolgt. Die *προφητεία* bildet daher eine besondere Art der *χαρίσματα*, d. h. derjenigen Begabungen, welche sich als eine *φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον* (1 Kor. 12, 7.) auf dem individuellen Naturgrunde des gläubigen Personlebens zu erkennen geben. Versuchen wir, ihre Stellung in dem Organismus der Charismen zu ermitteln, so wendet sich zunächst der göttliche Akt der *ἀποκαλύψις* der vernehmenden und erkennenden Seite des menschlichen Geistes zu. Im aufnehmenden geistigen Wesen des gläubigen Subjekts erzeugt jedoch der göttliche Offenbarungsakt einen nach den gemeingültigen Erkenntnißgesetzen verlaufenden Aneignungsprozeß, der sich nach Mitgabe der geistigen Organisation und der sollicitirenden Verumständungen im einzelnen Individuum mehr oder weniger vollständig vollziehen kann und dessen nächstes Ziel die Umsetzung des speciellen Offenbarungsinhalts in gedankenmäßig erfaßte *γνῶσις* ist. Zwischen jenem objektiven Akt der *ἀποκάλυψις* und dieser ihrer Erhebung in die subjektiv-begriffliche Sphäre der *γνῶσις* liegt also noch eine Reihe von organischen Entwicklungsmomenten. Da es in der kosmischen Daseynsweise keine schlechthin adäquate Darstellungsform für die Offenbarung des *πνεῦμα* gibt, so ist überdem klar, daß sie sich im Empfängnißakte, als dem Zustande vorherrschend passiver Receptivität, nur in der Form der *ὀπτασία* mit ihren abbildlichen Configurationen des bildlosen und nichtsdestoweniger urbildlichen Offenbarungsinhalts präsentiren kann (2 Kor. 12, 1.). Und hier eben, wo die als *ὀπτασία* erscheinende *ἀποκάλυψις* in den Menschengeist eintritt, liegt der Mutterschooß, aus welchem die *φανέρωσις τοῦ πνεύματος*, die unterschiedlichen charismatischen Aeußerungsformen der *ἀποκάλυψις* hervorgehen. So lange nämlich die *ἀποκάλυψις* sich rein in der Gefühlsregion und deren Unaussprechlichkeiten bewegt, äußert sie sich in den mancherlei Gattungen der *γλῶσσαι*, in den unwillkürlichen, von keiner Reflexion getragenen (1 Kor. 14, 14. 19.) Ausbrüchen eines ekstatischen Monologs der Seele vor Gott und hymnischen Dialogs mit Gott. Das *λαλεῖν γλώσσῃ*, auch *πνεύματι λαλεῖν μυστήρια*, oder *προσεύχεσθαι* und *εὐλογεῖν τῷ πνεύματι* genannt, bedarf insofern, wenn es anders der Gemeinde zur Erbauung gereichen soll, der *ἑρμηνεία*. An das Zungenreden zunächst reiht sich sodann das Charisma der *προφητεία* an (Apg. 19, 6., 1 Kor. 12, 10. 14, 1 ff.), welchem Paulus den Vorzug vor jenem zuspricht. In der Prophetie nun gelangt nicht die in der Sphäre des Gefühls versirende pneumatische Erregtheit, sondern der Offenbarungsinhalt, wie er sich in dem percipirenden *νοῦς* reflektirt, zur darstellenden Aeußerung, aber sowie er sich noch in seiner unmittelbarsten Erscheinungsform, in der *ὀπτασία*, dem *νοῦς* reflektirt. Rücksichtlich der Unmittelbarkeit und der in ihr begründeten affektvollen Begeisterung noch an die Zuständlichkeit beim *γλώσσαις λαλεῖν* streifend, hält die Prophetie mit ihrem einschlagenden Erweckungsworte (1 Kor. 14, 22—25.) die Mitte zwischen diesem und der dritten Aeußerungsform der *ἀποκάλυψις*, der *διδαχή* oder *διδασκαλία* (1 Kor. 14, 6.), — der ruhigen, begriffsmäßigen Auseinandersetzung der göttlichen Wahrheit, welche die Bewältigung des Offenbarungsgehalts durch den dialektisch entwickelnden *νοῦς* und seinen Uebergang in die Klarheit des Selbstbewußtseyns zu ihrer Voraussetzung hat.

Aus dieser Deduktion erklären sich unschwer die biblischen Andeutungen über die Propheten des N. T. Wenn Eph. 4, 11. (vgl. 1 Kor. 12, 28.) „die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer" in absteigender Stufenfolge als die Träger derjenigen Thätigkeiten aufgezählt werden, durch welche das schöpferische Entwicklungsprincip des Gottesreiches in Christo inmitten seiner Gemeinde sich auswirken soll, so

sind die Apostel die unmittelbaren Zeugen und grundlegenden Organe Christi für das Menschengeschlecht, von ihm persönlich berufen, der Gesammtheit der Gläubigen vorgesetzt, ausgerüstet mit einer besondern Fülle von pneumatischen Charismen. Den *προφήταις*, als den Kundgebern göttlichen Raths und Willens in einer bestimmten Situation, nicht direkt von Christo bestellt, sondern im jeweiligen Momente vom *πνεῦμα* getrieben, kommt ähnlich wie den Aposteln eine universale, an keine Einzelgemeinde gebundene Stellung zu, während die von ihnen ausgehenden Wirkungen mehr nur momentane Akte, nicht stetige Erweisungen sind. Desgleichen haben auch die *εὐαγγελισταί*, bei denen nun das Moment der *διδαχή* in den Vordergrund tritt, noch eine allgemeine Beziehung, indem sie es überwiegend mit der noch unbekehrten Welt zu thun haben, und erst die schon irgendwie verfaßte Gemeinde von Gläubigen gibt den Wirkungskreis für die *ποιμένες* und *διδάσκαλοι* ab. Der apostolische Beruf involvirt hiernach sowohl denjenigen des Propheten, mit dem er sich zu Einem Begriff zusammenschließen läßt (Eph. 2, 20. 3, 5.), als auch den des Evangelisten, Hirten und Lehrers. Ebenso kann der Prophet zugleich Evangelist oder Lehrer seyn (Apg. 13, 1. 15, 32.), während die Evangelisten und Lehrer, als die entwickelnden Verkündiger der vorhandenen Offenbarung nicht nothwendig auch Propheten seyn müssen.

Wie Christus selber als der absolute Prophet dasteht, das Fleisch gewordene Wort, so konnte auch die Prophetie, seit Jahrhunderten erloschen in Israel, unmöglich fehlen in den heiligen Anfängen seiner Gemeinde. Abgesehen von der Intensivität ihrer Geistesfülle, von dem Vorhandenseyn der inneren Bedingungen überhaupt, trat die Gemeinde unter einer Bedrängniß von Außen in die zerrüttete Welt ein, die alle Momente der geistigen Bethätigung in Spannung setzen mußten, welche in der Prophetie zusammenwirken. Aber freilich, auf dem Boden der wesentlichen Erfüllung konnte sie nicht mehr jene beherrschende Stellung behaupten, wie im Bereiche der vorbereitenden Stufe der alttestamentlichen Oekonomie. Nimmt doch auch Christi prophetisches Amt als unmittelbar wirkende Macht mit den Tagen seines Fleisches ein Ende, dieweil das Walten seiner hohenpriesterlichen und besonders seiner königlichen Funktionen bleibender Art ist. Demnach liegt es in der Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung begründet, daß die der Jugendzeit der Kirche entsprechende Prophetie im Umfange der neutestamentlichen Gemeinde in dem Grade zurücktrete, als die Fülle der geoffenbarten Wahrheit zum selbstbewußten Besitze des christlichen Gemeingeistes wird. Ohne je völlig unterzugehen, und so daß sie in neuen Entwickelungsstadien oder auf neu zu erobernden Völkergebieten auch in verjüngter Mächtigkeit sich regen muß, wird sie im Großen immer mehr von der erkenntnißmäßigen Erfassung und Darstellung der Heilsoffenbarung absorbirt werden, sowie diese hinwieder nur der sittlichen Vollkommenheit in der Liebe zu dienen bestimmt ist. *Προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε*, 1 Thess. 5, 20. *Εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται. εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει*, 1 Kor. 13, 8. —

Literatur: Mosheim, de illis, qui prophetae vocantur in N. T. Helmst. 1732. — Koppe, Excurs z. Brief a. d. Ephes. S. 148. 2. Ausg. — Neander, Pflanz. d. Christenth. I, 127. 186. — Lücke, Einl. in d. Offb. Joh. §. 4. 2. Aufl.

Güder..

Prophetenthum des Alten Testaments. Die Aufgabe des alttestamentlichen Prophetenthums und die Bedeutung desselben in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte wird im Allgemeinen aus dem erkannt, was 5 Mos. 18, 9—22. über die Einsetzung des Prophetenthums gesagt wird. Wie Moses vor seinem Scheiden einen neuen Träger der executiven Gewalt im Gottesstaate in der Person des Josua bestellt und für den Fall der Einführung des Königthums das Erforderliche angeordnet hat (17, 4 ff.), so soll mit dem Abtreten des Gesetzgebers auch die Offenbarung des göttlichen Willens nicht abgeschlossen seyn, vielmehr die Sendung neuer Offenbarungsorgane in Aussicht stehen. Denn das Volk, das in die Bundesgemeinschaft mit dem

lebendigen Gotte gestellt ist, darf nicht einer Rathlosigkeit anheimgegeben werden, die ihm Anlaß geben könnte, zu der in allen ihren Formen schwer verpönten heidnischen Mantik seine Zuflucht zu nehmen. Vielmehr wenn das Heidenthum vergeblich Himmel und Erde durchsucht, um deutungsfähige Zeichen des göttlichen Rathes zu erlangen, soll Israel durch klares Wortzeugniß der Kunde desselben theilhaftig werden. (Vgl. 4 Mos. 23, 21: „Nicht Zeichendeutung ist in Jakob und nicht Wahrsagung in Israel; zur Zeit wird gesprochen zu Jakob und zu Israel, was Gott thut.“ S. Hengstenberg z. d. St.) Und da das Volk die Schrecken der Gotteserscheinung nicht zu ertragen vermöchte, will Jehavah durch Menschen mit ihm verkehren, indem er aus der Mitte des Volkes immer wieder Männer wie Moses erweckt, in deren Mund er seine Worte legt und die darum als Vertreter Jehovah's von dem Volk für ihr Zeugniß unverbrüchlichen Gehorsam zu fardern haben. Der Name dieser Gesandten und Dolmetscher Jehova's ist נָבִיא, von dem Verbalstamm נָבָא, der wie der verwandte נָבַע (vgl. auch נוּב, נָבַךְ u. a.) ursprünglich „hervarquellen“, „hervorsprudeln“ bedeutet und dann auf die aus erfülltem Innern hervorbrechende, überwallende Rede übergetragen wird. Dabei wird durch die van נָבָא allein gebräuchlichen Stämme des Niphal und Hithpaël (vgl. Ewald, ausf. Lehrb. §. 124. a.), sowie durch die Form des Nominalstammes נָבִיא angedeutet, daß der so Redende in dem Zustand einer gewissen Passivität sich befindet (wogegen das von dem verwandten נבע herkommende Hiphil הִבִּיעַ in seiner tropischen Bedeutung durchaus von spontanen Akten steht). נָבִיא bedeutet zwar nicht geradezu den Besprochenen“ ader „Angesprudelten“ (Redslob, der Begriff des Nabi. 1839. S. 5), sondern den „Sprecher“, aber mit dem Nebenbegriff des Bestimmtseyns durch eine ihn bewegende oder erfüllende Geistesmacht, wie denn selbst das Rasen des vam bösen Geist getriebenen Saul 1 Sam. 18, 10. durch הִתְנַבֵּא bezeichnet wird. Erläuternd für den Begriff des נָבִיא ist 2 Mos. 7, 1. vergl. mit 4, 16.; wenn es an der einen Stelle heißt, Aaron solle für Moses reden und ihm als „Mund“ dienen, so wird dies in der andern so ausgedrückt, Aaran solle נָבִיא des Moses seyn. — Die prophetische Sendung ist nicht wie der priesterliche Beruf Stammes- oder Familienprärogative; sie ist, wenn auch später eine gewisse äußere Succession für die Prophetie sich bildete, doch nicht gebunden an ein äußeres Institut. Der 5 Mos. 18, 15. gebrauchte Ausdruck „Jehovah wird erwecken“ (יָקִים, vgl. Am. 2, 11., Jer. 6, 17.), der ebenso von den Schopheten zu stehen pflegt (Richt. 2, 16, 18. 3, 9. 15. u. a.), weist auf die Freiheit der göttlichen Berufung hin, die übrigens ihre Auswahl — was wiederholt (V. 15: „aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern“, ebenso V. 18) mit Nachdruck erklärt wird — an das Bundesvolk binden will. Doch sall das Prophetenthum darum nicht außer geschichtlichen Zusammenhang gestellt seyn. Wenngleich der Prophet wie Moses das Wort Jehovah's unmittelbar empfängt, also nicht Jünger des Moses, sondern לִמּוּד יהו׳ (vgl. Jes. 50, 4.), unmittelbareres Organ Jehovah's ist, so liegt doch in V. 15 f. und 18 f. zugleich, daß er anknüpft an Moses und die diesem gegebene Offenbarung fortsetzt. Soll doch nach 13, 2—6. der Praphet seine göttliche Sendung nicht sowohl durch Zeichen und Wunder, zu deren Vollbringung auch ein falscher Prophet die Macht empfangen kann, als durch das Bekenntniß des Gattes beglaubigen, der Israel aus Aegypten erlöst und ihm das Gesetz gegeben hat. Weiter soll, was der Praphet redet, kammen (יָבֹא 18, 22.), soll also das praphetische Wort sich legitimiren durch geschichtliche Erfüllung. In ersterer Beziehung soll das Prophetenthum, während es selbst in die Ordnungen des Gesetzes hineingestellt ist, der todten Ueberlieferung der gesetzlichen Satzungen wehren, indem es die Farderungen des göttlichen Willens je nach dem Bedürfnisse der Zeit und in der Frische eines immer neu ergehenden Gottesworts dem Volke verkündigt. In zweiter Beziehung soll das Prophetenthum dem Volke stets Licht über seine Zukunft geben, ihm zur Warnung oder zum Troste die göttlichen Geschichtsrathschlüsse enthüllen (vgl. Am. 3, 7.), auch hierin wieder das Zeugniß der Thora fortsetzend, die ja nicht bloß die göttlichen Farderungen an das Volk, sondern auch das

Gesetz der göttlichen Führung desselben und das Endziel der göttlichen Reichswege geoffenbart hat (3 Mos. Kap. 26., 5 Mos. Kap. 28—30. 32.). In beiden Beziehungen ist die Prophetie eine der höchsten Gnadenerweisungen, die Gott seinem Volke erzeigt; sie wird in gleiche Linie mit der Erlösung aus Aegypten und der nachherigen Führung des Volks gestellt (Am. 2, 11., Hos. 12, 10 f.). Wenn für die heidnischen Völker die persönliche Selbstbezeugung der Götter überwiegend der Vergangenheit angehört, also mehr nur Sache der Erinnerung ist, so ist dagegen in der Prophetie ein fortdauernder lebendiger Verkehr gestiftet zwischen Jehovah und dem Volke, in dessen Mitte er wohnt und wandelt; weswegen umgekehrt das Verstummen der Prophetie ein Zeichen davon ist, daß Jehovah von dem Volke sich zurückgezogen hat (Am. 8, 12., Klagl. 2, 9., Ps. 74, 9.). — Doch ist hiemit die Beziehung der Prophetie zum Gesetz und ihre Bedeutung für den Fortschritt der alttestamentlichen Religionsökonomie noch nicht vollständig bezeichnet; beide werden erst genügend erkannt, wenn neben dem prophetischen Wort auch die prophetische Geistesausrüstung und das prophetische Leben in's Auge gefaßt werden. Das mosaische Gesetz, das den Israeliten in allen seinen Lebensverhältnissen einem absolut gebietenden Gotteswillen unterwirft, hat allerdings nicht, wie häufig gesagt worden ist, sein Absehen bloß auf eine äußerliche Heiligung gerichtet; eben weil es auf das ganze Daseyn des theokratischen Bürgers sich erstreckt, fordert es das Innerliche wie das Aeußerliche, ja es läßt selbst in den scheinbar äußerlichsten Ceremonialgeboten überall die nach innen zielende Pädagogie unschwer erkennen. Aber das Gesetz wird zum bloß äußerlichen Statut, das als dräuender, zwingender Buchstabe dem Volke gegenübertritt, durch die Unempfänglichkeit des letzteren. „O daß sie ein solches Herz hätten, mich zu fürchten und zu halten meine Gebote", muß die göttliche Stimme (5 Mos. 5, 26.) klagen, als das Volk seine Bereitwilligkeit zur Erfüllung der göttlichen Gebote ausgesprochen hatte. Erst der künftigen Heilszeit wird (30, 6.) die Gottesthat der Beschneidung des Herzens vorbehalten, vermöge welcher dem göttlichen Sollen auf Seiten des Volks ein lebenskräftiges Wollen, die Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele entsprechen wird. Den Weg zu diesem Ziel bahnt die Prophetie nicht nur dadurch, daß sie weissagend auf dasselbe hinausweist, sondern auch durch die göttliche Geistesausrüstung, auf der sie selbst beruht. Unter den Geistesgaben, durch welche Jehovah zu den verschiedenen Berufsarten, welche der Dienst seines Reiches erfordert, befähigt (vgl. 2 Mos. 31, 2., 4 Mos. 27, 18. u. s. w.), ist die Gabe der Prophetie diejenige, welche einen unmittelbaren persönlichen Verkehr zwischen Gott und dem Menschen stiftet, vermöge dessen der Mensch nicht nur Genosse des göttlichen Rathes wird (Am. 3, 7.), sondern auch selbst sich in seinem Innern wie umgewandelt, als einen neuen Menschen weiß (1 Sam. 10, 6. 9.). So bildet die Prophetie eine relative Anticipation jener Einigung des göttlichen und menschlichen Willens, welche nach dem oben Bemerkten das Ziel der Offenbarung ist. Die Prophetie ist selbst eine Realweissagung auf die καινὴ κτίσις des neuen Bundes. Darauf zielt das Wort des Moses 4 Mos. 11, 29: „o daß doch das ganze Volk Jehovah's Propheten wären, daß Jehovah seinen Geist über sie gäbe!" Eben darum wird die Geistesausgießung, durch welche die künftige Heilsgemeinde, in der alle unmittelbar von Gott gelehrt sind und sein Gesetz als heiligende Lebenskraft in sich tragen (Jer. 31, 34.), in's Daseyn gerufen wird, als ein Allgemeinwerden der Prophetie geschildert (Joh. 3, 3. 1.). — Nach diesen allgemeinen Sätzen über das Wesen und die Bedeutung des Prophetenthums ist nun im Folgenden ein Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung desselben zu geben, wogegen alle auf die Weissagung im engeren Sinne sich beziehenden Erörterungen, wohin auch die nähere Bestimmung der psychischen Form der Prophetie oder des prophetischen Bewußtseyns gehört, dem Art. „Weissagung" vorbehalten sind.

Der geschichtliche Ursprung der Prophetie knüpft sich, wie aus dem bereits Gesagten erhellt, an die Gründung der Theokratie (vgl. Jer. 7, 25.). Ist doch Moses, obwohl er als Vermittler der grundlegenden Gesetzesoffenbarung und als Verwalter des

ganzen göttlichen Haushalts, sowie vermöge des ihm eigenthümlich zukommenden höheren Gottschauens über allen Propheten steht (4 Mos. 12, 6—8.), eigentlich selbst der Anfänger des Prophetenthums (vgl. 5 Mos. 34, 10., Hos. 12, 14.). Und zwar heißt er Prophet nicht bloß in dem weiteren Sinne, in welchem der Name נָבִיא schon von den Patriarchen (1 Mos. 20, 7., Ps. 105, 15.) gebraucht wird, weil Gottes Wort an und durch sie ergangen war, sondern in specieller Bedeutung, sofern er der Geistesausrüstung, die den Propheten macht, theilhaftig ist (4 Mos. 11, 25.). Wenn nämlich die Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung von der Theophanie zur Inspiration fortschreitet, so findet bei Moses neben jener bereits auch diese statt, wogegen später die Theophanie mehr und mehr zurücktritt. Neben Moses wird auch seine Schwester Mirjam 2 Mos. 15, 20. als נְבִיאָה erwähnt, was auf keinen Fall bloß durch Dichterin oder Sängerin erklärt werden darf, da Mirjam 4 Mos. 12, 2. ausdrücklich die Ehre für sich in Anspruch nimmt, daß Jehovah durch sie rede. Josua, den der Siracide 46, 1. als *διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις* bezeichnet, wird nie נָבִיא genannt. Ueberhaupt erscheint in den ersten Jahrhunderten nach Moses die Prophetie nur sporadisch; sie ist noch nicht zu einer Macht im Volke geworden. Mit dem Schophetenthum ist sie geeinigt in der Person der Debora, welche Richt. 4, 4. Prophetin heißt, weil (vgl. V. 6 u. 14.) Jehovah's Wort durch sie ergeht. Außerdem erwähnt das Buch der Richter (da unter dem מַלְאַךְ יְיָ 2, 1. schwerlich eine menschliche Persönlichkeit zu verstehen ist) nur noch 6, 7 ff. einen Propheten, der während des midianitischen Drucks sich erhob, Israel an seine Erlösung aus Aegypten erinnerte und es um seiner Abgötterei willen strafte. Weiter erscheint 1 Sam. 2, 27. ein „Mann Gottes“, der ganz in der Weise der späteren Propheten das Strafamt an dem Hohepriester Eli und seinem Hause übt. Daneben muß es, wie sich aus 1 Sam. 9, 9. errathen läßt, noch da und dort Seher (רֹאֶה, wie man sie damals statt נָבִיא zu nennen pflegte) gegeben haben, bei denen man auch in Privatangelegenheiten den göttlichen Rath erfragte; eine umfassendere Wirksamkeit kann aber bei diesen nicht vorausgesetzt werden. Daß, wie vermuthet worden ist, die Prophetencönobien schon vor Samuel bestanden haben, nämlich in der Form ascetischer Vereine, die während der Zerrüttung des theokratischen Lebens sich in die Stille zurückzogen und etwa als Nasiräer Gott dienten, ist möglich, läßt sich aber aus Am. 2, 11. nicht erweisen. Im Allgemeinen ist es noch für die Zeit des Eli karakteristisch, daß, wie 1 Sam. 3, 1. gesagt wird, „Jehovah's Wort selten war in jenen Tagen und Gesichte nicht verbreitet waren“. Eine durchgreifende und zusammenhängende Wirksamkeit der Propheten beginnt erst mit Samuel, der deshalb als der eigentliche Begründer des alttestamentlichen Prophetenthums zu betrachten ist (vgl. Apg. 3, 24.). Es war jene außerordentliche Zeit, da mit der Beseitigung der Bundeslade die Stiftshütte ihre centrale Bedeutung eingebüßt hatte, die Wirksamkeit des Hohepriesterthums suspendirt war, und nun die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke ganz in der Person des gottbegeisterten Propheten ruhte. Während die Schranken der alten Cultusordnungen durchbrochen sind, bekommt Israel es zu erfahren, daß Jehovah seine hülfreiche Gegenwart nicht an das bisherige Vehikel seiner Einwohnung unter dem Volk gebunden habe, vielmehr überall, wo man mit Ernst ihn sucht, als Heilsgott zu finden sey. Von welcher mächtigen geistigen Bewegung damals das Volk ergriffen wurde, — davon zeugt die große Zahl der Propheten, die alsbald um Samuel sich schaaren und die sogenannten Prophetenschulen bilden. Ueber diese merkwürdigen Institute, in denen die Späteren alles Mögliche, bald Mönchsklöster, bald Geheimbünde, bald — und dies ist die verbreitetste, in der gewöhnlichen Benennung „Prophetenschulen“ sich ausprägende Ansicht — Lehranstalten gesehen haben*), finden sich in den

*) Wenn Hieronymus in ihnen die ersten Mönchsklöster erblickte (s. die betr. Stellen bei Vitringa de synag. vet., ed. II. p. 351), so sehen dagegen die Rabbinen in ihnen בָּתֵּי מִדְרָשׁ (s. die Notizen bei Alting, historia academiarum hebraearum, in den akademischen Disserta-

historischen Büchern des A. T. Notizen bloß in der Geschichte Samuel's und dann erst wieder in den Berichten über die Wirksamkeit des Elia und Elisa. Ob dieselben in der Zeit zwischen Samuel und Elia fortwährend bestanden, oder ab sie (wie Keil im Comm. über die BB. der Könige S. 353 angenammen hat) durch Elia neu gestiftet wurden, läßt sich zwar nicht sicher entscheiden, dach ist das Erstere weit wahrscheinlicher, da der geschichtliche Zusammenhang, der van Samuel an in der Wirksamkeit des Prophetenthums sich verfalgen läßt, bei ununterbrochener Fartdauer dieser Stützen sich am leichtesten erklären läßt, auch die große Zahl van Prapheten, die nach 1 Kön. 18, 13. beim Auftreten des Elia vorhanden gewesen seyn muß, auf die Existenz jener Vereine hinweist. Jedenfalls aber müssen, da die Abzweckung der Prophetenschulen und, wie es scheint, auch ihre Einrichtung unter Samuel und in der Zeit des Elia eine verschiedene war, die beiderseitigen Relationen auseinandergehalten werden. — Zuerst begegnen wir 1 Sam. 10, 5—12. einem Verein (חֶבֶל) von נביאים, die mit Musik van der Höhe (בָּמָה) Gibea's im Stamm Benjamin herabsteigen und weissagen. Saul, der, von Samuel gesandt, ihnen begegnet, wird selbst von der Macht des prophetischen Geistes ergriffen und fängt an zu weissagen. Daß diese Prapheten auf der Höhe zu Gibea auch ihren Wahnsitz gehabt, ist nicht gesagt; sie kännen auch auf einer Wallfahrt zu der genannten Anbetungsstätte begriffen gewesen seyn (anders Thenius z. d. St.). Weiter finden wir 1 Sam. 19, 19 ff. eine Versammlung (לַהֲקָה) weissagender Propheten, an deren Spitze Samuel steht, bei Rama בְּנָוְיֹת (Keri בְּנָיוֹת), welcher letztere Ausdruck eine aus mehrerer Behausungen bestehende Wahnstätte bezeichnet und demnach auf ein Prophetencönobium hinzuweisen scheint. Auch in jener Versammmlung werden zuerst die Baten Saul's, dann dieser selbst wieder van dem praphetischen Geiste ergriffen, was sich bei Saul in einem canvulsivischen Zustande äußert. An eine eigentliche Schule kann man hier nach einfacher Auffassung des Berichts nach nicht denken; es ist wahl zu beachten, daß van Prapheten (נְבִיאִים), die um Samuel versammelt sind, die Rede ist, nicht, wie an späteren Stellen, van Prophetensöhnen (בְּנֵי נְבִיאִים), welche vor ihrem Meister sitzen (s. 2 Kön. 4, 38. 6, 1. und Keil und Thenius zu diesen Stellen). Wir haben in jener Praphetenversammlung wahl eher einen durch freien Zug des Geistes zusammengeführten Verein zu sehen, als dessen Abzweckung die Pflege der durch gemeinschaftliche heilige Uebungen mächtig zu fördernde praphetischen Begeisterung zu betrachten ist, wabei zugleich angenammen werden darf, daß Samuel in jener Zeit, in der das der Bundeslade beraubte Heiligthum nicht mehr das Centrum der Theokratie war, dem mächtig angefachten religiäsen Leben des Volks einen neuen Heerd

---

tionen im 5. Bd. seiner Werke S. 242 ff.). Aehnlich faßten die meisten der Spätern dieselben als eine Art von Collegien, in denen, wie Vitringa a. a. O. S. 350 sich ausdrückt, philosophi et theologi et theologiae candidati sich befanden, scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes sub ductu unius alicujus doctoris. Ebenso bezeichnet Hering (Abhandlung von den Schulen der Propheten. 1777. S. 34 f.) sie als Schulen, um geschickte Lehrer des Volks, würdige Vorsteher des Gottesdienstes und rechtschaffene Vorsteher der Kirche darin zu erziehen; es seyen in ihnen Dinge vorgetragen worden, welche nach damaliger Ansicht der künftige Lehrer des Volks, der Priester und Levit, um den Pflichten seines Standes gehörig nachzukommen, zu wissen nöthig hatte. Hering trat mit dieser Ansicht besonders den Deisten entgegen, welche, wie sie die Propheten des A. T. vorzugsweise unter den Gesichtspunkt von Freidenkern stellten, in diesem Lichte auch die Prophetenschulen zu betrachten liebten. Sie waren z. B. nach Morgan nicht bloß Sitze wissenschaftlicher Aufklärung, in denen man Geschichte, Rhetorik, Poetik, Naturwissenschaften, vor allem aber Moralphilosophie studirte, sondern sie dienten namentlich auch dem Zweck politischer Opposition. (Vgl. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 380 f., Hering S. 21.) Neuere verglichen sie nach Tennemann's Vorgang mit der pythagoreischen Gesellschaft. Die Ansicht, welche in ihnen eigentliche Unterrichtsanstalten sieht, vertritt neuestens auch Herzfeld (Gesch. d. Volkes Israel, Bd. 2. S. 4). Nach ihm soll Samuel dort Jünglingen die reine Jahveidee und die vaterländische Geschichte vorgetragen haben, in der zweifachen Absicht, die Mehrzahl von ihnen bloß zu erleuchteten Jahvebekennern, welche, ihren heimischen Kreisen zurückgegeben, sehr heilsam auf sie einwirken würden, die begabtesten darunter aber zu wirklichen Propheten auszubilden.

gründen wollte. Die außerordentlichen Erscheinungen, in denen der prophetische Geist sich äußert, und den unwiderstehlich überwältigenden Einfluß, den er auf jeden, der in seinen Kreis kommt, ausübt, hat dieses Auftreten der Prophetie mit der ersten Frische verwandter Geistesbewegungen gemein (man vgl. z. B. 1 Kor. 14, 24. 25.). Daß, wie früher von Einigen angenommen wurde, zum Prophetenverein in Rama vorzugsweise Leviten gehört haben, davon ist keine sichere Spur. Ein Abstammungsvorrecht fand hier auf keinen Fall statt, wie dieß auch 1 Sam. 10, 12. angedeutet ist. (In dieser sehr verschieden erklärten Stelle sind nämlich die Worte: „wer ist ihr Vater?“ schwerlich zu fassen: „wer ist ihr Vorsteher?“, was hier eine höchst müssige Frage wäre, sondern auf die Frage V. 11: „was ist dem Sohne des Kis geschehen?“ erfolgt als Antwort die Gegenfrage: „wer ist denn ihr Vater?“ d. h. haben denn jene den prophetischen Geist kraft eines Geburtsprivilegiums?) Daß sich in jenem Prophetenverein auch Leviten befanden, ist allerdings mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, nicht bloß, weil Samuel selbst Levite war, sondern besonders mit Rücksicht auf den Umstand, daß die Pflege der heiligen Musik, die nach den oben angeführten Stellen in dem Prophetencönobium stattfand, von David an in die Hände levitischer Familien gelegt ist, deren Sangmeister als gottbegeisterte Männer selbst auch נְבִיאִים heißen (1 Chron. 25, 1 ff.). Jedenfalls ist anzunehmen, daß zu dem Aufschwung, den seit David (der in naher Verbindung mit dem Prophetenverein zu Rama stand, ja nach 1 Sam. 19, 18. eine Zeitlang daselbst sich aufhielt) die heilige Lyrik genommen hat, vorzugsweise auch die Prophetenschulen beitrugen, wenngleich die Pflege von Musik und Gesang keineswegs, wie Einige meinten, direkter Zweck jener Vereine war, vielmehr theils zur Zubereitung der Seele, um die göttliche Stimme zu vernehmen (vgl. 2 Kön. 3, 15.), theils als Vehikel für die Aeußerung der prophetischen Begeisterung diente. Daß ferner in jenem Cönobium zu Rama auch die heilige Litteratur gepflegt wurde, ist wahrscheinlich, denn ohne Zweifel beginnt mit Samuel das prophetische Schriftthum und zwar zunächst als theokratische Geschichtschreibung. (Vgl. 1 Chron. 29, 29. und was Thenius zu 1 Sam. 19, 19. 22, 5. über die Spuren von in der Prophetenschule gemachten Aufzeichnungen der Geschichte David's bemerkt hat.) Schon damals mag der Grund gelegt worden seyn zu dem durch die folgenden Jahrhunderte herab von Propheten verfaßten großen Geschichtswerke, das in den Büchern der Könige so häufig als Quelle citirt wird und, wenn auch überarbeitet, noch dem Chronisten vorlag*). Wie die Geschichtschreibung mit dem prophetischen Beruf zusammenhing, wird weiter unten erhellen. — Sonst läßt sich über die innere Einrichtung der Prophetenschulen oder richtiger, da das Vorhandenseyn eines anderen Cönobiums außer dem zu Rama nicht zu erweisen ist, des Prophetenvereins in Samuel's Zeit in Ermangelung aller weiteren Notizen lediglich nichts sagen. Daß es sich bei demselben nicht um ein beschauliches Leben in der Abgeschiedenheit von der Welt handelte, dafür zeugt die öffentliche Wirksamkeit, welche das Prophetenthum von jetzt an ausübt. Diese Wirksamkeit bestimmt sich, nachdem Samuel das Königthum gegründet und hierauf die bis dahin gehandhabte richterliche und executive Gewalt niedergelegt hat, als die des Wächteramts der Theokratie, weshalb die

*) In Bezug auf die hier nicht näher zu erörternde Streitfrage, wie sich die in den BB. der Chronik unter dem Namen von Propheten citirten Schriften (Worte des Sehers Samuel, des Propheten Nathan, des Schauers Gad, Prophetie Ahia's, Gesicht Jedi's, Worte des Propheten Semaja, des Sehers Iddo, Schrift Jesaja's u. s. w.) zu den oben erwähnten Annalen verhielten, scheint auch mir angenommen werden zu müssen, daß die ersteren dem Chronisten nicht als besondere Schriften, sondern eben als Bestandtheile des letztern großen Werks vorlagen, was von den Schriften der Propheten Jehu und Jesaja 2 Chron. 20, 34. 32, 32 ausdrücklich gesagt wird. Aber unnatürlich ist die Annahme von Movers u. A., daß die Chronik die einzelnen Theile des Königsbuches mit den angeführten Prophetennamen nur deswegen bezeichne, weil Nachrichten über die betreffenden Propheten in ihnen vorkommen. Vielmehr betrachtet der Chronist, wie er II, 26, 22 in Bezug auf die von Jesaja herrührende Geschichte des Usia ganz unmißverstehbar sagt, die jenem Werke zu Grunde liegenden Bücher als wirklich von Propheten verfaßt.

Propheten als die צֹפִים oder מְצַפִּים bezeichnet werden (vgl. Mich. 7, 4., Jer. 6, 17., Ezech. 3, 17. 33, 7.). Und zwar erstreckt sich der prophetische Wächterberuf theils auf das Volk im Ganzen, theils im Besondern auf die theokratischen Aemter, namentlich auf das Königthum, dessen Beaufsichtigung nach dem theokratischen Princip nicht einer Volksvertretung, sondern nur unmittelbaren Organen Jehovah's anheimgegeben seyn kann. Die Wege des Volks und seiner Leiter nach ihrer Angemessenheit an das göttliche Gesetz zu prüfen (vgl. z. B. Jer. 6, 27.), überall auf die Anerkennung der Majestät und Alleinherrlichkeit Jehovah's mit unerbittlichem Ernste zu dringen, wider jeden Abfall von Ihm, wider jede Untreue gegen seine Ordnungen vor Hohen und Niedern, namentlich aber vor den theokratischen Amtsträgern rückhaltslos zu zeugen, den gegen das göttliche Wort sich Verstockenden das Gericht zu verkündigen, nach Umständen selbstthätig zur Vollstreckung desselben einzugreifen, auf der andern Seite, wenn menschliche Hoffnung geschwunden ist, Rettung und Heil zu verheißen, überhaupt immer den Blick auf den Herrn, von dem Israel Alles zu hoffen und Alles zu fürchten hat, und auf seine heiligen Reichswege gerichtet zu erhalten, das ist es, was man unter der politischen Wirksamkeit der Propheten zu verstehen hat, einer Wirksamkeit, die demnach weder mit der von Ministern und Geheimräthen, noch mit der von Demagogen, womit der Unverstand so oft die Propheten vergleichen wollte, irgend etwas gemein hat. Ein Stück dieses Wächteramtes ist auch die theokratische Geschichtschreibung, deren Aufgabe ist, die bisherige Führung Israels im Lichte des göttlichen Heilsrathes und der unverbrüchlichen göttlichen Vergeltungsordnung darzustellen, nach dem Maßstabe des Gesetzes die vergangenen Zustände des Volkes, namentlich das Leben und Wirken seiner Könige zu beurtheilen, in ihrem Geschicke die Realität der göttlichen Verheißungen und Drohungen nachzuweisen, und durch alles dies den kommenden Geschlechtern zur Warnung und zum Troste in der Geschichte ihrer Väter einen Spiegel vorzuhalten. Dies ist der sogenannte „theokratische Pragmatismus“, ein an sich unverfänglicher Ausdruck, der aber freilich zu gründlichem Mißverständniß verleiten kann, wenn die Geschichtsanschauung, welche den Propheten vermöge des ihnen erschlossenen Geistesblickes in den Zusammenhang der Dinge gegeben ist, vielmehr die Frucht einer die Geschichte für subjektive Tendenzen zurechtmachenden Vorstellungskunst seyn soll. — Da die genauere Schilderung des Lebens und Wirkens der einzelnen ausgezeichneteren Propheten besondern Artikeln zugewiesen ist, so haben wir uns im Folgenden auf die Hervorhebung der für den Entwicklungsgang des Prophetenthums besonders karakteristischen Züge zu beschränken.

Die Stellung, welche das Prophetenthum zum Königthum einzunehmen hat, ist vorgezeichnet in dem Verhalten Samuel's gegen Saul, der, da er von der Bevormundung des Propheten sich zu emancipiren bemüht, das Opfer seines Widerstrebens wird. Die feste Consequenz, mit der Samuel den König behandelt, der unbeugsame Ernst, mit dem er ihm gegenüber, ohne natürlichem Mitgefühl Raum geben zu dürfen (vgl. 1 Sam. 15, 11. 16, 1.), die Pflichten seines Amtes erfüllt, kehrt überall in der Geschichte des Prophetenthums wieder, wo es gilt, gegen eine abtrünnige Staatsgewalt die Ehre Jehovah's und seines Gesetzes zu vertreten. Ebenso bildet das Wort Samuel's 1 Sam. 15, 22. gleichsam das Programm für die weiter unten zu erörternde Stellung des Prophetenthums zum Opfercultus.

Nachdem Samuel an Saul's Stelle den Hirtenknaben David zum König gesalbt hatte, zog er sich für den Rest seines Lebens in die Stille nach Rama zurück. Mit Saul, der, wenn auch noch im Besitz des Thrones, doch nicht mehr als rechtmäßiger König zu betrachten war, hatten die Propheten allen Verkehr abgebrochen (vgl. 28, 6.). Dagegen scheint zwischen ihnen und David, soweit es thunlich war, ein Verkehr stattgefunden zu haben; der 22, 5. erwähnte, später wieder in David's Geschichte vorkommende Prophet Gad gehörte wahrscheinlich zu dem Prophetenverein in Rama. Dieses freundliche Verhältniß dauerte während David's Regierung fort; neben Gad erscheint noch der Prophet Nathan (s. über ihn Bd. X. S. 224) in näherer Verbindung mit

David, der ihm nach 2 Sam. 12, 25. die Erziehung des Thronfolgers Salomo übertrug. Nach 2 Chron. 29, 25. soll David namentlich bei der Einführung der gottesdienstlichen Musik von diesen beiden Propheten sich haben leiten lassen. Daneben zeigen aber die Erzählungen 2 Sam. Kap. 12 u. 24. zur Genüge, daß das Prophetenthum sein Wächter- und Strafamt dem Könige gegenüber keineswegs vergessen hatte. Wenn Gad 1 Sam. 24, 11. (1 Chron. 21, 9.) „Seher David's" heißt, so führt dies nicht auf eine besondere dienstliche Stellung am Hofe in dem Sinne, wie man schon von Hofpropheten als einer Art königlicher Geheimräthe geredet hat. Für die Unabhängigkeit des prophetischen Amts zeugt der Umstand, daß gerade in keiner der Stellen, in denen die Beamten David's und Salomo's aufgezählt sind (2 Sam. 8, 16. 20, 23., 1 Chron. 27, 32 ff., 1 Kön. 4, 1 ff.), Propheten vorkommen, obwohl dort selbst die Hohenpriester in der Reihe der königlichen Diener erscheinen. Nicht als Propheten in demselben Sinne wie Gad und Nathan sind die von David angestellten Sangmeister zu betrachten, die in der Chronik (I. 25, 1. 5.; II. 29, 30. 35, 15.) Propheten und Seher genannt werden. Der heilige Gesang, der hervorquillt aus dem vom göttlichen Geist bewegten Innern, kann als ein Wahrsagen betrachtet werden, weshalb auch David als gottbegeisterter Sänger Prädikate, wie sie der Prophetie zukommen, auf sich überträgt (2 Sam. 23, 1 f.). Die seit Witsius (misc. sacra I, p. 15) häufig behauptete und häufig bestrittene Unterscheidung des donum und des munus propheticum findet schon hier ihre Anwendung.

Unter Salomo, der unter Mitwirkung seines Erziehers, des Propheten Nathan, auf den Thron erhoben worden war, scheint das Prophetenthum längere Zeit in den Hintergrund getreten zu seyn; es erhob sich aber gegen das Ende seiner Regierung um so drohender wider den zum Abfall von Jehovah sich neigenden König. Ein Prophet war es ohne Zweifel, durch den das strafende Gotteswort 1 Kön. 11, 11—13. an Salomo erging, vielleicht derselbe Ahia von Silo, der sodann nach V. 29 ff. dem Jerobeam die Erhebung zum König über die zehn abzutrennenden Stämme Israels ankündigte. Das Verfahren des Ahia ist im vorliegenden Fall demjenigen, welches Samuel gegen Saul eingeschlagen hatte, ganz analog und so wenig als dieses aus selbstsüchtigen Motiven zu erklären, als ob nämlich, wie Ewald (Gesch. Isr. III. 1, erste Aufl., S. 461) meint, das Prophetenthum sich wieder zum Herrn über das menschliche Königthum habe machen wollen, weil es nicht begriffen habe, daß die Zeit der prophetischen Allgewalt vorüber gewesen sey! Nicht einmal das kann mit Recht behauptet werden, daß Ahia den Jerobeam zur Empörung gegen das bestehende Königthum ermächtigt habe. In Bezug auf Salomo erklärt Ahia V. 34. ausdrücklich, daß ihn Jehovah für die Dauer seines Lebens als Fürsten über Israel belassen wolle; und wie sich Jerobeam überhaupt zu benehmen hatte, das konnte er an David lernen, der menschlich betrachtet noch weit mehr Grund hatte, sich gegen Saul zu empören, aber geduldig die göttliche Führung abwartete, deren Ziel ihm ohne eigenmächtiges Eingreifen gewiß war. (S. Keil z. d. St.). Welches Ansehen übrigens das Prophetenthum trotzdem, daß seine öffentliche Wirksamkeit längere Zeit unterbrochen gewesen war, unter dem Volk noch immer behauptete, zeigt der Umstand, daß, als nach dem Abfall der zehn Stämme Rehabeam zur Wiederunterwerfung derselben ein Heer aufbot, das Wort des Propheten Semaja genügte, um das ganze Unternehmen zu vereiteln (1 Kön. 12, 21 ff. 2 Chron. 11, 2.). Der Hauptschauplatz der prophetischen Wirksamkeit ist aber in den nächstfolgenden Jahrhunderten das Zehnstämmereich, dessen Geschichte sich großentheils um den religiös-politischen Kampf des Prophetenthums gegen das abtrünnige Königthum bewegt. Dieser Kampf wurde bereits unter Jerobeam dadurch hervorgerufen, daß derselbe, um seinen Thron zu befestigen, die politische Trennung der Stämme auch zu einer religiösen machte und zu diesem Behuf besondere Jehovaheiligthümer, überdies mit abgöttischem Bilderdienste aufrichtete. Der in seinem Reiche zerstreut wohnenden Priester und Leviten und anderer Bürger, die bei solchem Abfall vom legitimen Heiligthum sich

nicht betheiligen wollten, wußte er sich glücklich zu entledigen (2 Chron. 11, 13 ff.). Aber um so gewaltiger war nun der Widerstand, zu dem die Propheten, die Wächter der Theokratie, als Rächer der beleidigten Majestät Jehova's und seines Gesetzes sich erhoben. Einzelne Propheten freilich mögen dabei, daß der Jehovismus Staatsreligion blieb und der Bilderdienst in Bethel manche alte gesetzlichen Ordnungen bewahrte, sich beruhigt oder aus Furcht geschwiegen haben; so jener alte Prophet zu Bethel 1 Kön. 13, 11 ff. (S. die Deutung dieser Erzählung in Hengstenberg's Beiträgen II, 148 f.). Ebenso wenig ist zu bezweifeln, daß der Kälberdienst später auch seine Propheten hatte. Wenn aber Eichhorn (allg. Bibl. f. bibl. Litt. IV, 195.) bis zu der Behauptung fortgegangen ist, die Propheten im Reich Israel haben den Bilderdienst zu Dan und Bethel nicht bestritten, wenn ebenso Vatke (Relig. des A. T., S. 421) meint, es lasse sich mit nichts erweisen, daß die israelitischen Propheten für Jehova, sofern derselbe im Tempel zu Jerusalem verehrt wurde, geeifert haben, so sind von ihnen geschichtliche Thatsachen einfach ignorirt worden. (Vgl. über diesen Punkt Hengstenberg a. a. O. S. 142 ff.). Allerdings war es zuerst ein aus Juda herabgekommener Prophet, der nach 1 Kön. 13. wider den Cultus in Bethel weissagte; da aber diese Warnung vergeblich war, sprach derselbe Prophet Ahia, der Jerobeam seine Erhöhung angekündigt hatte, und der damals noch in Silo wohnte, nach 1 Kön. 14. eben um des Bilderdienstes willen den göttlichen Fluch über ihn aus und prophezeihte die nahe bevorstehende Ausrottung seines Hauses. Jerobeam's Sohn, Nadab, fiel nach nur zweijähriger Regierung mit seinem ganzen Geschlechte durch Baësa; da aber auch dieser in Jerobeam's Wegen wandelt, fällt in Folge des durch den Propheten Jehu (1 Kön. 16, 1 ff.) über ihn ausgesprochenen Fluchs sein Sohn Ela als Opfer einer durch Simri angezettelten Verschwörung. Und dies war, wie V. 7 gesagt wird, zugleich Strafe dafür, daß Baësa das Haus Jerobeam's geschlagen hatte; denn das ist prophetische Lehre, daß auch eine gemäß göttlichem Rathschluß vollbrachte That, wenn sie doch nicht um Gottes willen und mit völliger Hingabe an ihn vollzogen wird, auf den Thäter zurückfällt und an ihm gerichtet wird. — Unter der Dynastie des Omri, welche nach Simri's Sturz den Thron längere Zeit behauptete, ging in dem religiösen Zustand des Reichs eine wesentliche Veränderung vor. War bis dahin noch immer die Verehrung Jehovah's Staatsreligion gewesen, so handelte es sich dagegen unter Omri's Sohn Ahab und seiner Gemahlin Isebel darum, den Jehovismus im Zehnstämmereich ganz auszurotten und den phönizischen Baals- und Ascheracultus zur öffentlichen Geltung zu bringen. Zur Beförderung des letzteren wurde eine große Anzahl von Baals- und Ascherapropheten unterhalten (1 Kön. 18, 19.); gegen die Propheten Jehovah's aber, die nach 18, 4. ebenfalls zahlreich vorhanden waren, erhob sich blutige Verfolgung; sie wurden, wo die Königin ihrer habhaft werden konnte, ermordet. Das Volk verhielt sich passiv dabei und hinkte auf beiden Seiten, hielt Baals- und Jehovahcultus vereinbar. In dieser Zeit führte den Kampf gegen das siegreiche Heidenthum der Mann, in dem die ganze Herrlichkeit des alttestamentlichen Prophetenthums wiederstrahlt, Elia der Thisbiter, „der Prophet wie Feuer, deß Worte brannten wie eine Fackel" (Sir. 48, 1.). Allein der königlichen Macht gegenüberstehend (1 Kön. 18, 22.), da die etwa noch übrigen Propheten sich verkrochen hatten, aber in dieser Vereinzelung getragen von dem Bewußtseyn, das Rüstzeug des lebendigen Gottes zu seyn, unternahm er es durch Einen Schlag die Bollwerke des Götzendienstes zu stürzen, als er am Carmel, wo der wahre Gott für seinen Propheten zeugte, die Baalspropheten erwürgen ließ (1 Kön. 18.). Doch wird der Unmuth des eifrigen Propheten beschämt, als im nächtlichen Gesicht auf dem Sinai der nicht im Sturm, nicht im Erdbeben und Feuer, sondern in sanftem Säuseln ihm nahende Gott die göttliche Geduld ihm in Erinnerung bringt, den sich für vereinzelt Achtenden auf die 7000 Verborgenen, die noch vor Baal ihre Kniee nicht gebeugt, verweist, zugleich aber durch den Befehl, Hasaël zum König von Syrien, Jehu zum König von Israel zu salben, das zwar säumende, aber am Ende

sicher treffende Gericht ihm offenbart (K. 19.). Die Einsetzung Hasaëls zum König in Syrien, ein Fall, in welchem das israelitische Prophetenthum sagar im Auslande palitisch wirksam erscheint, erfolgte indessen (2 Kön. 7, 7—15.) wie Jehu's Erhebung, erst später durch den dem Elia von der göttlichen Stimme bereits auf dem Sinai als Nachfalger bezeichneten Elisa. Nach der durchgreifenden That Elia's treten nun die Propheten wieder zahlreich hervor. Nach 1 Kön. 20, 13. 22. 28. müssen sogar Propheten unangefochten im Samaria sich aufgehalten haben; sie verkehren affen mit dem König, bei dem der Vargang am Carmel augenscheinlich nicht ohne Frucht gewesen ist, und der nun in den ihm gemäß praphetischem Wort verliehenen Siegen über die Syrer neue Zeugnisse der Macht des lebendigen Gottes, hernach aber wieder für sein unbesonnenes karakterlases Verfahren gegen den besiegten Benhadad strenge Zurechtweisung empfängt. Bereits aber findet sich auch eine Menge falscher Prapheten, die reden, was der König gern hört; vgl. die Erzählung 1 Kön. 22., wa einem Haufen von 400 Prapheten der ältere Micha, Sahn des Jimla, als einziger Wahrheitszeuge gegenübersteht. (Daß nämlich unter jenen 400 nicht die Ascherapropheten 18, 19., die Elia nicht hatte umbringen lassen, überhaupt nicht heidnische Prapheten zu verstehen sind, erhellt aus V. 17 u. 24 ganz unzweifelhaft; eher könnten dieselben mit dem Bildercultus in Bethel in Verbindung gestanden haben). Bald, dach erst unter Jaram, werden auch die Praphetenschulen wieder erwähnt, und zwar finden sich auf einem ziemlich beschränkten Gebiete nicht weniger als drei, gerade an den Hauptsitzen der Abgötterei, zu Bethel (2 Kön. 2, 3.), Jericha (2, 5.) und Gilgal (4, 38.); die letztgenannte wird später (6, 1.) wegen Mangels an Raum in die Jardansaue verlegt. Aus 2, 16. 4, 43. 6, 1. ist auf eine zahlreiche Besetzung der Cönabien zu schließen. Der Name der Angehörigen derselben בְּנֵי נְבִיאִים, Praphetensöhne (zuerst 1 Kön. 20, 35. varkammend), 2 Kön. 4, 38. 6, 1. mit dem Beisatz „sitzend vor" (יֹשְׁבִים לִפְנֵי) dem Meister, weist, wie bereits früher bemerkt wurde, auf ein Schülerverhältniß hin. (Analag ist die Bezeichnung der Weisheitsschüler in den Sprüchen und im Kaheleth). Aus den zuletzt angeführten Stellen erhellt, daß die Prophetenjünger für ihre Versammlungen ein gemeinsames Lokal hatten, das nach 4, 38. auch zu gemeinschaftlichem Speisen diente, wobei übrigens bemerkt werden muß, daß, wenn nach dieser Stelle Elisa während einer Theuerung für die Prophetenschüler eine Mahlzeit bereiten läßt, daraus nicht sicher auf regelmäßige Syssitien geschlassen werden kann. Auch fand ein sa enges Zusammenleben ahne Zweifel nur bei den unverheiratheten Praphetenschülern statt, wagegen die verheiratheten, die vermuthlich in kleinen Häusern um das gemeinsame Lakal herum wahnten, ihre eigene Wirthschaft geführt zu haben scheinen (s. 2 Kön. 4, 1 ff. und die Ausleger z. d. St.). Van den Cönobien aus durchzagen die Prapheten das Land, um unter dem Volke zu wirken. Daß sie übrigens auch außerhalb derselben ihren Aufenthalt nehmen konnten, zeigt das Beispiel des Elisa, der nach 2 Kön. 2, 25. 4, 25. längere Zeit auf dem Carmel (vielleicht als Einsiedler in einer Grotte) gewahnt haben muß, später aber (5, 9. 6, 32.) in Samaria in einem eigenen Hanse lebte. — Daß die Angehörigkeit an die Praphetenvereine die Verpflichtung zum Cölibat nicht mit sich führte, erhellt aus dem eben Bemerkten. Im Uebrigen wird allerdings die Lebensweise der Prapheten dem Ernste ihres Berufs entsprachen haben. Schan ihre äußere Erscheinung sallte ihren Widerspruch mit dem weltförmigen Treiben ankündigen. Während Samuel nach 1 Sam. 15, 27. vgl. 28, 14. das an die hohenpriesterliche Amtstracht erinnernde מְעִיל getragen hatte, trägt Elia nach 2 Kön. 1, 7. 8. einen rauhen, aus Schaaf- oder Ziegenfellen oder Kameelhaaren gefertigten Mantel (אַדֶּרֶת vgl. 1 Kön. 19, 13.) und einen einfachen, schmucklasen, ledernen Gürtel. Von da an scheint der härene Mantel das Abzeichen des prophetischen Berufs gewesen zu seyn (Sach. 13, 4., Hebr. 11, 37.; vgl. auch das über die Kleidung Johannes des Täufers Matth. 3, 4. 11, 8. Bemerkte). Darum wirft Elia, als er den Elisa in seine Nachfolge beruft, seinen Mantel auf ihn (1 Kön. 19, 19.), ein symbolischer Akt, analog der Priester- und Beamteninvestitur, der übrigens

außer diesem Fall nicht erwähnt wird. Ueberhaupt ist von einer besonderen Weihe-ceremonie für die zum Prophetenthum Berufenen nirgends die Rede. Die Salbung mit Oel wird zwar 1 Kön. 19, 16. erwähnt, scheint aber selbst bei Elisa nicht vollzogen worden zu seyn; Jes. 61, 1. beweist, da die Rede bildlich ist, nichts für die Salbung der Propheten. Die Succession des prophetischen Amtes sollte nicht an einen ceremonialgesetzlichen Akt gebunden seyn, sondern auf unmittelbarer göttlicher Berufung und Weihe beruhen (Am. 7, 15., Jes. 6., Jer. 1., Ezech. 1.), weshalb selbst Elia, als Elisa ihn um Ausrüstung mit einem doppelten Antheil seines Geistes vor den anderen Prophetenjüngern bittet, die Gewährung dieses Wunsches als nicht in seiner Macht stehend bezeichnet (2 Kön. 2, 10.). Daß, wie Eichhorn (a. a. O. S. 196) angibt, die Prophetenwürde vom Vater auf den Sohn überging und die Geburt ein Erbrecht auf die Aufnahme in den Prophetenorden gab, beruht auf Mißverständniß des בֶּן־נָבִיא in Am. 7, 14.; es findet sich nur ein Beispiel davon, daß der Sohn dem Vater im prophetischen Berufe nachfolgte, nämlich bei Jehu, dem Sohn Hanani (1 Kön. 16, 1.). Die an der Spitze der Vereine stehenden Propheten hatten sich, wie das Beispiel Elisa's zeigt, durch die auf ihnen ruhende göttliche Geisteskraft zu legitimiren (2 Kön. 2, 15.). Die Zucht in den Prophetenschulen muß vor Allem darauf abgezweckt haben, zu unbedingtem Gehorsam gegen das göttliche Wort, zu rücksichtsloser Hingabe an die mit göttlicher Auktorität ergehenden Befehle zu erziehen. (Ueber die Pflicht des Prophetengehorsams vgl. 1 Kön. 13, 20 ff., die Erzählung von Jona, ferner Jer. 1, 7., Ezech. 33. u. s. w.; merkwürdig ist auch die Erzählung 1 Kön. 20, 35 ff.). Außerdem ist in Betreff der Prophetenschulen noch zu erwähnen, daß in ihnen, da das Volk des nördlichen Reiches von dem legitimen Heiligthum in Jerusalem getrennt war, ein den dortigen Cultus vertretender Gottesdienst bestanden zu haben scheint. Aus 2 Kön. 4, 23. ist nämlich zu schließen, daß die Frommen an den Neumonden und Sabbathen bei den Propheten zu gottesdienstlicher Erbauung sich versammelten; ja aus der 2 Kön. 4, 42. berichteten Darbringung von Erstlingsbroden und frischen Getreidekörnern scheint sich zu ergeben, daß Einzelne die im Gesetz für die levitischen Priester verordneten Abgaben den Propheten überbrachten. Auf freiwillige Unterstützung mögen überhaupt die Propheten hinsichtlich ihres Unterhalts vorzugsweise angewiesen gewesen sein. Daß man ihnen, wenn man ihren Rath einholte, Geschenke brachte, erhellt aus 1 Kön. 14, 3. (vgl. schon 1 Sam. 9, 8.). Welche Uneigennützigkeit jedoch dem Propheten sein Beruf zur Pflicht machte, wie er jeden Schein von Lohndienerei vermeiden sollte, zeigt die Erzählung 2 Kön. 5, 20—27.; beziehungsweise gehört auch 1 Kön. 13, 16 ff. hieher. Bei dem hohen Ansehen, welches die Propheten beim Volke genossen (vgl. z. B. die Erzählung 2 Kön. 4, 8. ff.) — während freilich vornehme Weltleute sie als Verrückte betrachteten (2 Kön. 9, 11.) —, wird es ihnen nicht leicht an Unterhalt gefehlt haben. Um so eher konnte es geschehen, daß auch nichtige Schwätzer das Prophetencostüm mißbrauchten, wie schon 1 Kön. 22. errathen läßt. Auf eine solche Entartung des Prophetenthums weist Amos (7, 12 ff.) hin, wenn er auf die höhnische Aufforderung des Priesters zu Bethel, sich im Lande Juda für sein Weissagen füttern zu lassen, die Ehre für einen Propheten, nämlich von der Zunft, oder einen Prophetenschüler gehalten zu werden, sich nachdrücklich verbittet. In dem später nicht mehr vorkommenden בֶּן־נָבִיא dieser Stelle liegt die letzte Spur der Prophetenschulen.

Nach dieser Digression haben wir nun die politische Wirksamkeit des Prophetenthums im Zehnstämmereich weiter zu verfolgen. Während Joram, der zweite Sohn und Nachfolger des Ahab, in Folge einer im Kriege mit den Syrern erhaltenen Wunde in Israel krank lag, ließ Elisa, auf welchen Elia den ihm (1 Kön. 19, 16.) gewordenen Auftrag vererbt hatte, den bei dem Belagerungsheer in Ramoth Gilead stehenden Kriegsobersten Jehu durch einen Prophetenschüler zum König über Israel salben und ihn mit der Vollstreckung des durch Elia über Ahab's Haus (1 Kön. 21, 21—29.) ausgesprochenen Fluchs beauftragen. Sofort wurde durch Jehu, an den sich seine Kriegs-

gefährten anschlossen, Jisreel überfallen, Joram mit seiner Mutter und dem ganzen Geschlechte Ahab's erwürgt, der Baalscultus mit einem Schlage ausgerottet; jetzt hatte, so schien es, das Prophetenthum über das abtrünnige Königthum gesiegt. Doch blieb die religiöse Reform auf halbem Wege stehen, indem der gesetzwidrige Bilderdienst in Bethel und Dan ungestört fortdauerte. Daher sollte zwar nach einer an Jehu ergangenen Weissagung (2 Kön. 10, 30.) um dessen willen, was er für Jehovah's Ehre gethan hatte, seine Dynastie bis zu seinem vierten Nachkommen den Thron behaupten, dann aber selbst auch dem Gerichte verfallen. Doch tritt in den nächsten Decennien, in denen das Reich Samaria, besonders unter Jehu's Nachfolger Joahas, durch die syrischen Kriege schwer bedrängt wurde, die prophetische Opposition zurück. Ja, nachdem es mit dem Reiche auf's Aeußerste gekommen war, ist es eben der Mund der Propheten, der noch einmal göttliche Rettung verkündigt, indem zuerst Elisa sterbend dem tiefgebeugten Joas Sieg über die Syrer verheißt, ferner der ebenfalls jener Zeit angehörige Prophet Jona, Sohn des Amitthai, die Wiederherstellung des alten Umfangs des Reichs, wie sie dann Jerobeam II. zu Wege brachte, weissagt (2 Kön. 14, 25.). Doch bewirkte das äußere Glück keine innere Umwandlung; im Gegentheil reifte der Staat gerade in jenen Tagen, in denen er nach Außen in früher nie gesehener Blüthe dastand, sammt seinem Königshause dem Gerichte entgegen, zu dessen Verkündigung unter Jerobeam II. die Propheten Amos und Hosea erweckt wurden. Zuerst ist es der aus Juda herübergekommene Hirt von Thekoa, der den tyrannischen, im stolzen Gefühl der Sicherheit schwelgenden Vornehmen in Samaria, wie dem auf verkehrte, gleißnerische Frömmigkeit bauenden Haufen das Nahen des Tages Jehovah's bezeugt. Nach ihm tritt, wahrscheinlich gegen das Ende der Regierung Jerobeam's Hosea auf, um nun, da die durch das Weissagungswort 2 Kön. 10, 30. dem Hause Jehu's gesteckte Frist ihrem Ablaufe nahe ist, zunächst diesem, zugleich aber dem Reiche Samaria überhaupt den Untergang anzukündigen, und dieses Gerichtszeugniß während der mit Jerobeam's Tod beginnenden gräuelvollen Zeit fortzusetzen. Und zwar ist es nicht bloß die im Schwange gehende Abgötterei und die in allen Lebensverhältnissen hervortretende Bosheit und Lasterhaftigkeit, worauf dieser eifrige Prophet sein strafendes Wort richtet, sondern namentlich auch die unselige Politik, welche, seit der Staat in den Conflikt Assyriens und Aegyptens hineingezogen war, am Hofe zu Samaria sich entwickelte, indem man, während man dem einen Reiche unterworfen war, wieder heimlich mit dem anderen sich verbündete, um mit dessen Hülfe das Joch des ersteren zu brechen. Solchen diplomatischen Ränken gegenüber ist es Sache der Prophetie, in consequenter Anwendung des theokratischen Princips die höhere Politik zu lehren, die einfach darin besteht, daß das Volk niemals um den Schutz einer Weltmacht buhlen, vielmehr seine Hülfe allein bei seinem Gotte suchen, diesen aber auch als den gerechten, durch keine irdische Hülfe abwehrbaren Rächer der Abtrünnigkeit fürchten soll, daß es aber andererseits, wenn es einmal ein Bündniß mit einer heidnischen Macht geschlossen hat, zu gewissenhafter Haltung desselben verpflichtet ist, und unter keiner Bedingung von einem Treubruche Segen erwarten darf (vgl. Hos. 5, 13 f. 7, 8—16. 8, 9 f. 10, 4. 12, 2.). Solche Mahnungen fanden kein Gehör; die Propheten wurden als Narren verhöhnt und verfolgt (Hos. 9, 7 f., nach der richtigen Erklärung dieser Stelle, s. z. B. Umbreit zu ders.). Aber durch rettende Thaten, wie die alten Propheten des Zehnstämmereichs sie vollbracht, dem Verderben zu steuern, war jetzt ihre Aufgabe nicht mehr, da die Vertilgung des „sündigen Königreichs" (Am. 9, 8.) unwiderruflich beschlossen und das stufenweise zu vollstreckende Gericht bereits im Gange war. Nur darum konnte es sich noch handeln, das Auge des Volks für dieses Gericht zu öffnen, an den das Reich treffenden Schlägen die Realität der göttlichen Gerechtigkeit aufzuzeigen, durch eindringlichen Ruf zur Buße noch zu retten, was unter dem allgemeinen Einsturz sich retten lassen wollte, endlich den Rest der Treuen durch Hinweisung auf die dereinstige Verwirklichung des unter den Gerichten unverrückt bestehenden göttlichen Gnadenraths zu trösten. Wie solchem Zweck auch die

jetzt üblich werdende schriftliche Aufzeichnung der Weissagungen dienen sollte, darüber wird später geredet werden. Nach Hasea verfalgt auch Jesaja van Jerusalem aus mit seinem Seherwarte die Geschicke des Reiches Samaria bis zu seinem Untergang. Außer Hasea, der ahne Zweifel ein Bürger des nördlichen Reiches war, lernen wir aus dem A. T. nur nach Einen Prapheten kennen, der in dieser letzten Zeit in Samaria wirkte, nämlich jenen Oded, der nach 2 Chran. 28, 9—15. dem mit einer Schaar van Gefangenen aus Juda zurückkehrenden Heer des Pekach mit ernster Mahnrede entgegentrat und die Freilassung und Zurücksendung der Gefangenen bewirkte. Endlich gehört noch der Prophet Nahum wenigstens seiner Geburt nach wahrscheinlich dem nördlichen Reiche an (s. den betreff. Artikel).

Im Reiche Juda hat die Wirksamkeit des Prophetenthums van Anfang an einen anderen Karakter als im Zehnstämmereich, entsprechend den wesentlich verschiedenen Verhältnissen, welche hier stattfanden. Indem Juda das wahre Heiligthum mit dem legitimen Cultus und einer einflußreichen Priester- und Levitenschaft besaß; indem den Thron in geardneter Erbfalge eine Dynastie inne hatte, welche durch die auf ihr ruhenden göttlichen Verheißungen geheiligt war, indem überdieß unter den zwanzig Königen, die von Rehabeam an auf dem Stuhle David's saßen, mehrere framme, durch hahe Regententugenden ausgezeichnete Herrscher sich befanden, war hier die Wahrung der theokratischen Ordnung nicht ausschließlich dem Prophetenthum anheimgegeben, durfte dieses vielmehr zeitweise in valler Eintracht mit den beiden anderen theakratischen Aemtern zusammenwirken, und namentlich bei den wiederholt eintretenden Cultusreformen neben den Königen auf die Führung des Amtes des Geistes sich beschränken. Wenn man in der geschichtlichen Entwickelung des alttestamentlichen Prophetenthums den Prophetismus der That und den des freien lebendigen Wortes unterschieden hat (vgl. Baur, der Praphet Amas erklärt, S. 27 ff.), sa ist diese Unterscheidung weniger zur Abgrenzung zweier Perioden des Prophetismus als dazu geeignet, den Karakter des Prophetenthums im Reiche Juda in seinem Unterschiede van dem Praphetenthum des Zehnstämmereichs im ersten Jahrhundert desselben zu bezeichnen. Weil in Juda das Prophetenthum an den bestehenden theakratischen Institutianen einen Halt hatte, war es auch nicht genöthigt, neue Stützen aufzurichten. Praphetenvereine, wie sie im nördlichen Reiche bestanden, scheinen im Reiche Juda gar nicht organisirt warden zu seyn. Dagegen ist anzunehmen (vgl. Jes. 8, 16.), daß um hervarragende Propheten engere Kreise von Freunden und Jüngern sich sammelten, in deuen inmitten des Abfalls des Volks das göttliche Wart eine Stätte fand und dem kammenden Geschlechte überliefert wurde. Nur für das Vorhandenseyn van eigentlichen Praphetenschulen fehlt jedes geschichtliche Zeugniß, wenn gleich die Rabbinen (vgl. Alting a. a. O. S. 243) dieselben auch in Juda bis zum babylanischen Exil herab bestehen lassen nnd namentlich in 2 Kön. 22, 14. unter dem מִשְׁנֶה, wo die Praphetin Hulda wohnte, ein Lehrhaus (Targ. בֵּית אוּלְפָנָא) verstanden, das in der Nähe des Tempels sich befunden habe. In den geschichtlichen Berichten über das Reich Juda sehen wir immer nur einzelne Propheten auftreten; die Reihe derselben läßt sich ahne bedeutende Lücken bis zum Exil herab verfalgen. Unter Rehabeam erscheint der bereits aben erwähnte Semaja zur Zeit der Invasian Sisak's in kräftiger Wirksamkeit in Jerusalem (2 Chron. 12, 5 ff.). Auf ihn folgen unter Assa's Regierung die Prapheten Asarja, Sohn des Oded (2 Chran. 15, 1.) und Hanani (16, 7.). Der erstere, der auch 15, 8. gemeint ist (wa nur durch einen Textfehler ein Praphet Oded vorkommt), ermunterte durch sein Zeugniß den Assa zur Ausrattung der Abgötterei; der letztere strafte den König, weil er im Krieg mit Baësa statt auf den göttlichen Schutz zu bauen, ein Bündniß mit den damascenischen Syrern geschlassen hatte, mußte aber für seinen Freimuth im Gefängniß büßen. Weiter erscheinen unter Josaphat — Jehu, Sohn des Hanani (2 Chr. 19, 2.), bereits früher unter den in das Zehnstämmereich eingreifenden Prapheten erwähnt, und Eliefer (20, 37), beide die Verbindnng, welche Josaphat mit den Königen des nördlichen Reichs

eingegangen, streng verurtheilend; auch der Levit Jehasiel tritt 20, 14. ganz in der Weise eines Propheten auf. Im Allgemeinen aber scheint unter Josaphat die Wirksamkeit der Propheten hinter dem priesterlichen Einfluß zurückgetreten zu seyn, wie denn auch bei der Commission, welche Josaphat nach 17, 7 ff. zum Behuf der religiösen Unterweisung des Volks im Lande umherreisen ließ, keine Propheten sich befanden. Hieraus erklärt sich, daß, als einige Jahre nach Josaphat's Tod Athalja die Rolle ihrer Mutter Isebel im Reiche Juda durchzuführen unternimmt, die rettende That lediglich von priesterlicher Seite ausgeht. In welcher Eintracht übrigens damals die Propheten mit den Priestern verbunden waren, zeigt Joel, der nach dem sicheren Ergebniß der Kritik in die erste Zeit des Joas zu setzen ist. Sein Wort ist im Stande, bei einer schweren Landplage Priester und Volk zu einer Bußfeier am Heiligthum zu vereinigen. Ueberhaupt karakterisirt diesen Propheten eine rege Theilnahme für den Tempelcultus, weßhalb Ewald (Proph. des alten Bundes II, 67) ihn selbst für einen Priester in Jerusalem gehalten wissen will. Auch befand sich unter den Propheten, welche nach 2 Chron. 24, 19 ff. in der zweiten Periode der Regierung des Joas auftraten, um wider den Abfall des Königs zu zeugen, ein Sohn des Hohenpriesters Jojada, jener Sacharja, der, so viel wir wissen, der erste Blutzeuge unter den Propheten des Reichs Juda gewesen ist. Unter Joas' Nachfolger Amazja werden 2 Chr. 25. zwei anonyme Propheten erwähnt, von denen der eine dem Könige verbietet, die von ihm gedungenen Miethsoldaten aus dem nördlichen Reiche bei dem Feldzug gegen Edom zu verwenden, der andere ihn wegen Einführung edomitischen Götzendienstes straft und deshalb mit Drohungen abgewiesen wird. In allem Bisherigen tritt keine Wirksamkeit der Propheten in Juda hervor, die sich der der Propheten des Zehnstämmereichs hinsichtlich durchgreifender Bedeutung zur Seite stellen ließe; erst Jesaja's Auftreten ist Epoche machend; ehe wir aber zur Darstellung dieser Zeit übergehen, ist auf ein in die Entwickelung des Prophetismus neu eingetretenes Moment hinzuweisen.

Mit Joel nämlich oder mit Obadja, falls dieser schon unter Joram zu setzen ist (s. den betr. Art.), also in den ersten Decennien des neunten Jahrhunderts v. Chr. beginnt das im engeren Sinne prophetische Schriftthum oder die Abfassung von Weissagungsbüchern. Auch die älteren Propheten hatten Weissagungen ausgesprochen, die in den prophetischen Geschichtsbüchern aufgezeichnet wurden. Die Grundlagen der prophetischen Eschatologie sind überhaupt bereits in den älteren Offenbarungszeugnissen gegeben. Doch ist der Blick der früheren Propheten mehr der Gegenwart als der Zukunft des göttlichen Reiches zugewendet, ihr Wort in Ermahnung, Drohung und Verheißung stets auf einen unmittelbaren praktischen Zweck gerichtet. Jetzt aber, da die Völkerbewegung im Anzug begriffen ist, durch die Israel in den Conflikt der heidnischen Welt hineingezogen und für seine Abtrünnigkeit gerichtet werden soll, da es mehr und mehr sich herausstellt, daß nicht das Israel der Gegenwart zur Realisirung des göttlichen Heilszweckes berufen ist, daß vielmehr die gegenwärtige Form der Theokratie zertrümmert werden muß und erst durch sichtende Gerichte aus dem Volk die Heilsgemeinde der Zukunft, der das Reich beschieden ist, erstehen wird, — jetzt gewinnt das prophetische Wort eine weit über die Gegenwart hinausgreifende Bedeutung. Von den Zeitgenossen meist verkannt und verhöhnt, soll es in seiner geschichtlichen Erfüllung kommenden Geschlechtern den lebendigen Gott in seiner Macht, Gerechtigkeit und Treue legitimiren und soll bis dahin den Frommen als Leuchte dienen, mit deren Hülfe sie im Dunkel der Zeiten sich über die göttlichen Reichswege zu orientiren vermögen. Zu diesem Behuf aber mußte das prophetische Wort treu überliefert werden, was nur durch schriftliche Fixirung desselben geschehen konnte. Diese wird denn auch von den Propheten öfters auf unmittelbaren göttlichen Befehl zurückgeführt (Jes. 8, 1. Hab. 2, 2 f. Jer. 36, 2.), unter ausdrücklicher Hervorhebung des Zweckes der Aufzeichnung, die Wahrhaftigkeit der Weissagung dem kommenden Geschlecht zu dokumentiren (Jes. 30, 8. Jer. 30, 2. 3. vergl. Jes. 34, 16.). In einzelnen Fällen verknüpft sich die Aufzeichnung unmittelbar mit der

mündlichen Verkündigung zur Bekräftigung der letzteren, wobei es zuweilen (Jes. 8, 1 f. vielleicht gehört auch 30, 8. hierher) genügen konnte, wenige Schlagwörter, in welche der Inhalt des Orakels sich zusammenfaßte, vor Zeugen niederzuschreiben. Im Allgemeinen aber geht die schriftstellerische Thätigkeit selbständig neben der mündlichen Predigt einher; einzelne Propheten (wie Amos, Hosea, Micha) haben wahrscheinlich erst gegen das Ende ihrer Laufbahn den wesentlichen Inhalt der von ihnen in verschiedenen Zeiten gegebenen Aussprüche zu einem planmäßig geordneten, in sich abgerundeten Ganzen verarbeitet, und so in ihren Büchern der Nachwelt ein Gesammtbild ihrer prophetischen Wirksamkeit hinterlassen. Daß uns die Weissagungslitteratur eben so wenig vollständig überliefert ist, als die prophetischen Geschichtsbücher, läßt sich aus den Stücken abnehmen, die auf ältere, nicht mehr vorhandene Weissagungen sich zurückbeziehen, wie das Stück Jes. 2, 2—4. Mich. 4, 1—4. aus einer älteren Quelle zu stammen scheint und die Weissagung über Moab Jes. 15 f. selbst sich ausdrücklich als Wiederaufnahme eines alten Gottesworts zu erkennen gibt. Doch sind die Spuren solcher älteren, verloren gegangenen Stücke keineswegs so häufig, wie Ewald (Proph des A. B. I, 54.) annimmt. Namentlich weist Hosea in 7, 12. 8, 12. nicht auf frühere prophetische Bücher zurück; die erstere Stelle bezieht sich deutlich auf mündliche prophetische Predigt (שֵׁמַע), die letztere auf das in großem Umfang vorhandene geschriebene Gesetz. (Man ist auch nicht befugt, mit Schmieder in 8, 12. das תּוֹרָתִי auf Schriften der Propheten zu deuten, durch die das Gesetz auf die Gegenwart angewendet und dem Volk an's Herz gelegt worden sey.) Daß Jo. 3, 5., wo man auch schon (vgl. Ewald z. d. St.) eine Rückbeziehung auf eine ältere Weissagung hat finden wollen, eben auf das an Joel selbst ergangene Gotteswort geht, bedarf kaum bemerkt zu werden. Die Behauptung Ewald's vollends, daß die vorliegende Sammlung der Weissagungsbücher gegen den wahren Umfang der prophetischen Litteratur verhältnißmäßig gering sey und nur Reste bilde, die wie wenige Blüthen von einem weiten Stamme erhalten seyen, beruht jedenfalls auf starker Uebertreibung. Gegen sie zeugt namentlich, daß bei Jeremias, diesem librorum sacrorum interpres atque vindex (nach Küper's treffender Bezeichnung), bei dem man vorzugsweise die Spuren der verloren gegangenen Weissagungsbücher finden sollte, die älteren Stoffe eben den uns noch erhaltenen prophetischen Büchern entnommen sind. — In diesen Bemerkungen ist bereits auf eine bedeutungsvolle Eigenthümlichkeit des prophetischen Schriftthums hingewiesen, nämlich auf den Zusammenhang, der zwischen den Weissagungsbüchern stattfindet, sofern die jüngeren Propheten vielfach an die Aussprüche der älteren sich anlehnen, dieselben sich aneignen, erweitern und fortbilden. So knüpft, um noch ein paar Beispiele anzuführen, Amos mit seiner Gerichtsweissagung wider die heidnischen Nationen 1, 2. an Joel 4, 16. an, der jüngere Micha an den Schluß der Rede des älteren (1 Kön. 22, 28.). Fast durch alle Propheten herab lassen sich Rückbeziehungen oder doch Anspielungen auf frühere Prophetenwerke nachweisen; verhältnißmäßig am stärksten tritt diese Bezugnahme bei Zephanja und Jeremia hervor. Es gehört dieß, wie der Zusammenhang der prophetischen Geschichtschreibung, zu der ἀκριβὴς διαδοχὴ, die Jos. c. Ap. I, 8. dem alttestamentlichen Prophetenthum zuschreibt. Die Propheten bezeugen hiedurch die Einheit im Geiste, in der sie stehen, die im Wechsel der Zeiten beharrende Einheit des von ihnen verkündigten Gotteswortes und die fortdauernde Gültigkeit der noch nicht erfüllten Weissagungen.

Eine durchgreifendere Wirksamkeit des Prophetenthums im Reiche Juda wird, wie bereits angedeutet worden ist, eröffnet durch die Wirksamkeit des Jesaja, welche einen fünfzigjährigen, für die Geschichte des Staats entscheidungsvollen Zeitraum umfaßt. Im Anfang desselben befindet sich Juda auf der Höhe seiner Macht, zu der es durch die kräftige Regierung Usia's und Jotham's erhoben worden war. Aber wenn gleich diese Könige im Allgemeinen die theokratische Ordnung aufrecht erhielten, war doch der sittliche und religiöse Zustand des Volkes kein erfreulicher, indem mit der Macht und

dem Reichthum Abgötterei und heidnischer Aberglaube, Ueppigkeit, Hoffart und Bedrückung der Armen überhand nahmen. Das Verderben hatte, wie aus den Schriften des Jesaja und seines Zeitgenossen Micha erhellt, namentlich die höheren Stände ergriffen. Neben einer frivolen Junkerpartei, welche am Hofe in Jerusalem auf dieselbe Politik, welche das Reich Samaria in's Unglück gestürzt hatte, lossteuerte und im Innern eine feile und tyrannische Rechtspflege handhabte, erscheint nunmehr auch die Priesterschaft entartet (Mich. 3, 11. Jes. 28, 7.), und mit ihr einträchtig zum Verderben des Volkes zusammenwirkend, treibt von jetzt an auch in Juda ein Hause falscher Propheten sein Gewerbe, schwänzelnde Demagogen, die, selbst dem herrschenden sündigen Verderben fröhnend, um Lohn weissagen, was das Volk gern hört, und es in seiner fleischlichen Sicherheit bestärken (Jes. 9, 14 f. 28, 7. Mich. 2, 11. 3, 5.). Nachdem Jesaja bereits unter Jotham den vornehmen Spöttern in Jerusalem zum Trotz Kap. 2—6. das Nahen des großen Tags Jehovah's geweissagt hatte, der über alles Hohe und Stolze auf Erden ergehen und es erniedrigen werde, beginnt, so viel wir aus seinem Buche ersehen können (vgl. Kap. 7.), seine öffentliche Wirksamkeit unter Ahas in der kritischen Lage, in die Juda durch den syrisch-ephraimitischen Krieg versetzt worden war, und sie erreicht ihren Höhepunkt unter Hiskia bei der assyrischen Katastrophe, welche die göttliche Sendung des Propheten legitimirte und, wie kein anderes Ereigniß, die heilige Größe des alttestamentlichen Prophetenthums in's Licht stellte (vergl. die Artikel „Hiskia" und „Jesaja"). Während Jesaja im Kampfe wider das sittliche Verderben der Zeit, dem auch die Cultusreform unter Hiskia nicht abzuhelfen vermochte, in der Geltendmachung der göttlichen Politik des Glaubens und des Harrens wider die Fündlein einer blinden Staatsklugheit, in der Verkündigung der unaufhaltsam hereinbrechenden Gerichte und des dem durch Gericht geläuterten Volke erblühenden Heils das Wort der früheren Propheten weiter führt, erhebt sich in ihm die Prophetie zuerst mit voller Klarheit auf den universalen Standpunkt, von dem aus alle Geschicke der Weltreiche und der heidnischen Nationen überhaupt sich einordnen in die göttlichen Gerichtswege, deren Ziel das über alle Macht und Herrlichkeit des Heidenthums triumphirende ewige Gottesreich ist. Neben Jesaja wirkt Micha, der Prophet „voll von Kraft, vom Geiste Jehovah's und Gerechtigkeit und Stärke, anzuzeigen Jakob seine Missethat und Israel seine Sünde" (3, 8.), der mit Jesaja besonders auch in der reichen Entfaltung der messianischen Idee zusammentrifft. Wie mächtig die kernige, scharf treffende Predigt dieses schlichten Mannes vom Lande wirkte, zeigt, was Jerem. 26, 18 f. über den Erfolg derselben unter Hiskia berichtet wird. Mit dem bereits erwähnten Nahum, der wahrscheinlich (s. d. betr. Art.) jüngerer Zeitgenosse des Jesaja war, schließt die Reihe der uns mit Namen bekannten Propheten der assyrischen Periode. Denn über die Namen derjenigen, die in der greuelvollen Zeit unter Manasse und Amon den Kampf gegen die damals von Staatswegen herrschende Abgötterei führten (2 Kön. 21, 10 ff. vgl. 2 Chr. 33, 10—18.) und mit ihrem Blut ihr Zeugniß versiegelten, schweigen die Geschichtbücher. Daß nämlich zu jenen Märtyrern, mit deren Blut Manasse Jerusalem erfüllte, namentlich auch Propheten gehörten, ergibt sich schon aus dem Zusammenhang von 2 Kön. 21, 16. mit dem Vorhergehenden, und wird bestätigt durch das auf jene Zeit zurückweisende Wort des Jeremia (2, 30.): „Euer Schwert fraß eure Propheten wie ein reißender Löwe" (vgl. auch Jos. Ant. X, 3, 1.). Bekanntlich soll nach der Sage Jesaja unter Manasse hingerichtet worden seyn. Ob unter diesem Könige ein Prophet Namens Chosai wirkte, ist mehr als zweifelhaft, da das von Vulg. und Targ. in 2 Chr. 33, 19. als N. propr. gefaßte חוֹזָי höchst wahrscheinlich (vgl. V. 18. am Ende) appellativisch zu verstehen ist. Die Annahme Einiger, daß auch Habakuk bereits unter Manasse gewirkt habe, hat wenig Wahrscheinlichkeit (s. den betr. Artikel.). Um so reicher fließen die Quellen für die Geschichte des Prophetenthums in der letzten mit Josia's Cultusreform beginnenden Periode des jüdischen Staats. Hauptsächlich ist es das Buch des Jeremia, des Hauptpropheten jener Zeit, aus dem ein treues

Bild eines Prophetenlebens gewonnen werden kann. Die Berufung des Jeremia, die nach 1, 2. 25, 3. in das 13te Jahr des Josia fällt, trifft, wie die Wirksamkeit des Zephanja, zusammen mit dem Beginn der Refarmen, durch welche die Abgötterei, deren öffentliche Herrschaft über 60 Jahre gedauert hatte, gebrochen und der Jehovahdienst wieder zur Geltung gebracht wurde. Diese Reform wurde van den Propheten unterstützt. Der bodenlosen Hypathese freilich (van Gramberg, P. v. Bohlen u. A.), wornach damals im Interesse der Refarm von Priestern mit Unterstützung der Propheten, namentlich des Jeremia, das Deuteronomium fabricirt worden seyn soll, wird fast zu viel Ehre dadurch angethan, daß sie überhaupt noch erwähnt wird. Wohl aber war es das Wort der Prophetin Hulda, das den König nach der Auffindung des Gesetzbuchs zu energischerer Betreibung der Reform anfeuerte (2 Kön. 22, 11 ff.), und die feierliche Bundeserneuerung selbst, die Josia veranstaltete, wurde unter Mitwirkung der Propheten vollzagen (s. 2 Kön. 23, 2., wo Keil nicht mit Rücksicht auf die Parallelstelle 2 Chr. 34, 30., welche die Leviten statt der Propheten nennt, den Text hätte antasten sollen). Namentlich übernahm Jeremia, wie aus seinem Buche 11, 1—8. erhellt, das Geschäft, durch eindringliche Predigt in Jerusalem und in den Städten Juda's dem Volke den Ernst der neu übernommenen Verpflichtung zum Bewußtseyn zu bringen. Doch war diese Reform, so durchgreifend sie nach Außen war, noch viel weniger als die früheren im Stande, bei dem versunkenen Volke eine wirkliche Glaubens- und Lebensreinigung zu erzielen. Es war eine Umkehr nicht mit ganzem Herzen, sondern mit Trug, wie Jer. 3, 10. sagt; und während der abgöttische Sinn seine Herrschaft wie zuvor behauptete, meinte man durch die äußerliche Herstellung der gesetzlichen Cultusformen Gott genug gethan zu haben. Selbst die Trümmer Samaria's, welche den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit bezeugten, mußten dazu dienen, in dem Volke Juda's den Wahn zu nähren, als sey ihm um so gewisser der göttliche Schutz verbürgt, und es so in seiner fleischlichen Sicherheit bestärken (Jer. 7, 1—15. vgl. 3, 8 f.). Wenn nun schon die früheren Propheten sich veranlaßt gesehen hatten, wider todten Ceremoniendienst und eitle Werkheiligkeit zu zeugen, wie denn überhaupt jeder Restauration des Cultus von David an ein derartiges Zeugniß zur Seite geht (s. Ps. 15, 24. 50. u. s. w., dann in Hiskia's Zeit Jes. 1, 11. 29, 13. Mich. 6, 6.), so bildet vollends jetzt die Polemik wider die Heuchelei der bloß äußerlichen Cultusform und wider die Erstarrung des religiösen Lebens im opus operatum ein wesentliches Stück der prophetischen Predigt. Daher ist hier der geeignetste Ort, die Frage, welche Stellung das Prophetenthum zum Cultus eingenommen habe, etwas näher zu beleuchten. Bekanntlich sind von Manchen die prophetischen Erklärungen über das Opfer, an deren Spitze 1 Sam. 15, 22. steht, wie die entsprechenden Psalmstellen (40, 7. 50. 51, 18 f.) so gedeutet worden, als ob in ihnen eine Verurtheilung des Opfers überhaupt und eben damit eine Verwerfung der Opferthora enthalten wäre. Namentlich hat man Am. 5, 25. Jer. 7, 22. als vermeintliche Zeugnisse wider den mosaischen Ursprung der im Pentateuch enthaltenen Ceremonialgesetzgebung ausgebeutet. Die Stelle Am. 5, 25. freilich kann, wenn sie nach dem Zusammenhang ausgelegt wird, gar nicht hieher gezogen werden, sie bezieht sich auf den nominell zwar Jehovah geltenden, in der That aber doch abgöttischen Opferdienst in Bethel; mit diesem stellt der Prophet den von dem Volk während der Wanderung in der Wüste ausgeübten Cultus zusammen, der bei der abgöttischen, dem Moloch huldigenden Masse des Volks auch nicht Jehovah galt. (Auf לִי in V. 25. liegt ein besonderer Nachdruck.) In Bezug auf die übrigen Stellen ist Folgendes zu bemerken. Wenn Samuel nach dem Bericht des 1. B. Sam. selbst den Opferdienst verwaltet hat, wenn David in Ps. 51., nachdem er V. 18 f. das geistige Opfer für das wahre erklärt hat, doch nach V. 21. die Gottesstadt, um deren Ausbau er bittet, nicht ohne Opferdienst sich denkt, vielmehr die von der begnadigten Gemeinde dargebrachten זִבְחֵי צֶדֶק ausdrücklich für Gott wahlgefällig erklärt; wenn derselbe Jeremia, der am angef. O. (vgl. 6, 20. 14, 12.) gegen den Opferdienst eifert, doch den-

selben (wie Jes. 60, 7. u. and. Propheten) in seine Heilsweissagung aufnimmt, nicht bloß 33, 18. (eine Stelle, deren Aechtheit freilich bestritten worden ist), sondern auch 17, 26. 31, 14. 33, 11.: so geht aus dem Allem klar hervor, daß die Propheten nicht den Opferdienst überhaupt verworfen haben können, sondern nur gegen das Opfer kämpfen, mit dem als einer rein äußerlichen Gabe, ohne entsprechende fromme Gesinnung, der Mensch Gott abfinden zu können meint. In demselben Sinn erklärt der Prophet, der Jes. 56, 7. 66, 20. dem neuen Jerusalem einen neuen Tempel und Opfercultus weissagt, doch zugleich (66, 3.), daß Jehovah — nämlich von der sündigen, ungeläuterten Masse der Exulanten — keinen neuen Tempel gebaut wissen wolle und ihre Opfer als Greuel betrachte. (S. Delitzsch in den Schlußbemerkungen zu Drechsler's Comm. z. Jes. III, S. 384 f.). Hiernach ist nun Jer. 7, 21 f. zu verstehen. In dem Sinn, als ob auf dem Opfer als solchem die Gerechtigkeit des Volkes und der Bestand seines Bundesverhältnisses beruhe, hat Jehovah auch in der Thora keine Opfer geordnet, wie ja auch das Deuteronomium, auf das Mich. 6, 8. anspielt, die Forderungen des Gesetzes in dem Gebot der Liebe zu Gott und des Gehorsams gegen seinen Willen zusammenfaßt, ohne darum den Opferdienst als göttliche Ordnung in Frage stellen zu wollen. Indem das Prophetenthum den Unterschied des Ritual- und des Sittengesetzes zum Bewußtseyn bringt, indem es die Vollziehung der Cultusordnungen als bloß äußerliches Thun für werthlos erklärt und denselben nur insoweit Geltung einräumt, als sie Ausdruck frommer Gesinnung und eines Gott geheiligten Willens ist, hat es lediglich die Consequenzen des Mosaismus gezogen, der freilich die moralischen und die rituellen Gebote, die Forderungen des Innerlichen und des Aeußerlichen meist unvermittelt neben einander stellt, dabei aber, was des Gesetzes Sinn und das Ziel seiner Pädagogie sey, unschwer zu errathen gibt theils dadurch, daß er alle Gebote durch Hinweisung auf die göttliche Erwählungsgnade und die göttliche Heiligkeit motivirt, theils dadurch, daß auch die rituellen Ordnungen des Gesetzes überall eine geistige Bedeutung durchleuchten lassen und so die Ahnung sittlicher Lebensaufgaben erwecken. Indem andererseits die Prophetie selbst in ihre Gemälde der Heilszeit wesentliche Züge der alten Ceremonialordnung aufnimmt, bezeugt sie damit, daß auch ihr die göttliche Bedeutung und Berechtigung des Ritualgesetzes feststeht. Schon aus dem bisher Bemerkten läßt sich auch abnehmen, was es mit dem Unterschied auf sich haben wird, der nach der Ansicht Mancher unter den Propheten selbst stattfinden soll, indem man einige derselben, namentlich Ezechiel, Daniel und Maleachi, eines einseitigen Levitismus beschuldigt hat; es wird aber über diesen Punkt weiter unten noch näher geredet werden.

Ueber Jeremia, der, wenn auch und zwar von seiner eigenen Familie angefeindet, doch unter Josia seine öffentliche Wirksamkeit ungehemmt ausgeübt zu haben scheint, brach unter Jojakim und dessen Nachfolgern eine schwere Leidenszeit herein, wenn er gleich bei der peinlichen Anklage, die im Anfange der Regierung des Jojakim gegen ihn erhoben worden war, Freisprechung erlangt hatte, während der Prophet Uria, der durch die Flucht nach Aegypten sich der Rache des Königs zu entziehen gesucht, zurückgebracht und hingerichtet wurde. Durch die letzten Decennien des Reichs Juda zieht sich ein gewaltiger Kampf zwischen dem wahren und dem falschen Prophetenthum, der vorzugsweise um die politischen Fragen des Tags sich bewegte. Jeremia, der seit der Völkerschlacht von Carchemisch im prophetischen Geiste die göttliche Mission der chaldäischen Macht, wie das ihr nach Ablauf der siebenzigjährigen Frist gesteckte Ziel erkannt hatte, vertritt wieder jene Politik des Duldens und des Harrens, die alle eigenmächtige Selbsthülfe verbietet und namentlich treue Haltung auch des dem heidnischen Zwingherrn geschworenen Eides als unbedingte Pflicht betrachtet; wogegen die schaarenweise auftretenden falschen Propheten, namentlich aus Veranlassung der Verhandlungen, die unter Zedekia (28, 1., wornach der Textfehler in 27, 1. zu verbessern ist) mit den Gesandten der benachbarten Staaten zum Behufe der Abschließung eines Bündnisses gegen Nebukadnezar in Jerusalem gepflogen wurden, baldige Brechung des chaldäischen

Jochs und Rückkehr der bereits nach Babel weggeführten Juden weissagten und dadurch die herrschende Partei in ihren Empörungsgelüsten bestärkten (s. Kap. 27 u. 28.). Nach der letzteren Stelle trat dem Jeremia besonders der Pseudoprophet Hananja entgegen, dem, weil er, obwohl gewarnt, bei seiner lügenhaften Weissagung beharrte, Jeremia, entsprechend der nach 5 Mos. 18, 20. über falsche Propheten zu verhängenden Strafe, den nahen Tod ankündigt, der wirklich erfolgt. Nachdrückliche Warnungen mußte Jeremia auch an die bereits im Exil befindlichen Juden ergehen lassen, da auch diese von den in Prophetengestalt auftretenden Demagogen aufgehetzt wurden. (S. Jer. 29., wo als solche Lügenpropheten Ahab, Zedekia und Semaja genannt werden; vgl. Ezech. Kap. 13., wo nämlich V. 9. zeigt, daß von Propheten, welche unter den Exulanten aufgetreten waren, gehandelt wird.) Merkwürdig ist, daß nach Ezech. 13, 17—23. das falsche Prophetenthum seine Jüngerschaft namentlich auch unter jüdischen Weibern fand, die mit Weissagen in Jehovah's Namen ein einträgliches Gewerbe trieben. Von der Gabe der wahren Prophetie war allerdings, wie aus der bisherigen Darstellung sich ergibt, das weibliche Geschlecht nicht schlechthin ausgeschlossen; doch sind Prophetinnen im alten Testament eine seltene Ausnahme*). Ob das Beispiel der heidnischen Wahrsagerinnen jetzt auch die Jüdinnen ansteckte oder, wie Schmieder z. d. St., der diese Prophetinnen nach Jerusalem versetzt, vermuthet hat, das große Ansehen, das unter Josia die ächte Prophetin Hulda genossen hatte, andere Frauen reizte, sich der prophetischen Gabe zu rühmen, muß dahingestellt bleiben. — In dem Kampfe, den Jeremia unerschüttert durch Schmach und Verfolgung bis zur Zerstörung des Reichs fortführte, steht er, wenn auch eine kleine Zahl theokratisch gesinnter Männer zu ihm hielt (s. den Art. „Gedalja"), doch in Jerusalem als Prophet allein, indem sein treuer Schüler und Gefährte Baruch ihn lediglich bei Abfassung und Verkündigung seiner Weissagungen unterstützt. (Im Uebrigen s. den Art. „Jeremia".) Dagegen wirkt gleichzeitig mit ihm im Lande der Verbannung und von dort aus nach Jerusalem hinüber der mit Jojachin deportirte Priester Ezechiel, der im fünften Jahre seiner Gefangenschaft zum Prophetenamt berufen wurde, dessen Ernst er selbst 3, 16 ff. und Kap. 33. in gewaltiger Rede geschildert hat. Die Stellung Ezechiel's unter den Exulanten ist beziehungsweise mit der der Propheten im Zehnstämmereich zu vergleichen. Den vom Tempel und Opfercultus Geschiedenen bietet er durch Verkündigung des göttlichen Wortes und Ertheilung prophetischen Raths (8, 1. 11, 25. 14, 1. 20, 1. 24, 19.) einen religiösen Stützpunkt; und es mag hierin (vgl. Bd. IV. S. 298) der Anfang des auf die Erbauung aus dem göttlichen Worte angewiesenen Synagogencultus gesehen werden. Ueberhaupt erwuchs im Exil dem Prophetenthum die Aufgabe, in der Gola Israels, in der der Hang zur Abgötterei tief gewurzelt war (Ezech. 14, 3 ff.) und auch noch später, wie man besonders aus Jes. 65. sieht, der Abfall mächtig um sich griff, eine religiöse Gemeinschaft zu bewahren, innerhalb welcher der Stamm der treuen Jehovahverehrer, der den Grundstock der Gemeinde der Zukunft bilden sollte, sich fortpflanzen konnte. Hierzu diente neben dem prophetischen Worte, das unablässig auf Israels künftigen Heilsberuf hinwies, auch die Aufrechthaltung derjenigen gesetzlichen Ordnungen, deren Ausübung auch auf heidnischem Boden möglich war, namentlich der Sabbathfeier. Diese Ordnungen bildeten eine heilsame Umzäunung für das unter die Heiden geworfene Volk, eine Schutzwehr gegen das heidnische Wesen. Dieser Punkt darf wohl bei der Beurtheilung der oben berührten Eigenthümlichkeit Ezechiel's und seines jüngeren Zeitgenossen Daniel, die hier noch zu erörtern ist, mit in Anschlag gebracht werden. Eze-

---

*) Es sind drei, Mirjam, Debora und Hulda, denen vielleicht auch die Gattin des Jesaja beizufügen ist, wenn nämlich נְבִיאָה Jes. 8, 3. in seiner sonstigen Bedeutung genommen wird. In Seder Olam (Kap. 21 f.) werden neben 48 Propheten sieben Prophetinnen gezählt, nämlich außer den drei genannten noch Sara, Hanna, Abigail und Esther. — S. über die jüdischen Zählungen der Propheten Herzfeld, Gesch. des V. Isr. III, 17.

chiel nämlich legt allerdings auf äußere gesetzliche Bräuche einen hohen Werth; er erwähnt 4, 14. mit Nachdruck, daß er in seinem Leben nie Unreines gegessen habe, er kämpft, was übrigens auch Jer. 17. und Jes. 58, 13 f. thut, für die Feier des Sabbaths, weil dieser ein Zeichen ist zwischen Jehovah und dem Volke (20, 13.) u. s. w. Daß er aber nicht in der Aeußerlichkeit solcher Ordnungen die Heiligung des Volkes sieht, erhellt theils aus der Art und Weise, wie er sein prophetisches Strafamt übt, theils aus seinen Weissagungen, nach denen die Wiederherstellung Israels wesentlich durch die Ausgießung des ein neues Herz schaffenden göttlichen Geistes bedingt ist (11. 19. 36, 26.), worauf dann das neu gewirkte, Alles durchdringende göttliche Leben freilich auch in einer neuen äußeren Gestalt der Theokratie sich ausprägen soll. Ezechiel mag zu dem levitischen Geiste, der bei den nachexilischen Juden herrschte, nicht wenig beigetragen haben; aber die Entartung desselben ist nicht von ihm ausgegangen. Was ferner Daniel betrifft, so ist das Bestreben, das Buch desselben dadurch in Gegensatz zu dem alten Prophetismus zu bringen, daß man in ihm eine äußere Werkgerechtigkeit empfohlen findet, ebenfalls durchaus nichtig. Daniel enthält sich nach 1, 8 ff. der Leckerbissen der königlichen Tafel, weil er sie als profanirend betrachtet; er thut das nicht in dem Sinne, wie Hos. 9, 4. die Nahrung des Volks in der Verbannung als profan bezeichnet; denn Hosea betrachtet sie so, weil die Cultusdarbringungen, durch welche die Nahrung des Volkes geheiligt werden soll, auf heidnischem Boden nicht mehr stattfinden können, Daniel aber verschmäht die königliche Mahlzeit, weil es bei dieser nicht ohne Verletzung der mosaischen Speisegesetze und nicht ohne Genuß von Götzenopferfleisch abgehen kann. Es handelt sich also einfach um Bekenntnißtreue, wie sie auch ein Deuterojesaja in den gegen das Schweinefleischessen und den Genuß unreiner Thiere gerichteten Stellen 65, 4. 66, 17. in Anspruch nimmt. Daß Daniel nach 6, 11. drei tägliche Gebetszeiten hat (ein bereits Ps. 55, 18. angedeuteter Brauch), kann nur solchen anstößig seyn, die es im Interesse der Frömmigkeit fanden, keine geregelten Gebetszeiten zu haben; ferner daß er im Gebet sich gegen Jerusalem hinwendet, wie bereits 1 Kön. 8. gefordert wird, ist der natürliche Ausdruck der jedem Israeliten, der an die göttlichen Verheißungen glaubte, inwohnenden Sehnsucht. Endlich in 4, 24. — auf welche Stelle man besonderes Gewicht gelegt hat — schreibt Daniel nicht dem Almosengeben eine Sünden tilgende Kraft zu, sondern sagt dem Nebukadnezar, worin sich seine Sinnesänderung erproben könne. Eine Exegese, welche bei Daniel den Gedanken findet, daß man durch äußeres Almosengeben seine Sünden abkaufen könne, würde ebenso bei dem Propheten, dem nach Niemand den Geist des ächten Prophetenthums abgesprochen hat, Jes. 58., finden können. Fasten zwar gefalle Gott nicht, aber äußerliche Uebung der Wohlthätigkeit und Sabbathfeier begründen den Anspruch auf die göttliche Gnade, da doch der Prophet dort eben nur diejenigen äußeren Werke nennt, in denen eine ächte Frömmigkeit sich zunächst kund geben soll. Was es um die Werkgerechtigkeit des Buches Daniel ist, kann am besten aus dem einschneidenden Bußgebet 9, 4 ff. ersehen werden.

Das exilische Prophetenthum war aber nicht bloß auf die Wirksamkeit unter der Gola angewiesen; es hatte auch, wie dieß besonders in der bereits berührten Stellung Daniel's hervortritt, eine direkte Mission an das Heidenthum. Von der größten Bedeutung war es, daß durch die Versetzung des Prophetenthums auf heidnischen Boden, namentlich in das Hauptgebiet der alten Mantik, den Heiden selbst eine Leuchte des göttlichen Wortes aufgerichtet und ihren Wahrsagern und Zeichendeutern Gelegenheit gegeben wurde, mit der Offenbarung des lebendigen Gottes sich zu messen. Der Kampf, den Jehovah bei der Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft mit den Göttern Aegyptens geführt hatte, kehrt hier auf höherer Stufe wieder. Wo wirklich ein Wissen des göttlichen Rathes, der die Wege der Nationen lenkt, wo Weissagung künftiger Dinge zu finden sey, soll das Heidenthum erproben und darnach die Realität seiner Götter bemessen. Diesen Kampf durchzuführen, ist neben Daniel vorzugsweise jener große Ungenannte berufen, dessen Weissagungsbuch in Jes. 40—66. vorliegt. Eine

Siegesfrucht dieses Kampfes ist die Befreiung des Volkes durch Cyrus. Wenn Josephus (Ant. XI, 1. 2.) das Edikt des Cyrus durch die diesem Herrscher gezeigte Weissagung (Jes. 44, 28.) veranlaßt werden läßt, so mag man immerhin daran erinnern, daß Josephus für derartige Angaben eine unsichere Auktorität sey; das aber wird man vernünftigerweise nicht leugnen können, daß ein Vorgang ähnlicher Art vorausgesetzt werden muß, um das Verfahren des heidnischen Herrschers zu erklären, der bezeugt: „Jehovah, der Gott des Himmels, hat mir alle Königreiche der Erde gegeben; er hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda“ (Esr. 1, 2.). Die Erlaubniß des Cyrus geht bloß auf die Erbauung des Tempels, die freilich auch eine gewisse Herstellung Jerusalems in sich schloß, aber ganz und gar nicht, wie man sie schon gedeutet hat, auf Wiederherstellung eines jüdischen politischen Gemeinwesens, das einen Stützpunkt für die persische Macht abgeben sollte. Wie wenig man am persischen Hofe so weit zu gehen geneigt war, zeigt der spätere Verlauf der Geschichte. Das Interesse, von dem Cyrus sich bestimmen ließ, war also lediglich ein religiöses. Daß er aber ein solches für die Juden gewann, wird ganz begreiflich, wenn ein Mann wie Daniel am babylonischen und medischen Hofe gewirkt hat und wenn das auf Cyrus hinweisende Prophetenwort diesem bekannt geworden ist. Daß Cyrus davon Notiz nahm, wird man um so mehr wahrscheinlich finden, wenn man erwägt, welches Interesse Nebukadnezar an Jeremia genommen und — um ein späteres Beispiel anzuführen — wie Josephus sich dem Vespasian zu empfehlen gewußt hat (Bell. Jud. III, 8. 9.).

Wie die Wächter Israels (vgl. Jes. 52, 8 u. a.) bei der Rückkehr des Volks auf dem heiligen Boden thätig waren, wissen wir nicht. Unsere Kunde von der nachexilischen Wirksamkeit des Prophetenthums beginnt erst in der Zeit der schweren Prüfungen, die gar bald über die voll begeisterter Hoffnung gegründete jüdische Niederlassung hereinbrachen. Als in Folge der eingetretenen Hemmung des Tempelbaues und anderer Heimsuchungen Mißmuth und Verzagtheit sich des Volkes bemächtigte und selbst den Besseren sich der Zweifel aufdrängen machte, ob denn überhaupt noch für Israel Vergebung der Sünden und Erfüllung der Gnadenverheißung zu hoffen sey, wurden im zweiten Jahre des Darius Hystaspis Haggai und Sacharja erweckt (Esr. 5, 1. 6, 14.), um das Zeugniß der alten Propheten aufzunehmen (vergl. Sach. 1, 4. 7, 12.), das Volk aus seiner Erschlaffung zu reißen, die Wiederaufnahme des Tempelbaues zu bewirken und die Heilshoffnung neu zu beleben. Man dürfe nicht verachten die Tage der geringen Dinge (4, 10.), denn nicht durch Menschenmacht, sondern durch Jehovah's Geist komme das Gelingen (4, 1—6. Hagg. 2, 5.); wie jetzt trotz aller Schwierigkeiten der Tempel glücklich werde vollendet werden (Sach. 4, 7—9.), so sey auch die Vollendung des Heils sicher verbürgt. Noch zwar wohnen die heidnischen Nationen in stolzer Ruhe, während Juda gebeugt sey (1, 8—13.), aber bald werde die Völkerbewegung eintreten, in welcher die Weltmächte sich selbst unter einander aufreiben (Hagg. 2, 6. 21 f. vergl. Sach. 1, 18—21.; man erwäge, daß diese Weissagungen nicht lange vor dem Beginn der Perserkriege gesprochen sind). Dann triumphire Gottes Reich, dem die Edelsten der Heiden einverleibt werden und ihre Schätze weihen (Hagg. 2, 7 f. Sach. 8, 20—23.). Für das Volk selbst aber sey eine neue Sichtung verordnet (Sach. 5, 1—11.). — Von der Auktorität, in der die Propheten damals standen, zeugt nicht nur die auf ihr Wort erfolgte Wiederaufnahme des Tempelbaues, sondern auch Sach. 7, 3. Von da an werden bis auf Nehemia keine Propheten mehr erwähnt, und die erste Notiz, die es thut, weist auf einen tiefen Verfall des Prophetenthums hin, indem es als Werkzeug politischer Intriguen erscheint. Nehemia wird von Saneballat beschuldigt, er habe Propheten bestellt, die ihn zum König ausrufen sollen; Nehemia aber gibt den Vorwurf zurück, indem er Saneballat beschuldigt, den Propheten Schemaja bestochen zu haben, um ihn in Furcht zu setzen, wobei erwähnt wird, daß auch andere Propheten und eine Prophetin Noadja dem Nehemia entgegengearbeitet haben (Nehem. 6, 6—14.). Doch gehört wahrscheinlich in Nehemia's Zeit, nämlich in die seiner zweiten Statthalterschaft,

auch der Prophet, der die kanonische Prophetie abschließt, Maleachi. Die Richtung, die sich später im Pharisäismus vollendete, ist nunmehr allgemein unter dem Volke zur Herrschaft gekommen. Maleachi kämpft gegen todte Werkheiligkeit, die sich dabei mit der oberflächlichsten Erfüllung göttlicher Gebote zufrieden gibt; er rügt hierbei auch die Uebertretung der gottesdienstlichen Ordnungen, die Darbringung mangelhafter Opfer, die betrügerische Schmälerung der Tempelabgaben, weil hierin die gemeine und gottlose Gesinnung der Priester und des Volks sich offenbarte (1, 6—2, 9. 3, 7—12.). Dem nach göttlichen Gerichten über die Heidenwelt dürstenden Volke wird erklärt, daß dem messianischen Heil schwere, das Bundesvolk sichtende Gerichte vorangehen werden (3, 1 ff. 19 ff.). An den Opfern, welche das geläuterte Volk darbringe, werde dann Jehovah Wohlgefallen haben (3, 3.). Die Vortragsform des Maleachi erinnert nach Ewald's treffender Bemerkung in der Art und Weise, wie sie Sätze aufstellt, zweifelnde Fragen dagegen erheben läßt und diese dann ausführlich beantwortet, an die dialogische Lehrart der Schule. — Mit der Verheißung des göttlichen Boten, der in der Kraft Elia's dem zu seinem Tempel kommenden Herrn den Weg bahnen werde (Mal. 3, 1. 23.), verstummt die Weissagung, bis nach 400 Jahren in eben diesem Boten die Prophetie noch einmal aufleuchtet, um dann, hinweisend auf die bereits aufgegangene Sonne des Heils mit dem Zeugniß: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen" (Joh. 3, 30.), die Zeit des alten Bundes zu schließen. In dieser langen Zwischenzeit ist der Heilsberuf Israels, in sich den Stamm für die künftige Heilsgemeinde, dieser selbst aber die λόγια τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 2.) zu bewahren. Dem letzteren Zweck dient die Thätigkeit der die Offenbarungsurkunden sammelnden und auslegenden Sopherim, die an die Stelle der gottbegeisterten Propheten treten. Wie in dieser Wartezeit der israelitischen Gemeinde die alten Vehikel der Gottesgegenwart im Cultus, die Bundeslade und die Urim und Thummim fehlen und das Priesterthum (s. den betr. Art.) keine wirkliche Mittlerstellung mehr einnimmt, so weiß sich das Volk auch von dem prophetischen Geiste verlassen. Selbst die makkabäische Zeit, die auf einen Propheten harrt, vermag durch ihre heldenmüthige Begeisterung doch keinen Propheten zu erzeugen (1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.). Wie dagegen in engeren Kreisen, wahrscheinlich besonders in denen der Essener (Joseph. bell. Jud. II, 8, 12.), während der prophetenlosen Zeit durch Studium des prophetischen Worts neue Aufschlüsse über die Räthsel der Zeit und den weiteren Gang der Geschichte gesucht werden, woraus die jüdische Apokalyptik sich entwickelte, darüber s. den Art. „Messias" Bd. IX. S. 426 ff. Wenn die spätere Zeit für einzelne Männer wieder die Gabe der Prophetie als Wahrsagungsfähigkeit in Anspruch nahm (so Jos. Ant. XIII, 10. 7. für Hyrcanus, XIII, 11. 2. u. XV, 10. 5. für Seher unter den Essenern, ja für sich selbst bell. Jud. III, 8. 9.), so hat dieß keine besondere religiöse Bedeutung. Dagegen ist bedeutungsvoll, wie bei'm Eintritt des messianischen Heils unter den Stillen im Lande die Kraft des prophetischen Geistes sich regt (Luk. 2, 25. 36.). Und auch das ist eine merkwürdige Erscheinung, daß, wie vor der chaldäischen Zerstörung Jerusalems das falsche Prophetenthum in seiner höchsten Blüthe stand und einen großen Theil der Schuld jener unheilvollen Katastrophe trug, so auch in den Schreckenstagen vor der römischen Eroberung Jerusalems wieder eine Anzahl von Pseudopropheten auftauchte, die das Volk durch ihre nichtigen Vorspiegelungen in's Verderben trieben (Joseph. bell. Jud. VI, 5. 2 f.), während man die ächten Prophetenworte verhöhnte (IV, 6. 3.). — Die Litteratur über das Prophetenthum im Allgemeinen ist verzeichnet in Keil's Lehrbuch der historisch-kritischen Einl. in's alte Testament. 2. Aufl. S. 192. **Oehler.**

Prophezey. Diese eigenthümliche Einrichtung zur Förderung der Schriftkenntniß und des Schriftverständnisses durch das Mittel gemeinsamer Erörterung, wie sie in manchen Gebieten der reformirten Kirche vorkommt, führt ihren Namen nach 1 Kor. 14. Zur scharfen Umgrenzung ihres Begriffs ist die Unterscheidung des streng cultischen von einem daneben einhergehenden, mit der Kirche und ihren Bedürf-

nissen zwar enge zusammenhängenden, aber nicht in ihren öffentlichen Gottesdienst eingegliederten Schriftgebrauch unerläßlich.

Kaum hatte nämlich die Idee der Reformation tiefere Wurzeln geschlagen, als sich mit ihr auch die so schwere Frage nach einer evangelischen Umbildung der hergebrachten Gottesdienstordnung erheben mußte. Der Rückgang auf die Schrift war von Anfang an zur festen Unterlage für die Reform gemacht worden. Auf Verbreitung der Bekanntschaft mit ihrem Wahrheitscomplexe mußte es daher auch die Regelung ihrer gottesdienstlichen Formen absehen. In dieser Beziehung ist es bezeichnend, daß Zwingli schon gleich bei seinem ersten Auftreten als Leutpriester in Zürich 1518 die Erklärung abgab, er werde das Evangelium Matthäi ganz durchpredigen, „und nicht die Evangelia Dominicalia zerstückt". (Bullinger, Ref. Gesch. I. 12.). Indeß verwirft er wenigstens bis 1523 den Gebrauch der alten Perikopen nicht unbedingt; wohl aber verlangt er Vorlesung und kurze Auslegung derselben in der Landessprache (Epichiresis vom Meßkanon, WW. III, 12. vgl. I, 577). Verwandt damit lauten Luther's Aeußerungen, doch in der Weise, daß in ihnen bereits der Keim zur Differenz der Uebung in den beiden Kirchen des Protestantismus zu Tage tritt. Er will, zumal für den Sonntag, die Episteln und Evangelien vom Missale festhalten, dagegen auch die nicht tadeln, welche ganze Bücher der Schrift vornehmen, wiewohl der geistreichen Prediger je nur wenige seyn werden, welche einen ganzen Evangelisten oder ander Buch gewaltiglich und nützlich handeln mögen. Der Sonntag Nachmittag sodann sollte dem Vortrage des Alten Testaments, die Werktage theils der Erläuterung der Katechismusstücke, theils der Lektion der Evangelien und Episteln des Neuen Testaments gewidmet seyn. (Von Ordnung des Gottesdienstes 1523, und Deutsche Messe 1524). Ungleich entschiedener hat sich das Verfahren Calvin's gestaltet. Seinem Grundsatze gemäß, durch Erklärung ganzer Bücher dem ungetheilten Schriftworte Gehör zu verschaffen, hat er die Perikopen vollständig beseitigt. Opp. ed. Amstelod. VIII, 679.

Diese von den hervorragendsten Reformatoren vertretenen Principien über den gottesdienstlichen Schriftgebrauch sind für die Kirchenkörper, welche von dem einen oder dem andern derselben ihre hauptsächlichsten Impulse empfangen haben, im Allgemeinen typisch geworden. Mit zwar mancherlei, aber nicht wesentlichen Modificationen folgten nahezu der gesammte Norden von Deutschland bis hinauf nach Schweden, Norwegen und Island, ebenso die Kirchenordnungen von Schwäbisch-Hall und Köln, der Wittenberger Ordnung. Zu Genf, dann in der westlichen Schweiz, in der französischen, später auch in der holländischen und schottischen Kirche, erhielt die einfache Schriftlesung ihre Stellung vor dem Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes, während die paraphrastische Auslegung einzelner Abschnitte oder Bücher, und selbst ganzer Reihen von Büchern, den Wochengottesdiensten aufbehalten blieb. Hinwieder finden wir in Zürich von 1523 an stark besuchte Bibelstunden, Nachmittags drei Uhr durch Myconius im Chor der Fraumünster Kirche über das Neue Testament gehalten. Desgleichen sondert die Baseler Kirchenordnung von 1529 täglich eine Nachmittagsstunde zur Lesung und summarischen Erläuterung der Schrift im Münster aus. Eine ähnliche Einrichtung beabsichtigte die Homburger Synode von 1526, und ward für ihre Lande wirklich begründet durch die hessische Kirchenordnung und Agende von 1566 und 1574, sowie auch durch die pfälzische Kirchenordnung von 1563. Insoweit konnte die englische Flüchtlingsgemeinde zu Frankfurt in ihrer Kirchenordnung von 1555 allerdings mit Grund behaupten, daß nach dem Vorgange der ersten Kirche, — so lange bei ihr die Weissagungen zusammt der Gabe der Sprachen sich erhalten hätten, — alle reformirten Kirchen der Gemeinde ganze Bücher und Episteln ordentlich vorlesen und erklären. S. Art. „Mette".

Wie oft nun auch die Prophezey mit der eben skizzirten Schriftlesung und Schrifterklärung, sowie sie in Umbildung des Missale meist an die Stelle der Metten und Vesper trat, zusammengestellt, zum Theil auch geradezu vermengt wird, so hat sie

dessen ungeachtet weder geschichtlich, noch begrifflich mit ihr zu schaffen. Was beide mit einander gemein haben, ist ihre Abzweckung: die Erschließung des Schriftgehalts für das Subjekt. Im Weiteren unterscheiden sie sich sehr bestimmt nach Ursprung, Form und Methode. Denn die Prophezey geht nicht aus der Mette oder Vesper hervor, sondern will wenigstens in ihrem ersten Stadium als reformatorische Umbildung der Horenordnung angesehen seyn. Sie bildet überdem in keinem Betracht und auf keinem Punkte ihrer wechselnden Gestaltung ein integrirendes Moment des Gemeindecultus. Dies wird vollends erhellen, wenn wir ihre Genesis und ihre bedeutendsten Wandlungen im Verlaufe der Zeit vorführen.

Für die erstere sind wir an Zürich gewiesen. Nachdem die scholastische Methode des theologischen Studiums sich für die Heranbildung tauglicher Verkündiger des Evangeliums als ungeeignet herausgestellt hatte, erwuchs die in Rede stehende Institution aus dem Bedürfnisse nach Gewinnung solcher Prediger, welche auf Grund zureichender Schriftkenntniß die nöthige Befähigung zu volksthümlicher Darlegung der christlichen Heilsbotschaft besäßen. Es sollten hienach laut Großrathsbeschluß vom 29. September 1523 die durch Reorganisation des Chorherrenstifts zu Zürich verfügbar gewordenen Hülfsmittel auf die Anstellung von Gelehrten verwendet werden, denen die Verpflichtung obläge, „alle Tage öffentlich in der heiligen Schrift eine Stunde in hebräischer, eine Stunde in griechischer und eine Stunde in lateinischer Sprache zu lesen und zu lehren“, oder, wie auch gesagt wird, zu „profitiren“ (Bullinger a. a. O. I, 117.). Hierauf, nach erfolgter Berufung von Ceporin und Pellikan, wurde die projektirte Anordnung den 19. Juni 1525 unter Zwingli's Leitung förmlich in's Leben gerufen. Der äußere Verlauf war folgender. Je Morgens acht Uhr, Sonntag und Freitag ausgenommen, traten die sämmtlichen Stadtpfarrer und übrigen Prediger, die Chorherren, Kapläne und Studirenden im Chor des Groß-Münsters zusammen. Hier wurde auf ein kurzes Eingangsgebet in fortlaufender Reihenfolge ein halbes oder ganzes Kapitel des Alten Testaments durch einen Studiosus nach der Vulgata, anfänglich durch Ceporin, später durch Pellikan nach dem Grundtexte, durch Zwingli nach den Siebenzig gelesen. Sodann brachten die genannten Professoren oder „Lesemeister“ die zudienlichen exegetischen Erörterungen bei, während es besonders Zwingli war, welchem die dogmatische und praktische Beleuchtung des behandelten Abschnitts zufiel. Dies war die sogeheißene Prophezey und deren actenmäßige Anfänge. (Zwingli an Valentin Compar. WW. I, 235.). An die Stelle der kanonischen Horen des Stifts getreten, haben wir in ihr nicht mehr und nicht weniger als die ersten exegetischen Collegien in Zürich zu erblicken. Im unmittelbaren Anschluß an die wissenschaftliche Verhandlung faßte einer der Prediger um neun Uhr in der Kirche das Ergebniß derselben für die Gemeinde in einem erbaulichen Vortrage zusammen, und schloß mit Gebet (Zwingli's WW. V, Praef. in Genes.; L. Judä, Praef. zu Zwingli's Annotatiuncula ad Philippenses; Bullinger, Comment. in 1 Corinth., in Zwingli's WW. IV, 206 f.; Liturgie von 1535: Form, die Propheeey zu begahn). Aus der Prophezey sind die Commentare Zwingli's über die zwei ersten Bücher des Pentateuch und über die Propheten Jesaja und Jeremia hervorgegangen. Die ersteren, schon 1527 nach eigenhändigen Nachschreibungen von Leo Judä und Megander publicirt, gewähren daher den besten Einblick in die Art und Methode, wie dort gelehrt worden ist. Auch die zürchersche Uebersetzung der Hagiographen und Propheten vom Jahre 1529, die eine geringere Abhängigkeit von Luther verräth als diejenige der historischen Bücher, ist theilweise als eine dahin einschlagende Arbeit zu bezeichnen.

Mit Megander wanderte die Zürcher Prophezey auch nach Bern, ohne sich jedoch dem Anscheine nach lange behauptet zu haben (Rhellican's Brief, abgedruckt in Megander's Commentar zum Brief an die Galater). In Zürich selbst, wo sie nach Hottinger's (Schol. Tig. p. 40.) zutreffendem Ausdruck Scholae nostrae Reformatae primordia abgab, veranlaßten Rücksichten der Zweckmäßigkeit bald mehrfache Abänderungen

der ursprünglichen Form. Bereits 1534 wurde die Prophezey zunächst für das Sommersemester in das unterdessen gebaute Auditorium verlegt. Während die Predigt, aber nun unabhängig von der scientivischen Bibelerklärung, ihren ungestörten Fortgang hatte, wechselten für die Studirenden die beiden Professoren wochenweise in der Interpretation eines neutestamentlichen und eines alttestamentlichen Buches ab. Mit Peter Martyr (1556) erfolgte vollends die Aufhebung der deutschen „theologischen Lektion" für das Volk; die Prophezey dagegen ging in eigentliche Vorlesungen über. So wenigstens glauben wir uns die mancherlei zerstreuten Notizen zurecht legen zu sollen. Vergl. Zürcher Kirchenordnung von 1535; Lavater, de ritib. et institutt. Eccl. Tigur, 1559, §. 18, p. 75; Bullinger, Reformationsgesch. I, 290; Hottinger, Helv. Kirchengesch. III, 232; Breitinger, histor. Nachricht von den Constitutionibus der Zürcher Kirche u. s. w. in Simmler's Sammlungen I, 3, 1006—1031; Heß, Ursprung, Gang und Folgen der — Glaubensverbesserung, S. 43 und 48, und Sammlungen z. Beleuchtung d. Kirchen- u. Reformationsgesch. d. Schweiz, 1811, Hft. I, S. 174.

Angeregt durch den ermuthigenden Vorgang der Zürcher und unter Festhaltung des Grundgedankens, das Schriftverständniß durch gemeinschaftliche Erörterung zu fördern, nahm um jene Zeit die Prophezey in Lasky's Londoner Flüchtlingsgemeinde, übrigens im vollen Einklang mit dem Karakter der Gemeinde, eine neue, höchst merkwürdige Gestalt an. Einer ihrer Prediger, Micronius, berichtet darüber 1554, daß im Interesse der Erhaltung apostolischer Lehre und zur Befestigung der Gewissen in der wöchentlichen prohetie oder collatien der schristueren die Sonntagspredigten einer prüfenden Beurtheilung unterworfen, und von den Aeltesten, zusammt den verordneten Doktoren oder Propheten, zu jenen Predigten aus der Schrift vorgebracht werde, was zum besseren Verständniß des Textes und zur Erbauung der Gemeinde dienlich erscheine. Ueberdem hielten ganz wie in Zürich Lasky über das Neue, Delenus über das Alte Testament lateinische Vorlesungen in der Kirche, welche gleicherweise der öffentlichen Kritik durch Schriftvergleichung unterstellt waren. Die niederländischen Gemeinden in der Zerstreuung, welche auf den Synoden zu Wesel 1568 und zu Emden 1571 sich vielfach an das Vorbild von Lasky's Kirchenordnung hielten, adoptirten zwar die grundsätzliche Prüfung der Prediger und ihrer Lehre durch Glieder aus der Gemeinde nicht. Wohl aber ordneten sie für die öffentliche, wöchentlich ein- oder zweimal wiederkehrende Schrifterklärung die Bildung eines besonderen Lehrer- oder Prophetencollegiums an, außer den Predigern und Lehrern zusammengesetzt aus den hiefür Geeigneten unter den Aeltesten, Diakonen und übrigen Gemeindegliedern. (M. Göbel, Gesch. d. christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche I, 339. 412).

Wie weit im Reformationsjahrhundert das Institut sich Eingang verschafft habe, ist schwer zu bestimmen. Oft wird Genf unter den Städten aufgeführt, wo es gleichfalls geblüht habe. Die Geschichte hat indeß weder vor noch unmittelbar nach Begründung der dortigen Akademie eine der zürcherschen entsprechende Veranstaltung aufzuweisen. Denn die brüderliche Besprechung und Kritik der Predigten im Predigercollegium gehört nicht hieher. Alting (Probl. 685.) schreibt, in Frankreich sey die Sitte bei seinem Besinnen abgeschafft, in Holland überhaupt nur sehr vereinzelt adoptirt worden. Uebrigens liegt es schon in der Natur der Sache, daß die Verbreitung derselben als kirchlicher Einrichtung keine sehr große seyn kann, da sie entweder städtische Verhältnisse und Männer von überlegenen Geistesgaben, oder Gemeinden mit independentischer Richtung voraussetzt. Die Form, welche die Prophezey in der Flüchtlings- und in den niederländischen Gemeinden annahm, läßt leicht errathen, zu welchen Dimensionen sie fortschreiten konnte, und was für Gefahren für den Frieden der Gemeinde sie unter Umständen in ihrem Schooße barg. Die Socinianer beanspruchten bald einmal die unbedingte Lehrfreiheit für Jedermann ohne Unterschied. Wir werden es also begreiflich finden, wenn nachgerade auch die praktische Theologie sich genöthigt sah, den Gegenstand

in den Kreis ihrer Verhandlungen zu ziehen und feste Principien zu einer heilsamen Eingrenzung der Prophezey aufzusuchen. So bespricht z. B. Alting in den Problemata (Amstelod. 1662, p. 683) die Frage ex professo: An libertas Prophetiae perpetuo in Ecclesia vigere debeat? Nachdem er die prophetia in der üblichen Weise gefaßt, als donum interpretandi Scripturam, ex cognitione ejus studio acquisita, definirt er die libertas: est libera publicaque potestas interpretandi Sacras Scripturas, eruendi genuinum earum sensum, ex iis vera dogmata confirmandi, falsa confutandi. Die Zulässigkeit der Collegia prophetarum ex plebe, qui in coetibus sacris interpretentur verbum Dei, publiceque audiantur, stellt er in Abrede. Dagegen bezeichnet er die Uebung, wie sie da und dort in Holland nach vorkomme — ut privatim sive in Consistorio, sive alio loco pii auditores conveniant collegiatim et ex Scriptura disserant de fide et religione — unter gewissen Restriktionen als eine fromme, nützliche und aus vielen Gründen lobenswerthe. Zur Regulirung der exercitia pietatis, d. i. der privaten Erbauungsstunden, in denen Besprechung der heil. Schrift ebenfalls den Mittelpunkt bildete, und die von Hoornbeck (Epistola ad Duraeum, 1660) mit dem exercitium propheticum auf die nämliche Linie gesetzt werden, hatte sich die holländische Synode schon früher veranlaßt gesehen. Zuletzt verstand man unter der Freiheit der Prophezey kaum mehr etwas Weiteres als was gegenwärtig theologisch-kirchliche Lehrfreiheit heißt. Vgl. Jer. Taylor, Theol. elenctica seu discursus de libertate prophetandi, 1647; Gisb. Voet, Politia ecclesiast. III, 679—747. de lib. proph. Auch Alting schließt im Hinblick auf die gemachten Erfahrungen: Libertas prophetandi, divinitus approbata, est sincerorum Doctorum, qui prophetias suas secundum normam verbi divini ad aedificationem referunt, in eoque aliorum Prophetarum judiciis se lubenter subjiciunt.

Wie aus diesen Ausführungen erhellt, trat das Wesen der Prophezey als kirchlicher Veranstaltung durchweg in dem Grade zurück, als einerseits dem ihr zu Grunde liegenden Bedürfniße durch theologische Schulen in geordneter Weise Rechnung getragen ward, und andererseits das religiöse Gemeindebewußtseyn die Sicherheit erlangte, im Besitze einer ausreichenden Heilserkenntniß zu stehen. Sobald jedoch in erregten Kreisen die Nothwendigkeit erneuter Vertiefung in die Schrift sich lebhafter zu fühlen gab, rief sie auch später wieder verwandte Versuche in's Leben. Freilich, im geschichtlichen Zusammenhange mit den älteren Erscheinungen, aber abgelöst von gelehrtem Beigeschmack, rein der persönlichen Erbauung dienend, nimmt die Prophezey, unter diesem Namen, nur noch auf Labadie's begeisterte Fürsprache einen weiter reichenden, diesmal auch das lutherische Kirchengebiet erfassenden Aufschwung. Zunächst begegnen wir der gemeinsamen Schriftbetrachtung in der reformirt-katholischen Genossenschaft der Jansenisten im Port-Royal. Von da verpflanzt sie der reformatorische Labadie, nunmehr in der Form von erweiterten Hausandachten, nach Amiens (1644), nach Genf (1659) und Middelburg (1666). Vgl. Art. „Labadie“. Unter den seltenen Jünglingen, die in Genf zu ihm hielten, befanden sich auch Untereyk und Spener. In einer merkwürdigen Schrift *), worin er das Recht und die Pflicht der Prophezey vertritt, beschreibt er sie als eine einfache Conferenz über die Schrift, als eine vertrauliche Erklärung und Besprechung ihrer Geheimnisse vor und von der Gemeinde. Der Form nach halte sie die Mitte zwischen Predigt und Katechisation. Jedem Familienhaupt und Gemeindeglied stehe das Recht zu dieser Uebung in seinem Hause und überall zu. Auch dürfen mit Ausnahme der Frauen alle Anwesenden das Wort ergreifen, Bedenken und Einwendungen anbringen, sofern sie nur die Erbauung im Auge behalten. Den Werth dieser Prophezey schlägt Labadie so hoch an, daß er behauptet, sie wirke mehr Frucht als die kräftigsten Predigten und fördere das Wachsthum einer Gemeinde in wenigen

*) Traité ecclésiastique propre de ce tems selon les sentimens de J. de Labadie. L'exèrcice prophétique selon St. Paul 1 Cor. 14. Sa liberté, son ordre et sa pratique. Amst. 1668.

Monaten mächtiger, als jede andere Uebung in Jahresfrist. Die daherigen Versammlungen in Middelburg hatten sich denn auch eines außerordentlichen Anklangs zu erfreuen. Ueberdem führte sie Untereyk in Mühlheim, Schlüter in Wesel, Neander in Düsseldorf, Copper in Duisburg, und endlich — Spener, an Labadie gelehnt, als jene collegia pietatis, denen er in seinen Pia desideria die erste Stelle einräumt, in Frankfurt ein*). Seit Spener aber lebt die mit der Zeit und ihren wechselnden Anforderungen umgestaltete Prophezey nach manchem Strauß um ihr gutes Recht fort theils in den immer noch da und dort bestehenden eigentlichen Bibelconferenzen, theils in den häufigeren Erbauungs- und Bibelstunden der evangelischen Kirche, sey es nun, daß ihnen ein mehr privater und häuslicher, oder ein mehr kirchlicher Karakter eigne, daß sie von einfachen Gemeindegliedern oder von verordneten Dienern der Kirche geleitet werden. (Göbel a. a. O. II, 206 ff.). Güder.

Proselyten der Juden. Luth. Judengenossen, griech. *προσήλυτοι ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ*, wie Philo definirt, oder wie Suidas nach Theodoret: *οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ τοὺς θείους πολιτευόμενοι νόμους* cf. Joseph. Ant. 18, 3. 6. von der Fulvia: *τῶν ἐν ἀξιώματι γυναικῶν καὶ νομίμοις προσεληλυθυῖα τοῖς Ἰουδαϊκοῖς*. Matth. 23, 15., Apg. 2, 10. 6, 5. 13, 43. und in LXX 1 Chr. 22, 2. u. ö. für das hebr. גֵּרִים, chald. גיורא, woran das hellenist. *γειωρας* 2 Mos. 12, 19., Jes. 14, 1. anklingt. Auch מִתְיַהֲדִים, *ἰουδαΐζοντες* Esth. 8, 17. In LXX Ezech. 14, 7. findet sich das Denom. *προσηλυτεύω*, desgl. bei Aquila Ps. 5, 5. und bei demselben 1 Mos. 47, 9. *προσηλύτευσις*, doch nur in der Bedeutung des Fremdlingseyns. Umschreibende hebräische Ausdrücke sind Nehem. 10, 28. הַנִּבְדָּל מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת אֶל־תּוֹרַת הָאֱלֹהִים Jes. 56, 6., vgl. 41, 1: בֶּן־הַנֵּכָר הַנִּלְוָה אֶל־יְהוָה. Eine theilweise Erfüllung der in dieser und anderen (Jes. 2, 2 f. 9, 2. 19, 21 ff. 42, 7. 49, 6. 54, 15., Ezech. 47, 22., Mich. 4, 2., vgl. Ps. 22, 28. 47, 10. 57, 10. 67, 3 ff. 72, 10. 87, 4. u. s. w.) prophetischen Stellen enthaltenen Weissagung fand nach Nehem. 10, 28. selbst in jenen noch „geringen Tagen" der neuen Gemeinde nach dem Exil statt, was auch den nachexilischen Weissagungen Hagg. 2, 7., Sach. 2, 11. 6, 8. 14, 16 ff., Mal. 1, 11. einen hoffnungerweckenden Anknüpfungspunkt darbieten konnte. — Von jeher gab es Proselyten, Nichtisraeliten, die durch Bekehrung zum Glauben Israels und zur Haltung des mosaischen Gesetzes in Israel naturalisirt wurden, in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Geist des Gesetzes (2 Mos. 12, 48 f. 22, 20. 23, 9., 3 Mos. 19, 33 f. 24, 22., 4 Mos. 10, 29 ff. 35, 15., 5 Mos. 1, 16 f. 5, 14. 10, 17 ff. 24, 17. 25, 47. 27, 19., vgl. 1 Kön. 8, 41. 43., Ps. 94, 6., s. Saalschütz, mos. R., S. 627 ff.). Denn Fremdlinge (גֵּרִים nach 5 Mos. 14, 21. die im Lande weilenden Fremden überhaupt, sich unterscheidend von dem nur vorübergehend sich im Land aufhaltenden בֶּן־נֵכָר ,נָכְרִי s. Geiger, Zeitschr. f. jüd. Theol. IV, 1, S. 22 ff. und von תּוֹשָׁב, Beisaß 2 Mos. 12, 45., 3 Mos. 25, 6. 45. u. ö. dem im Land an einem bestimmten Ort doch nur mit Hausbesitz ohne anderen Grundbesitz ansässigen Fremden s. 3 Mos. 25, 23.) wohnten jederzeit vom Auszug aus Aegypten an (2 Mos. 12, 38., 3 Mos. 24, 10., 4 Mos. 11, 4., Jos. 6, 25. 8, 35.) unter Israel. Es läßt sich annehmen, daß in der glänzendsten Zeit des israelitischen Staats und Gottesdienstes, der davidisch-salomonischen, wo die Anzahl der Fremdlinge bis auf 153,600 stieg (2 Chr. 2, 16.), manche dieser Fremdlinge Verehrer Jehova's wurden, sich durch Beschneidung vollkommen natio-

*) Amtlicher Bericht der Leipziger Fakultät von 1695: „daß die collegia pietatis zuerst von dem Zwinglianer M. Bucer in Straßburg, hernach von Calvin in Genf und von Joh. v. Lasky in England eingeführt, von Luthero aber und anderen rein evangelischen Theologen für verdächtig, donatistisch und chiliastisch gehalten werden, zumal da vor kurzer Zeit der Labadie bei den Calvinisten dergleichen collegia pietatis eingeführt". — S. auch Spener's Sendschreiben an einen christeifrigen ausländischen Theologen, betreffend die falsch ausgesprengten Auflagen wegen seiner Lehr und s. g. collegiorum pietatis u. s. w. Frankf. 1677.

nalisiren ließen und volles Anrecht an den Vorrechten und Heilsgütern (Röm. 9, 4.) des auserwählten Volkes erlangten. Manche Rabbinen läugnen jedoch, daß die zu David's und Saloma's Zeit gemachten Proselyten von der geistlichen Gerichtsbehörde geweihte גֵּרֵי צֶדֶק gewesen seyen, s. Maimon. Hiloh. iss. biah 13, 5. — Auch behufs der Theilnahme am Passah können beschnittene Sklaven (2 Mos. 12, 44., doch nach 5 Mos. 23, 7 ff. vielleicht mit Ausnahme moabitischer und ammonitischer) gewissermaßen Proselyten heißen. Die im Haus geborenen Kinder heidnischer Sklaven, die יְלִידֵי בַיִת wurden in der Regel beschnitten und ebendamit in die Gemeinschaft des Gottesdienstes aufgenommen. Doch trat nach rabbinischer Interpretation der so aus dem Heidenthum Ausgetretene noch nicht aus der Leibeigenschaft aus und in Ebenbürtigkeit und gleiche Freiheit mit geborenen Israeliten ein (s. Saalschütz a. a. O. S. 704 ff., dagegen 714 ff. Schröder, Satzungen und Bräuche des talm. rabb. Judenth., S. 354). Der Herr, sagen die Rabbinen, soll dem Knecht sogleich nach der Taufe (worüber unten) eine Arbeit anweisen, damit der Knecht ihm nicht zuvorkomme und sage, er habe sich taufen lassen, um ein Freier zu werden (לְשֵׁם בֶּן־חוֹרִים), denn geschah dies, so war der Sklave von Stund an frei. Im ersteren Fall hing es dagegen vom Herrn ab, ob und wann er ihn frei geben wollte. Wollte dies der Herr thun, so mußte der Sklave nochmals vor drei Zeugen gebadet werden. Heidnische Sklaven, die sich der Beschneidung und Taufe nicht unterziehen wollten, mußten nach Verfluß eines Jahres an Heiden verkauft werden. Ueber den Uebertritt kriegsgefangener Weiber zum Judenthum nach 5 Mos. 20, 14. 21, 10 ff. s. Maimon. Hilc. melach. c. 8. Weiteres s. Schröder a. a. O. Die nicht in Dienstverhältniß stehenden im Lande ansässigen Nichtisraeliten, nach dem Wortlaut des Gesetzes 5 Mos. 23, 3 ff. nur Edomiter und Aegypter, aber erst im dritten Glied, mit ausdrücklicher Ausschließung der Ammoniter und Moabiter in allen Geschlechtsfolgen, sollten nach 2 Mos. 12, 48., wenn sie der Volksgemeinschaft durch Beschneidung einverleibt waren, den geborenen Israeliten (אֶזְרָח, עִבְרִי בֶּן־עִבְרִי, *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων* Phil. 3, 5.) vollkommen gleichgeachtet werden. Vgl. 4 Mos. 15, 14 ff., 3 Mos. 22, 25. Nähere Bestimmungen der Rabbinen hinsichtlich dieser Gleichstellung s. in Thosiphta Kidd. 5., Jebam. 62, a. Ein solcher beschnittener Proselyte durfte ein jüdisches Weib nehmen, aber ein Priester durfte keine Proselytentochter heirathen nach 3 Mos. 21, 14., vgl. Ezech. 44, 22., Lightfoot zu Luc. 1, 5., s. Jos. contra Ap. 1, 7., Ant. 11, 3. 10. u. 5. 3. — *ὅπως τὸ γένος τῶν ἱερῶν ἄμικτον καὶ καθαρὸν διαμένῃ*. Auch sollte ein Judengenosse sonst kein öffentliches Amt bekleiden und kein Mitglied des Synedriums werden dürfen, ausgenommen, wenn die Mutter eine Israelitin ist; aber König, oder Feldherr, oder Präsident des hohen Raths darf er auch dann nicht werden (Maimon. Hilc. Sanh. 2, 9., Melach. 1.). Doch genossen auch die Fremdlinge, die sich nicht durch Beschneidung naturalisiren ließen, sofern sie sich nur gewisser heidnischer Gräuel enthielten (3 Mos. 17, 10 ff. 20, 2. 24, 16. s. unten), so viel Schutz und Begünstigung im Lande, konnten sich selbst zu einer hervorragenden Stellung am Hof emporschwingen (auch Kanaaniter, z. B. der Hethiter Uria 2 Sam. 11, 6., überhaupt David's Leibwache 15, 18 f., der Jebusiter Arafna 24. 16., welch Letzterer wenigstens nach seinem Wort an David יְהוָה אֱלֹהֶיךָ zu urtheilen, kein Proselyte war; auch nicht seine ammonitischen und moabitischen Helden Zelek und Jethma 1 Chr. 12, 39. 46. nach dem Gesetz 5 Mos. 23, 3.), daß sie nicht so leicht durch unreine Motive sich bewogen finden konnten, Proselyten zu werden. Eine Klasse von Proselyten, schon vor dem Exil, waren auch die zu Haltung des Gesetzes verbundenen Tempelsklaven, Nethinim s. d. Art. Bd. X, 296. Nach den Nethinim nennt Nehemia 10, 28. als letzte Klasse der neuen Gemeinde solche, die „sich von den Völkern in Ländern gesondert haben zum Gesetz Gottes", dem aus dem Exil rückkehrenden Volk angeschlossen haben, wie einst dem aus Aegypten ausziehenden. Doch waren die Uebertritte zum Judenthum immer nur vereinzelt in den ersten Jahrhunderten der neuen Gemeinde. Auch was Esth. 8, 17. erzählt ist, hatte wohl keine nachhaltige Wirkung.

Nachdem einige Jahrhunderte hindurch das innere Leben des Judenthums ein stilles Keimen gewesen, ein ängstlich treues Hängen am väterlichen Gesetz, verbunden mit einer Scheu vor jeder heidnischen Berührung, die dem Proselytismus hindernd im Weg stand, wurden dem ächten Judenthum durch Eindringen griechischer Bildung und Sitte von Aegypten und Syrien aus schwere Kämpfe bereitet. Namentlich vom Tode Simon's des Gerechten († 198 v. Chr.) an, von dem Hohenpriester Jason seit dem Jahre 174 und durch den von Syrien*) ausgeübten Druck befördert, riß die Apostasie ein (1 Makk. 1, 16. 2 Makk. 4, 9 ff. Dan. 11, 30. vgl. Herzfeld 223 ff. und Jost, Gesch. des Judenth. und seiner Sekten I, 99 ff. 344 ff.), was nathwendig eine Reaktion hervorrief. Es ist daher nicht zu verwundern, daß mit um so größerem Eifer und in größerem Maßstab in der makkabäischen Zeit, einem freilich sehr verkümmerten Nachbild der davidisch-salomonischen Zeit, angefangen wurde, Proselyten zu machen. Johannes Hyrkanus zwang die Idumäer um 129 v. Chr. zur Beschneidung vgl. Joseph. Ant. 13, 9. 1. ib. 11, 3. 14, 15. 2. (Halbjuden) 15, 7. 9. bell. jud. 4, 5. 3 sqq. s. Bd. V, 581. Unter Aristobulas geschah dasselbe den Iturdern Jos. Ant. 13, 11. 3. Auf solchen gewaltthätigen Proselytismus unter dem sonst freilich nichts weniger als jüdisch-orthodoxen Alexander Jannäus bezieht sich auch Jos. Ant. 13, 15. 4.. wo unter einer Menge von ihm eroberter Städte Pella erwähnt ist, das zerstört worden sey, weil es sich geweigert, das Judenthum anzunehmen. Beispiele solcher Zwangsbekehrungen aus späterer Zeit s. Joseph. vita 23. bell. jud. 2, 17. 10. Von dieser Zeit an entbrannte auch der pharisäische Eifer, Proselyten zu machen (Danz, de cura Judaeorum in prosel. faciendis in Meuschenii N. Test. e Talmude illustratum p. 649 sqq.; Wetstein, N. Test. I, 484 sqq.), der später, als er nicht mehr sich auf politische Macht und Vortheile, wie in der makkabäischen Zeit, stützen konnte, ächt jesuitisch nach dem Grundsatz: der Zweck heiligt die Mittel, kein Mittel der List und Schmeichelei verschmähte, um Erfolge zu erzielen, wobei es den „Land und Meer umziehenden" (Beispiele s. bei Joseph. Ant. 20, 2.) Bekehrern meist nicht sowohl um Herzensbekehrung, sondern um bloß äußerlichen Anschluß zu thun war, was eben nur durch Vorhalten unlauterer Triebfedern geschehen konnte und zur Hypokrisie führen mußte, daher solche Judenproselyten als radikal verkehrte und verschrobene Subjekte, als vollendete Heuchler *υἱοὶ γεέννης* wurden, zwiefältig mehr, als die Pharisäer selbst (Matth. 23, 15.), wie sie denn sich auch nach Justin's Zeugniß (dial. c. Tryph. p. 350 ed. Sylb.) als die heftigsten Christenverfolger zeigten. Denn immer sind die „Aner und Isten ärger als ihre Meister". Ein Beispiel eigener Art ist der Idumäer Herodes und seine Familie und die Proselytin Poppäa, die wahrscheinlich Nero zur Verfolgung der Christen verführte (Joseph. Ant. 20, 8. 11. s. Lehmann, Stud., Greifsw. 1856). Die römische Diaspora scheint besonders eifrig im Proselytenmachen gewesen zu seyn. Aber selbst den Juden machte solche Proselyten ihr überzeugungsloser Uebertritt nachgerade verächtlich. Sie heißen im Talmud (Jebam. 47, 4., Kidduseh. 70, 6.) der Aussatz der Israeliten: קָשִׁים גֵּרִים לְיִשְׂרָאֵל כְּנֶגַע צָרַעַת (durch falsche Exegese von Jes. 14, 1.). Ferner: גרים והמשחקים הינוקות מעכבין אֶת־הַמָּשִׁיחַ i. e. proselyti et paederastae impediunt adventum Messiae. Lightf. ad Matth. 23, 15. aus bab. Niddah. Die Proselyten haben zuerst die Anbetung des galdenen Kalbs und den Aufruhr 4 Mos. 11. veranlaßt. Absalom sey von seiner Mutter Maacha, die David zur Proselytin gemacht habe, so verderbt worden. Ueberhaupt üben sie einen verderblichen Einfluß aus, fallen selbst leicht wieder zurück und verführen auch die Israeliten zum Abfall. Maim. issure biah 13, 18. Raschi und

---

*) Wie in der syrischen, so gab es später auch in der römischen Zeit Apostaten, מְשֻׁמָּדִים (vgl. Philo de vita Mos. I, 607. de conf. ling. 320. de nom. mut. 1053), die, wenn sie die Macht erlangten, die Heiden noch an Grausamkeit gegen ihre ehemaligen Volksgenossen übertrafen, wie jener Landpfleger Tiberins Alexander, Philo's eigener Neffe. Jos. Ant. 20, 5. 2. bell. jud. 2, 15. 1 u. 18. 7 s. 4, 10. 6. 5, 1. 6.; s. Jost a. a. O. I, 360.

Thosiphta ad Jebam. f. 47, 6. Die Gemara tadelt Abod. sar. 24, 1. die Proselytenmacherei. Zu David's und Salomo's Zeit habe es nur von Gott selbst herbeigezogene (גֵּרִים גְּרוּרִים) Proselyten gegeben. Es galt der Grundsatz: proselyto ne fidas usque ad vigesimam quartam generationem (Jalkuth Ruth f. 163d.; cf. M. Schebiith 10, 9. Kiddusch. 4, 7. Maim. iss. biah 13, 18. Lightfoot, hor. hebr. p. 222. 430. Schöttgen I, p. 202. Carpzov, appar. p. 50 sq.). Zu Aeußerungen dieser Art mögen namentlich auch die zahlreichen, sittlich anrüchigen palmyrenischen Proselyten Veranlassung gegeben haben (s. Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Sekten II, 157). Doch darf man diese Aussprüche nur theilweise auf die Proselyten im strengen Sinn beziehen; sie beziehen sich wohl zum Theil auf jene *προσήλυτοι* inter utramque viventes, von denen Commodianus, instruct. sagt: Inter utrumque putans dubie vivendo cavere, — nudatus a lege decrepitus luxu procedis? — quid in synagoga decurris ad Pharisaeos, — ut tibi misericors fiat, quem denegas ultro? exis inde foris, iterum tu fana requiris. Andere talmudische Stellen preisen dagegen die Proselyten, und sagen, Gott habe an ihnen ein besonderes Wohlgefallen. Ihr Recht beugen heißt Gottes Recht beugen. Man soll vor ihnen und ihren Nachkommen bis ins zehnte Glied nichts Anstößiges über ihre früheren Religionsverwandten reden, oder sie irgend beschimpfen. Resch Lakesch († 297) sagt: die Proselyten jetziger Zeit sind vortrefflicher als die Israeliten am Sinai. Diese hörten die Stimme des Donners und der Posaune und sahen die Blitze der göttlichen Majestät, während sich jene mit Verlassung alles des Ihrigen zu Gott wenden, ohne ein Wunder zu sehen und zu hören. Aehnliche Aeußerungen bei Philo de mon. I. p. m. 631. — Neben jener häufig unlautern, pharisäischen Proselytenmacherei ging aber um jene Zeit (merkwürdiges Beispiel aus früherer Zeit 2 Kön. 5, 17. Sanh. F. 96, 2.) von dem Judenthum eine dem ursprünglichen, göttlichen Missionsberuf Israels mehr entsprechende Einwirkung auf die heidnischen Völker aus, unter denen die Juden zerstreut lebten. Bestand ja eben aus solchen Heiden, die sich dem Glauben Israels zugewendet, die Mehrzahl der ersten Christen. Dies sind die im Neuen Testament öfters genannten *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*, auch *εὐσεβεῖς* und *σεβόμενοι προσήλυτοι* Apg. 10, 2. 7. 13, 16. 26. 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17. 18, 7., vgl. Joh. 12, 20 ff., Joseph. Ant. 14, 7. 2. auch *εὐλαβεῖς* Apg. 2, 5. Der im Alten Testament geoffenbarten göttlichen Wahrheit, deren Träger doch immer noch auch das entartete Judenthum war, kam in jener Zeit ein Sehnen aller tieferen Gemüther entgegen, die eben so unbefriedigt waren durch die Trostlosigkeit des Götzendienstes und des in allen seinen Gestalten tief entarteten Heidenthums als durch die Haltlosigkeit der Philosophie. Viele Andere führte in jener Zeit der Religionsmengerei ein religionsphilosophischer Eklekticismus dem Judenthum zu; Manche wurden angelockt von dem durch die zahlreichen umherwandernden jüdischen Goeten noch mehr erweckten Reiz des Neuen und Geheimnißvollen, was überhaupt die mit ihrem Götterglauben zerfallenen klassischen Völker der Annahme orientalischer Culte geneigt machte. Und mag auch viel Unlauterkeit und eitler Vorwitz bei solchem Umhersuchen nach Nahrung, sei's für die Phantasie und das Gefühl oder für den Erkenntnißtrieb und Wahrheitssinn mit unterlaufen seyn, wenn sie dann mit wirklich frommen Juden zusammengeführt und durch dieselben mit den heiligen Schriften, besonders den messianischen Weissagungen bekannt gemacht wurden (s. Bd. IX, 432), so konnten diese ihre Wirkung nicht verfehlen, um so mehr, als sie darin für die damals weithin verbreitete Erwartung eines Erlösers (Tacit. hist. V, 13., Suet. Vesp. 4.) bestimmte Anhaltspunkte fanden. Vgl. Matth. 2, 1 ff. u. Joh. 12, 20., Apg. 8, 27. An den hohen Festen pflegten viele solche *σεβόμενοι Ἕλληνες* nach Jerusalem zu kommen, *ἵνα προσκυνήσωσιν* (nicht *ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα*, also keine גֵּרֵי צֶדֶק). Der äußere Tempelvorhof (*τὸ ἔξωθεν ἱερὸν* des Josephus, s. d. Art. „Tempel") stand ihnen offen (M. Chelim 1, 18., vgl. Apg. 21, 28.); auch die Synagogen durften sie besuchen, Apg. 13, 44. Der Hauptmann, der den Juden eine Synagoge baute Luk. 7, 1 ff., war

wohl ein solcher σεβ. τὸν θεόν. Die Menge der zum Judenthum aus diesen oder jenen Motiven (andere äußerliche Motive: die Aussicht vom Militärdienst frei zu werden, Handelsinteresse, Heirath, vgl. Jos. Ant. 14, 10. 13. 20, 7. 3. 16, 7. 6.) übergetretenen Heiden, Griechen und Römer war in jener Zeit so groß, daß über diesen überhandnehmenden Einfluß der Juden sich bei verschiedenen römischen Schriftstellern allerlei mißliebige Aeußerungen finden, schon bei Cicero pro Flacco c. 28. Horat. sat. I, 9. 69 sqq. 4, 142. Juven. 14, 96 sqq. Tacit. an. 2, 85: quatuor millia libertini generis ea superstitione infecta — in insulam Sardiniam veherentur. Hist. 5, 5: pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc gerebant — unde auctae Judaeorum res. Seneca de superst. „ut (religio judaica) per omnem jam terram recepta sit; victoribus victi leges dederunt. Dio Cassius 37, 17: καὶ ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ εἰς παῤῥησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι Joseph. bell. jud. 7, 3. 3. in Antiochien ἀεί τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκείαις πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων. Ueber die Hinneigung des Brudersohnes Vespasian's, des Flavius Clemens zum Judenthum, der nach Dio Cass. 54, 12. cf. Suet. Dom. 15. wegen ἔγκλημα ἀθεότητος hingerichtet wurde, s. Jost, Gesch. d. Judenth. u. s. S. II, 50., u. Grätz in Frankel's Zeitschr. 1852, S. 192. Den Frauen war der Uebertritt erleichtert, weil sie sich nicht (Ausnahmen in Aethiopien s. Witsii, de oec. foed. IV, 8. 10. Lightfoot, h. hebr. ad Matth. 3, 6.) der immer von Erwachsenen gefürchteten Operation der Beschneidung zu unterwerfen hatten. Doch nicht nur deswegen, sondern auch aus Gründen, die im weiblichen Gemüth liegen, mag die Zahl der weiblichen Proselyten die der männlichen um ein Ziemliches überstiegen haben. S. Apg. 17, 4. Joseph. bell. jud. 2, 20. 2. (ἁπάσας πλὴν ὀλίγων ὑπηγμένας τῇ Ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ — in Damaskus) Ant. 18, 3. 5. 20, 2. 4. Die reiche Römerin Valeria und Andere in Rosch hasch. 17. 6. Mas. Gerim (ed. Kirchh. 40). Ein Verzeichniß der aus alten Schriftstellern bekannten namhaften Proselyten von Causse s. in dem Museum Haganum I, 549 sqq.

Schon im Bisherigen ist ein Unterschied verschiedener Arten und Klassen von Proselyten angedeutet. Die Rabbinen unterscheiden (s. Maimon. Hilc. issure biah 14, 12. Jarchi u. Mosebar Nachman zu Deut. 24, 14. Kimchi, seph. haschoresch. in rad. גור. Buxtorf, lex. talm. et rabb. p. 409 s. v. גֵּר) namentlich von einander die גֵּרֵי הַצֶּדֶק und die גֵּרֵי הַשַּׁעַר (גֵּר nach Fürst, Concord. libr. V. T. Judaei interpretatione magis dogmatica quam historica de eo interpretantur, qui superstitiones barbaras repudiavit). Was nun 1) die גֵּרֵי הַצֶּדֶק oder גֵּרֵי בְּנֵי הַבְּרִית betrifft, so nehmen diese die Beschneidung und eben damit (Gal. 5, 3.) das ganze jüdische Ceremonialgesetz an; sie sind jetzt בְּנֵי הַבְּרִית oder כְּיִשְׂרָאֵל לְכָל דָּבָר, heißen auch יִשְׂרְאֵלִים גְּמוּרִים, vollkommene Juden. Ueber den talmud. Ausdruck גֵּרִים גְּרוּרִים, proselyti tracti (Abod. sar. 4. nach Burt. Hottinger u. A. s. v. a. αὐτόματοι, Proselyten aus innerer Ueberzeugung, die Gott selbst herbeigezogen; nach Anderen waren die Gibeoniter solche „von den Israeliten hin- und hergeschleppte“ גֵּרִים, zufolge der Erklärung von Kimchi zu 2 Sam. 21.) s. die Abhandlung von Nagel, de proselytis tractis. Altd. 1751. Diese „Proselyten der Gerechtigkeit“ sind es vornehmlich, welche selbst die Pharisäer oft noch in Pharisäismus und Fanatismus übertrafen und welche Jesus Matth. 23, 15. meint. Nach den rabbin. Bestimmungen sollen sie bei ihrer Anmeldung auf die mannigfaltigen schweren Pflichten und drückenden Verhältnisse aufmerksam gemacht werden, für die sie ihre bisherige Stellung aufgeben (M. Jebam. 4. Maim. iss. biah. 14, 1.). Namentlich sollen alle, von denen es erweislich sey, daß irdische Absichten sie zum Uebertritt bewegen, zurückgewiesen werden (Maim. l. c. 13, 14 sq.). In der Gem. hier. Kiddusch 65, 6, werden als solche unreine Motive genannt: לְשֵׁם אהבה, aus Liebe; איש מפני אשה oder אשה מפני איש (wegen Eingehung einer Ehe); גרי שלחן מלכים Proselyten des königlichen Tisches, d. i. wegen Erlangung einer Stellung am Hof, was nach den

Rabbinen besonders in David's und Salomo's Zeit stattfand, vielleicht auch zur Zeit der Herodianer vorkommen mochte. Ferner גרי אסתר nach Esth. 8, 17. aus Furcht vor gleichem Schicksal mit den Heiden (Beispiel des Metilius im Römerkrieg Joseph. de bello jud. 2, 17. 10.) und גרי אריות Löwenproselyten nach 2 Kön. 17, 25 ff.. um einer gefürchteten göttlichen Strafe zu entgehen. Erst wenn keine unlauteren Motive erweislich seyen und der Heide auf seinem Entschluß beharre, solle er in den wichtigsten Gesetzen unterrichtet werden (Maim. l. c. 13, 2 sq.). In Praxi jedoch war man nicht so streng. Zwar wies man unmittelbare Meldungen zuerst ab bis man sich vom Ernst des Vorsatzes überzeugt, doch wurden auch Meldungen aus äußeren Motiven angenommen; besonders Hillel's Schule hatte hierin mildere Ansichten (Schabb. f. 31 a.) der strengeren Schule Schammais gegenüber, und Simon ben Gamliel sagt: Unsere Weisen lehren, wenn ein Heide kommt, in den Bund einzutreten, so reiche man ihm die Hand, um ihn unter die Fittige der Gottheit zu bringen (Jost a. a. O. I, 446 ff.). Um so eifriger soll man in der Seelenpflege solcher Proselyten seyn (Maim. l. c. 13, 17.). Ein Beispiel, wie die Juden aus politischer Klugheit vornehme Proselyten von der Beschneidung dispensirten s. Joseph. Ant. 20, 2. 5. *δυνάμενον δὲ αὐτὸν καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων.* Der Unterricht soll von drei gelehrten Männern gegeben werden. Nachdem diese den Proselyten in den jüdischen Fundamentallehren gründlich unterrichtet haben, sollen sie besonders bemüht seyn, den Hauptanstoß am Judenthum zu beseitigen, nämlich warum das auserwählte Volk so verfolgt, geächtet und zerstreut sey unter den Völkern; diese empfangen ihr Gutes hier, die Juden werden in der anderen Welt belohnt. Die Liebe Gottes zum jüdischen Volk zeige sich besonders darin, daß es trotz aller Plagen und Verfolgungen ein großes zahlreiches Volk geblieben sey, während andere größere und mächtigere Völker spurlos verschwunden seyen (Mischna Jebam. 4. Maim. l. c. 14. 4 sq.). Auf diesen Unterricht folgt der dreifache Aufnahmeritus, bestehend in der **Beschneidung, Taufe und Opfer.** (Maim. l. c. 13, 1. 4—6. 14.: בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה ובטבילה וקרבן Jebam. 46, 2. אין־גר עד־שמול ויטבול Cherit. 9, 1. Lundius, lev. Priest. IV, 23. S. 848 bezieht *θαλασσα* Matth. 23, 15. auf Taufe, *ξηρα* auf Beschneidung — ächt rabbinische Exegese!). Bei den Weibern blieb natürlich die Beschneidung weg, die Taufe wurde Hauptritus. Rituelle Waschungen vertraten bei diesen vielleicht schon in alter Zeit die Stelle der Beschneidung (Ruth 3, 3. wenn diese Stelle überhaupt hergehört). Was nun 1) die **Beschneidung**, מִילָה, rabb. מילה, betrifft, so geschah diese, wie bei den Neugeborenen, aber unter Assistenz der drei Lehrer als Zeugen. Wird ein beschnittener Heide (Herod. II, 36. 104. Philo de circumcis. p. m. 625) aufgenommen, so soll wenigstens ein kleiner Einschnitt in die Vorhaut gemacht werden, damit einige Tropfen Bluts fließen (Maim. Hilc. milah 1, 7. cf. Gem. bab. tr. Schabb. f. 135 a, wonach die Frage: an ex proselyto, qui recipi in ecclesiam velit *λειποδερμος*, sanguis foederis eliciendus sit nec ne? von Hillel's Schule bejaht, von Schammai's dagegen verneint wird). Es wird bei der Beschneidung das Gebet gesprochen: Gelobt seyst du, Jehovah, unser Gott, König der Welt, der du uns mit deinen Geboten geheiligt und befohlen hast, die Fremdlinge zu beschneiden und von ihnen herauszuziehen (למצוץ) das Blut des Bundes. Dabei erhält der Proselyt einen neuen, biblischen Namen, denjenigen, der, wenn man die Bibel dabei aufschlägt, zuerst in die Augen fällt. Doch bleibt er noch so lang גֵּר, bis er die Taufe empfangen. Die Kinder, die er, wenn er auch beschnitten ist, vor der Taufe erzeugt, sind מַמְזֵרִים, spurii. So erschien die Taufe gemäß dem Karakter des Rabbinismus, der die Tradition über den Buchstaben der Schrift setzt, wesentlicher als die Beschneidung (bab. Gem. zu Jeb. 46, 2. Maim. l. c. 13: ein Proselyt, der beschnitten ist, ist kein rechter, bis er beschnitten **und getauft** ist; cf. Danz, bapt. pros. jud. c. 17 n. e.). —

2) Die **Taufe**, טְבִילַת גֵּרוּת, erfolgt nach Heilung der durch die Beschneidung verursachten Wunde (Jeb. 45, 2. 47, 6. Maim. l. c. 14, 15. vgl. Jo. Reiskii diss.

de bapt. Jud. in Ugol. thes. XXII). Während dieser Zeit geht der Unterricht fart (Jeb. 46, 1.). Die **Taufardnung** ist falgende: Die drei Lehrer fungiren dabei als Taufzeugen, Richter, auch, gemäß dem mit der Taufe verbundenen Wiedergeburtsbegriff, Väter des Getauften genannt (Ketubh. 11, 1. Erubh. 15, 1.) auch Täufer מטבילין; zur Noth dürfen es Idioten seyn. In ihrer Gegenwart muß sich der Täufling ausziehen, Haupthaar und Nägel an Händen und Füßen beschneiden und dann nackend ins Wasser gehen, indem er sich bis über die Arme untertaucht, während die drei Zeugen die jüdischen Gebate laut varlesen. Hat er feierlich versprachen, alle zu halten, sa muß er sich ganz untertauchen und einen dazu angeordneten Segenspruch beten. Die rabbin. Subtilitäten in Betreff des Wassers und die Pracedur bei dieser Taufe wie bei andern Reinigungen s. Reiske l. c. p. 874 sqq. und Danz l. c. c. 31 sqq. 6. Ugol. XXII, p. 911 sqq. Eine Praselytin wird nach vallendetem Unterricht van einigen Weibern zum Wasserbade begleitet, während ihre drei Lehrer vor der Thüre stehen und ihr ebenfalls die jüdischen Gebate laut vorlesen. Sabald sie aus dem Wasser gestiegen, bekommt sie einen neuen jüdischen Namen. Tritt eine schwangere Frau zum Judenthum über, sa braucht das neugeborene Kind nicht getauft zu werden (Jebam. f. 78, 1.), überhaupt nicht die Kinder, die den Eltern nach ihrem Uebertritt zum Judenthum geboren werden (Maim. l. c. 13, 7.). Haben Praselyten kleine Kinder, so werden diese mit den Eltern getauft; stirbt der Vater, so soll die Mutter sie zur Taufe führen (bab. Gem. zu Ketubh. f. 11, 1.). Nach Erub. f. 11, 1. haben dagegen kleine Kinder, die mit ihrem Vater übergehen, die Taufe nicht nöthig, weil es ihnen zu gut kommt, was ihr Vater thut. Sind beide Eltern Praselyten, sa heißt der Sahn בגבג, Abkürzung aus בֶּן־גֵּר בֶּן־גִּרָה Pirke Ab. 5. Meldet sich ein Unmündiger zum Judenthum aber bringt ihn seine Mutter, sa sall er zwar aufgenommen werden, aber er gilt vor erreichtem Alter der Entscheidung nicht als Jude, weil es ihn gereuen könnte, und verläßt er dann das Judenthum wieder, sa wird er nicht als Abtrünniger, מְשֻׁמָּד angesehen, und das mit ihm Vargenommene ist null und nichtig. Bekammt ein Jude ein heidnisches Kind, sa sall er dasselbe taufen im Namen eines Praselyten (Maim. tr. Ebhod. 8.). Ist Jemand heimlich getauft und so Praselyte geworden, sa ist er kein rechter Praselyte. Wenn er sagt, er sey vam בֵּית־דִּין und in demselben als Praselyte aufgenommen und getauft warden, sa wird dieß nur zugelassen, wenn er darüber Zeugen beibringt. Wenn einer eine Israelitin ader Praselytin geehlicht und van ihr Kinder bekommen und sagt, er sey heimlich durch sich selbst Praselyte geworden, sa gilt **er** zwar für einen illegitimen Praselyten, aber dem Recht des Kindes wird dadurch nichts entzogen. Er aber wird an die Gemeinde gewiesen und ist nach dem Brauch zu taufen. Die Taufe darf als actus forensis weder an einem Sabbath, noch an einem Festtag, nach bei Nacht verrichtet werden (Jebam. f. 46, 2. Maim. l. c. 14, 6. 15.), weil man an diesen Tagen kein Gericht halten darf und die drei Zeugen als drei Richter anzusehen sind. Was nun die **Bedeutung der Praselytentaufe** betrifft, sa ist der ursprüngliche Keim derselben eine zur Beschneidung hinzukammende aber das Opfer vorbereitende Lustratian gewesen, ohne specifisch initiatorischen Karakter, wie auch die rabbinische Berufung auf 1 Mas. 35, 2., 2 Mas. 19, 10., die Aehnlichkeit des falgenden Opfers mit dem weiblichen Reinigungsapfer (3 Mos. 12, 8.) und andere, den gewöhnlichen Reinigungen ähnliche Förmlichkeiten bei derselben zeigen. Allmählich wurde ihr ein varherrschend initiatorischer Karakter und eine entsprechende Wirkung unterschaben. Die Taufe macht den Praselyten gleichsam zum kleinen Kind (גר שנתגייר ושטביל כקטן שנולד s. Jebam. f. 22 a, 48 b, 97 b. Maim. l. c. 14, 11.). Er bekammt darin den heiligen Geist, eine neue Geburt. Darauf soll sich, wie diejenigen, welche das varchristliche Alter der Praselytentaufe behaupten, meinen, die Frage Christi an Nicademus in Betreff der Wiedergeburt (Jah. 3, 10.) beziehen. Dach setzt die Bekanntschaft mit dem Begriff der Wiedergeburt überhaupt nicht sawahl das Bestehen der Proselytentaufe in den später damit verbundenen Formen und Bestimmungen voraus, als vielmehr das prophetische Lehrstück

in der jüdischen Theologie, nach dem vam Messias eine innere Regeneratian erwartet wurde, Ps. 110, 3., Sach. 3, 9., Mal. 3, 3. u. s. w. Wie äußerlich-juridisch übrigens jene „Meister in Israel" diese neue Geburt verstanden, erhellt daraus, daß ein Praselyte seine Eltern, Verwandte, Kinder (Selden, de success. ad leg. Hebr. I, 26.) nicht mehr als die Seinigen ansehen sollte (Maim. l. c. 14, 10 sqq. Jebam. f. 98 a.). Einige Rabbinen behaupten sagar, ein salcher Neubekehrter begehe keine Blutschande, wenn er mit seiner unbekehrten Mutter Unzucht treibe (welcher Grundsatz nach Einigen zu dem 1 Kor. 5, 1. erwähnten Faktum Veranlassung gegeben haben sall, vgl. Maim. ex Jebam. f. 982., Selden, de jure nat. et gent. juxta disc. Hebr. 2, 4. uxor hebr. 2, 18.) und wenn seine Schwester sich späterhin zum Judenthum bekehre, sa kann er sie heirathen, da sie für ihn eine fremde Persan sey, nach dem rabbinischen Spruch: כל שאר בשר שהיו לו כשהוא גוי אינן שאר בשר i. e. quisquis ejus consanguineus erat, dum fuit gentilis, jam non est consanguineus; das taciteische: transgressi in morem eorum idem usurpant (sc. circumcidunt genitalia) nec quidquam prius imbuuntur quam contemnere Deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere. Nur aus Rücksicht auf die Würde des Proselytismus — ne dicere possent proselyti: devenimus ex sanctitate Noachidarum, quae gravior fuit, in sanctitatem Israelitarum, quae levior nobis est, sind die betreffenden fleischlichen Vermischungen verbaten (Jebam. 22, a. Sanh. 58 b. Maim. l. c. 14, 11 sq.). Die Falgerungen daraus für's Erbrecht s. Maimon. hilc. nachal. 1, 12. 6, 10. u. Sechija umatt. 1, 6. 9, 7. M. Baba bathra c. 3, 3. und Gem. bab. dazu f. 42 a. Kidd. f. 22 b, 23 a. Gittin f. 39 a. Da nach rabbinischer Interpretatian auch Kanaaniter Proselyten werden durften, so hört auch das Verbat 5 Mos. 7, 3. für diese auf (s. Saalschütz, mos. Recht II, 691 ff. und Anm. Archäal. II, 262). Was das Alter der Proselytentaufe betrifft, sa setzen die Rabbinen, welche van Abraham und Sara (1 Mas. 12, 5. נֶפֶשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ nach Beresch. rabbah f. 24, 3. = animas quas Abrah. et Sara ad fidem converterunt) sagen, daß sie die ersten Praselyten gemacht haben, consequent dieselbe schan in die Patriarchenzeit hinauf, finden deren früheste Erwähnung 1 Mos. 35, 2. (Aben Esra, Comm. הטהרו s. v. a. רחץ הגוף); ja selbst Pharao's Tachter sall sich 2 Mas. 2, 5. der Praselytentaufe unterzogen haben, Sotah 12, 6., Megill. 13 a. Maimon. in iss. biah 13, 1. 13—15. behanptet, sie sey in David's und Salama's Zeit gebräuchlich gewesen und führt sie nach Jebam. 46, 6. auf 2 Mos. 19, 10. zurück. Vgl. Gratius zu Matth. 3, 6. Da aber auch kein gebarener Israelit ahne Opfer var Gott erscheinen darf, sa muß auch der Proselyt beim Eintritt in die Gemeinschaft Israels, wadurch er כישראל לכל דבר wird, 3) ein Opfer, קָרְבָּן darbringen, bestehend in einem Rind aber zwei Turteltauben, oder einem Paar jungen Tauben als Brandopfer nach Maim. l. c. 13, 1. 4 sqq.: „Das Opfer kammt vor 2 Mas. 24, 5., wo es heißt: Moses schickte Jünglinge van den Kindern Israel, welche Brandapfer darbrachten. Für das ganze Israel brachten sie dar. Und ähnlicherweise nachher durch alle Zeiten, sa aft ein Heide übertreten wollte in den Bund und unter die Flügel der göttlichen Majestät versammelt wurde und das Jach des Gesetzes auf sich nahm, war für ihn Beschneidung und Tanse nöthig und Opfer (— הוצאת דמים של קרבן), nnd war's eine Frau, Taufe und Opser. Denn es heißt 3 Mos. 15, 15.: wie mit euch, sa auch mit dem Fremdling u. s. w." Nach Zerstörung des Tempels verlangte man wenigstens das Gelübde eines Opfers, wenn der Tempel werde wiederhergestellt seyn. Maimon. l. c. sagt: in diesen Zeiten, wa kein Brandapfer mehr geschieht, sind Beschneidung und Taufe nöthig, und wenn der Tempel zu Jerusalem wird erbaut werden, muß ein salches Opfer geschehen. Seit nach Zerstörung Jerusalems die Opfer*) aufhörten, wurde das Tauf-

*) Schon während des zweiten Tempels dienten die Essener Gott statt der Opfer in dem durch ungöttliches Treiben entweihten Tempel mit Gebeten und Waschungen, Joseph. Ant. 18, 1. 5. Bd. IV, 174.

bad als Hauptstück des Aufnahmeritus angesehen, gegen den die Beschneidung in den Hintergrund trat, wie denn mit dem Aufhören des mannichfaltigen Tempelcultus „die Juden desto angelegentlicher die ohne denselben noch ausführbaren Ceremonien befestigten, genauer bestimmten und durch neue Verordnungen ihrer gottesdienstlichen Verfassung den Verlust an Feierlichkeit, den sie durch Zerstörung des Tempels erlitten, so viel möglich zu ersetzen suchten". Bengel, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe, Tüb. 1814, S. 123. Die Frage nach dem Alter der jüdischen Proselytentaufe wurde zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in vorherrschend dogmatisch-kirchlichem Interesse eine Streitfrage zwischen den lutherischen, reformirten und anabaptistischen Theologen, indem die Einen, meist Reformirte (Selden, Buxtorf, Goodwin, Hammond, Lightfoot, Carpzov, Buddeus, J. A. Danz, Wotton, misc. I, 8. Vitringa, Witsius, Wall, hist. of infant baptism. 1720, aus Kalixt's Schule Hildebrand, rit. bapt. vet., Helmst. 1699, und die Pietisten Arnold, Kirchen- u. Ketzerhist. u. Abbild. der ächten Christen, Spener, Pred. über die christl. Glaubensl. 1688, P. Anton, praelect. de carit.), aus dem früheren Vorhandenseyn der Proselytentaufe und der Abhängigkeit der johanneischen und christlichen Taufe davon Argumente für die Kindertaufe hernahmen, wohl auch den reformirten Sakramentsbegriff dem lutherischen gegenüber stützten, die Quäker und Schwärmer dagegen (Barclay, apol. theol. vere christianae; Dippel, Oel und Wein, 1700; Chr. Democritos wahre Wassertaufe der Christen) die Verwerfung aller äußeren Sakramente rechtfertigten, die Anderen (Wernsdorf, diss. recent. de bapt. controv., Witt. 1708, de bapt. Christ. orig. mere divina, fautoribus baptismi Prosel. oppos. 1710, de circumcis. 1711; Grapius, syntagma noviss. controv., Rost. 1718; Fecht, lect. theol. in select. controv. disp. 37; H. W. Schmid, hist.-theol. Betr. der Kirchentaufe, Schwab. 1733) lutherischerseits die Priorität und göttliche Originalität der christlichen Taufe behaupteten, die Baptisten (Gale, reflections on Wall's hist. of inf. bapt. 1711; van Dale, historia baptismorum, Amst. 1705; H. Schyn, korte historie van de Mennonists, Amst. 1711) das frühere Alter der Proselytentaufe läugnend darin ein Argument gegen die Kindertaufe fanden. In neuerer Zeit, besonders seit Anfang dieses Jahrhunderts, in dem die oben citirte Monographie von Dr. E. G. Bengel und die Gegenschrift Schneckenburger's (über das Alter der jüd. Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berl. 1828) die wichtigsten sind, wurde diese Frage abermals, mehr in historisch-kritischem*) Interesse „zu Aufhellung des historischen Zusammenhangs des Judenthums und Christenthums" ventilirt.

Die Einrichtung einer eigentlichen Proselytentaufe, als eines selbständigen Initiationsactes wird nach diesen Untersuchungen wohl nicht höher hinaufdatiren, als bis gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, ja es sind starke Gründe vorhanden, sie ziem-

*) Mehr auf historische Gründe als auf dogmatische Motive stützen sich unter den Aelteren, gegen die Priorität der Proselytentaufe Owen, theologum. παντοδαπα, Brem. 1684, V, 4. de rit. jud.; Knatchbul, animadv. in libr. N.-T. zu 1 Petr. 3, 21. in Dougtaei anal. sacr., Amst. 1693; Stennel, answer to Russen c. 4. für dieselbe Grotius, Alting, opp. T. V de prosel.; G. Towerson, of the sacr. of bapt.; Cave, antiqu. apost.; P. Allix, vernünft. Ged. über die Bücher d. h. S., II, 2; Burmann, Synopsis Evv.; St. Gaussenns, diss. de bapt. 1678; B. Holzfuss, disp. de bapt. jud. christ. 1702; Osterwald, instr. de la rel. chrét. 1704; Jurien, hist. crit. des dogmes et des cultes, 1704. Die Unerheblichkeit der Frage in dogmat. Hinsicht behaupten den lutherischen Eiferern gegenüber Walch, Einl. in die Religionsstreit. in d. luth. Kirche, Jen. 1730, III, 168; Pfaff, in notae exeg. in Ev. Matth., Tub. 1721, orig. jur. eccles.; Winkler, gründl. Beweis der Kindert., Universallex. von Leipz. u. Halle Bd. 42 unter Taufe; Zeltner, de init. baptismi initiat. Jud., Altd. 1711; Deyling, obs. sacrae III, 16. de Joanne bapt., unschuld. Nachrichten von 1711 u. 984; Börner, de Joanne πρωτοβαπτιστη, welch letztere die Kindertaufe zwar nicht aus der christlichen aber aus der Taufe Johannis als eines von den Juden hochverehrten Propheten entstehen lassen. Venema, diss. qua inquiritur in veram et genuinam baptismi, prioris N. T. sacramenti s. initiationis ut vocant originem, und Wetstein im Nov. Test. lassen beiderlei Taufen aus den Lustrationen entspringen.

lich später zu setzen. Das älteste Zeugniß dafür ist in der um 500 n. Chr. vollendeten bab. Gemara Jebam. 46, 1.: wenn ein Proselyte sich hat beschneiden lassen, aber nicht getauft worden ist, so ist er, sagt R. Eliezer, ein Proselyt, denn so finden wir's bei unseren Urvätern, die beschnitten wurden, aber nicht getauft. Ist Einer aber getauft und nicht beschnitten, so sagt Josua: er ist ein Proselyt, denn so finden wir's bei unseren Urmüttern, die getauft, aber nicht beschnitten wurden. Die Weisen aber (d. i. die Mehrheit) erklären Beides für unerläßliche Bedingung. R. Josua soll von den Vätern lernen und R. Eliezer von den Müttern. Und weiter Kap. 2.: Ueber den Getauften, der nicht beschnitten ist, streitet Niemand in der Welt, daß er ein rechtmäßiger Proselyte sey; man streitet nur über den Beschnittenen, der nicht getauft wurde. R. Eliezer beruft sich auf die Väter, aber R. Josua zeigt, daß auch bei den Vätern eine Taufe gewesen sey. Woher hat er dies? Vielleicht aus 2 Mos. 19, 10. Und wie nun? wenn auch, wo keine Kleiderwaschung befohlen wird, die Taufe nothwendig ist (3 Mos. 15, 16.), sollte es nicht natürlich seyn, da, wo das Kleiderwaschen genannt wird, an Taufe zu denken? Wollte Jemand hierunter nur weltliche Reinigkeit verstehen, so würde Jenes gelten: da nahm Moses das Blut und sprengte es über das Volk. Denn die Erklärer wissen, daß nichts der Art geschieht ohne Taufe. Vergl. Cherit. C. 2. f. 9, 1.; Kiddusch. 62, 2.; Abod. sar. 57, 1. Ein ausdrückliches Zeugniß gegen früheres Vorhandenseyn der Proselytentaufe in dieser specifischen Bedeutung findet sich freilich nicht. Doch hat das argum. ex silentio hier starke, auch von Bengel a. a. O. S. 100 ff. nicht entkräftete Beweiskraft. Aus älterer Zeit können die LXX angeführt werden, die מתיהדים, Esth. 8, 17., durch *περιετέμοντο καὶ ἰουδάϊζον* paraphrasiren, wo also nichts von einer Taufe steht. Die älteren Targums, auch Josephus (Ant. 13. 9. 1. ib. 11, 3. 20, 2. 4 sq., wäre es zu erwarten) und Philo (s. Schueckenburger S. 98 ff.) erwähnen nirgends eine Proselytentaufe als besonderen Ritus, sondern enthalten nur Hinweisungen auf die Lustrationen. Josephus berichtet nur von gewissen bei den Essenern der Aufnahme in ihren Orden vorhergehenden Abwaschungen (bell. Jud. 2, 8. 7.). Aus der Art und Weise, wie er von der Taufe Johannis spricht, erhellt nur, daß er dieselbe nicht als etwas der Form nach ganz Neues und Ungewöhnliches ansieht, sondern als einen Ritus, der durch Johannes eine neue, eigenthümliche Bedeutung erhalten habe. Auch in den Kirchenvätern (Justin. Mart. dial. c. Tryph. ed. Col. p. 367 sq. 261. 279 sq.; Apol. I, 61.; Epist. Barnab. C. 11.; Tertull. de bapt. C. 10., wo überall nahe Veranlassung dazu gewesen wäre) und den römischen Gesetzbüchern bis in's dritte Jahrh., welche die Beschneidung kennen und verbieten, findet sich nichts davon. Wenn auch Arrian in seiner diss. Epict. 2, 9. — *ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος βεβαμμένου, τότε καὶ ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος*, nicht, wie Wolf, Upton in ihren Commentaren u. Ruarus, Knatchbul, Gale, Ziegler, Reiche (gegen Selden, Grotius, Danz, Zeltner u. A.) behaupten, Juden und Christen, die er ja sonst Galiläer nennt, verwechselt, und wenn die Worte (was Paulus, de Wette, Schueckenburger u. A. bezweifeln) wirklich sich auf die Taufe bezögen, so würde sich das Zeugniß doch jedenfalls nur auf seine Zeit (das zweite christliche Jahrhundert) beziehen und die Annahme bestätigen, daß erst nach Zerstörung Jerusalems die Taufe als Hauptinitiationsakt in den Vordergrund getreten sey. Nach der Mischna Pesach. 8, 8. waren Waschungen bei Zulassung eines Heiden zum Passah Gegenstand von Controversen zwischen den Schulen Schammai's und Hillel's: alienigena, qui factus est proselytus vesperi paschatos, schola Schammai dicit: immergat se et comedat pascha suum vesperi; schola Hillelis dicit: qui se separat a praeputio, est ut ille, qui separat se a sepultura (Abh. von Gabler, Journal für auserles. theolog. Litteratur III, 426 ff. Ob in der Stelle der Mischna tr. Pes. 8, 8. ein Beweis für die Proselytentaufe unter den Juden enthalten sey? Antw.: Sie handelt nur von der Lustration eines am 14. Nisan beschnittenen und dadurch verunreinigten Proselyten zum Zweck seiner Theilnahme am Passahmahl). Die Zeugnisse der jerusal.

Gemara ad Pesach. 36, 2. (milites erant Hierosolymis, qui se baptizarunt & comederunt paschata sua vespere) und Jebam. 8, 4. (R. Hezekia dicit: ecce invenit infantem ejectum et baptizat eum) stimmen mit der Mischna überein und beweisen so wenig als diese das Vorhandenseyn der Taufe als eigenthümlichen Initiationsritus. Die Mischna ist doch sonst, wo es gilt, Traditionelles zu rechtfertigen, nicht so schweigsam, weßhalb daraus, daß sie von der Beschneidung nur beiläufig (doch ausführlich Schabb. 19.) redet, kein Beweis zu nehmen ist. Immerhin konnte eine rituelle Reinigung durch ein Taufbad, wenn auch nicht als die einzige, doch als eine unumgängliche Bedingung für die Aufnahme in die Gemeinschaft des Volkes Gottes schon vor Christo sich festgestellt haben; der Umstand, daß bei einem Heiden als solchem, vielfach rituelle Verunreinigungen seiner Bekehrung vorangegangen seyn mußten, war Grund genug, dieselben zu fordern ganz dem Geiste des Gesetzes gemäß und nach der von den Rabbinen häufig citirten Analogie von 1 Mos. 35, 2 ff. Solche mit der Beschneidung und Opfer, bei den Weibern und Proselyten aus beschnittenen Nationen nur mit letzterem, und zwar nur als accessorischer und dazu vorbereitender Ritus, verbundene Taufbäder waren also wohl schon vor der Johannistaufe gebräuchlich, aber so sehr noch als etwas Accessorisches, daß sie z. B. neben den Weiheopfern (Joseph. Ant. 18, 3. 5.) nicht erwähnt werden. Auch die Mithülfe eines Anderen beim Taufbade kann nach Analogie von 3 Mos. 8, 6. dabei stattgefunden haben; wenn der Heide zum Mitglied des Priestervolks geweiht wurde (2 Mos. 19, 16.), so konnte die Priesterweihe der Proselytenweihe zum Vorbild dienen. Die Hauptsache und das einzige Merkmal der Unterscheidung zwischen einem Juden und einem Heiden blieb die Beschneidung (so in der apostolischen Zeit Gal. 2, 11 ff. 5, 2. 6, 12 f. vgl. Röm. 2, 25. 29. Apg. 15, 1 ff. Eph. 2, 11.), und das Abtreten vom Götzendienst (vgl. Maim. obdc Cochab. 1, 4,; Megill. 13, a.). Der Targum des Pseudojonathan zu 2 Mos. 12, 44. (Circumcides & baptizabis eum ותטבלינייה) kann wegen seines späten Alters (s. Zunz, gottesd. Vortr. S. 73 ff.; Petermann, de duab. Pentat. paraphr. Chald. Berol. 1829 u. den Art. „Targumim) nichts beweisen, eben so wenig die so späte (Bd. I. S. 168) äthiop. Uebersetzung von Matth. 23, 15.: ut baptizetis, auf die Ziegler (über die Johannistaufe als unveränderte Anwendung der jüdischen Proselytentaufe und über die Taufe Christi als Fortsetzung der Johannistaufe. Theol. Abh. Gött. 1804. II, 132 ff.) nächst dem Zeugniß Arrian's besonders großes Gewicht legt. Dazu, daß allmählich die Taufe fast ausschließlich hervorgehoben wurde und die Beschneidung in den Hintergrund trat, mag beigetragen haben theils der Umstand, daß die Mehrzahl der Proselyten weiblichen Geschlechts war, bei denen also die Taufe wenigstens nach Aufhören der Opfer ausschließlicher Weiheritus wurde, was für die Taufe das Präjudiz erweckte, daß in ihr das specifisch initiatorische Moment liege, theils das Mißliche der Beschneidung bei Erwachsenen, sowie das Mißliebige (Joseph. Ant. 20, 2. 5.), was sie in den Augen der Heiden hatte, und der Spott, den die Juden vielfach deshalb zu erdulden hatten, s. Jost a. a. O. II, 9. (die curti Judaei, der Judaeus Apella des Horaz; ferner Juven. 14, 103. Martial. 7, 29. 34. 81. 11, 95, 12, 57. Persius 5, 180. Sueton. Dom. 12.). Endlich mögen die strengen Gesetze der römischen Kaiser gegen die Beschneidung da und dort, z. B. in Nordafrika, eine Vertauschung der Beschneidung mit der Taufe oder wenigstens die Einführung der Taufe als eines vorläufigen (ein Jahr durfte die Beschneidung verschoben werden) Initiationsritus veranlaßt haben, wogegen aber die orthodoxen Kaiser protestirten (Codex Theod. XVI. tit. 8. leg. 19.).

Die Taufe Johannis und die Proselytentaufe stehen zu einander in keinerlei Verhältniß der Abhängigkeit, sondern nur in mittelbarer Beziehung, sofern beiderlei Taufen dieselbe Idee zu Grunde liegt, die auch durch alle Lustrationen, alles Waschen und Baden des israelitischen Cultus, sowie der heidnischen Culte (s. Bähr, Symb. II, 465 ff. 165 ff. 254. Wetstein zu Matth. 3, 6. Reiskii, diss. de bapt. Jud. Ugol. XXII. 862 sqq.) symbolisirt wird, nämlich die Idee der sittlichen Reini-

gung, des Uebergangs aus einem Zustand sittlicher Verunreinigung in einen Zustand der Reinheit von Sünde und Schuld. Abgesehen von dieser gemeinsamen Wurzel (worauf schon Venema in seiner oben angeführten dissert. qua inquiritur etc. u. Wetstein hingewiesen), nemlich in den von Gott selbst befohlenen Lustrationen 2 Mos. 19, 10. u. s. w. ist die johanneische und christliche Taufe unabhängig von der jüdischen Proselytentaufe, in welcher Zeit man auch deren Entstehung setzen möge. Wenn die den Lustrationen zu Grunde liegende Idee in der Proselytentaufe, sofern diese ursprünglich nicht sowohl Initiations- als Lustrationsakt war, in der speciellen Beziehung auf die bei den Heiden vorzugsweise im Götzendienst und seinen Gräueln (1 Mos. 35, 2. 4 Mos. 31, 19.) bestehende sittliche Verunreinigung dargestellt wird, so stellt dagegen die johanneische Taufe dieselbe dar in ihrem umfassendsten, keinen Stand und kein Volk (Matth. 3, 5 ff. Mark. 1, 5. besonders Luk. 3, 6—14.) ausschließenden, jede Art von Sünde in sich begreifenden Sinn. Andererseits aber hat die johanneische Taufe mit anderen Lustrationen noch nähere Verwandtschaft, als gerade mit der Proselytentaufe, da sie nicht sowohl ein Inauguralritus ist als vielmehr nur eine Vorbereitung für das messianische Reich mittelst der dadurch anzuregenden Buße. Markus, der von den vielen Lustrationen redet (7, 2 ff.) und zwar für heidnische Leser Erläuterungen beifügt, würde wohl auch bei Erwähnung der johanneischen Taufe eine specielle Beziehung zur Proselytenlustration angedeutet haben, wenn eine solche stattfinden würde. Gegen die bei den Juden sich einschleichende Meinung von den Lustrationen, als seyen sie sündentilgend, ex opere operato (Joseph. Ant. 18, 5. 2.) behauptet Johannes, indem er zugleich auf die Taufe Christi als die allein wahrhaft wirksame hinweist, den symbolischen Karakter seiner Taufe, daß sie sey *εἰς μετάνοιαν* (Matth. 3, 11. vergl. Apg. 1, 5. Weiteres über das Verhältniß der johann. Taufe zur Taufe Christi s. Bd. VI. S. 771 und d. Art. „Taufe"). Wollte aber in der Form, im Aeußerlichen des Rituals eine Abhängigkeit der johanneischen Taufe von der Proselytentaufe oder umgekehrt, gesucht werden, so hat man auch dazu keinen Grund. Die Proselytentaufe unterschied sich im Wesentlichen nicht von anderen Lustrationen und von dem, was Bengel geltend macht als das wesentlich Unterscheidende und der Proselytentaufe mit der johanneisch-christlichen Taufe Gemeinsame, daß nämlich der Proselyte sich nicht selbst lustrirte, sondern von einem Anderen lustrirt wurde (Archiv II, 3. S. 729 ff.) fand wenigstens in der späteren Praxis, nach welcher der Proselyte sich selbst untertauchte, das gerade Gegentheil statt. Und wenn auch die Beihülfe Anderer stattgefunden hat, so begründet das noch nicht die Annahme einer Entlehnung der einen von der anderen; durch die der Proselytentaufe und der christlichen (der johanneischen nur in entferntem Sinn) zu Grunde liegende Idee des Geborenwerdens in ein neues Lebenselement wäre dort wie hier die Form der Passivität motivirt. Nach all diesem hat man keinen Grund, anzunehmen, wie schon früher von Manchen behauptet wurde (Danz in den zum Theil gegen Wernsdorf gerichteten Abhandlungen in Meuschenii Nov. Test. ex Talm. ill. p. 233 sqq. 287 sqq. und Ugol. thesaur. XXII. p. 882 sqq. Selden, jus nat. et gent. II, 2. Lightfoot zu Matth. 3, 6. und viele andere von Schneckenburger vollständig aufgezählte Theologen), zum Theil in anabaptistischem Interesse, in neuerer Zeit von Ziegler a. a. O., Eisenlohr, histor. Bemerkungen über die Taufe. 1804. Jahn, in seiner Archäol. III, 219. Kuinöl zu Matth. 3, 6. Augusti, Denkw. IV, 113 ff. VIII, 26 ff. besonders Bengel in den beiden angeführten Abhandlungen und nach ihm J. Fr. Th. Zimmermann, comm. de bapt. orig. ejusque usu hodierno 1815. Dr. Hally, on the sacram. Lond. 1844., daß die Johannistaufe oder die christliche Taufe speciell in der Proselytentaufe ihren historischen Entstehungsgrund habe oder auch nur der Form nach davon abzuleiten sey. Ohnedem wäre es der göttlichen Oekonomie unangemessen, an einen pharisäischen Gebrauch anzuknüpfen und nicht vielmehr an ein uraltes, schon durch die Gesetzgebung auf Sinai geheiligtes Symbol. Johannes selbst führt (Joh. 1, 33.) die Wahl dieses symbolischen Ritus auf göttliche Anweisung zurück. Vergl. die Frage

Christi Matth. 21, 25. Die johanneische und die christliche Taufe hat aber gemäß dem Wesen des neuen Bundes, eine Erfüllung des Gesetzes und der Propheten zu seyn (Matth. 5, 17.) außer im Gesetz und den durch dasselbe vorgeschriebenen levitischen Lustrationen überhaupt, noch einen anderen naheliegenden Anknüpfungspunkt in der Prophetie, in der von den Juden zur Begründung der Proselytentaufe nicht angeführten*), sondern (auch nach der rabbin. Theologie Joma 8. bab. Joma f. 85. b. Beresch. ket. in Gen. 49, 11. Kiddusch. f. 71. a. 72. b. cf. Lightfoot zu Joh. 1, 25. Schöttgen, Jesus, der wahre Messias. Lpz. 1748. S. 377 ff.), noch von dem zukünftigen Elias oder Messias selbst zu erfüllenden Weissagung eines messianischen Lustrationsaktes (Ezech. 36, 25. 27, 23 f. Jes. 1, 16. 44, 3. Sach. 13, 1. Mal. 3, 1 ff. 4, 5 f. f. Lücke, Comment. zu Joh. 3, 5. 1 Joh. 5, 7. Leopold, Johannes d. Täufer, 1824. Reiche, de bapt. origine 1816 p. 40 sqq. Schneckenburger S. 64 ff.). Daß die Taufe Johannis ganz ohne Beziehung auf eine etwa schon übliche Proselytentaufe, fasse man dieselbe nun als Lustrations- oder als Initiationsritus, von den Juden als eine außerordentliche, messianische Taufe, der sich auch geborene Juden noch zu unterziehen hätten, angesehen wurde, geht deutlich aus Joh. 1, 25. vgl. Matth. 3, 14. hervor (s. Knapp, opp. theol. I, 178. 214.) und was Bengel a. a. O. S. 75 ff. dagegen sagt, ist nicht überzeugend. Aus dieser Erwartung der Juden erklärt sich auch, daß sich die Juden über die Taufe Johannis nicht als über etwas gänzlich Unbekanntes verwunderten, sondern nur die Befugniß des Johannes in Frage stellten. Aber ebenso wenig läßt sich ein Entlehnen der jüdischen Proselytentaufe von der johanneischen (wie besonders Zeltner, nach ihm die unschuldigen Nachr. 1711. Deyling, Börner s. oben) oder von der christlichen behaupten, wie besonders von dem Lutheraner Wernsdorf, von Ernesti in opp. theol. S. 255 ff. Paulus, Comm. I, 193 ff. Bauer, gottesdienstl. Verf. II, 393 u. bibl. Theol. des N. Test. I, 276. Reiche, de bapt. orig., auch von de Wette, de morte expiat. p. 42 sqq, behauptet wird, und in modificirter Weise von Schneckenburger, der überhaupt in seiner Monographie diese Frage am gründlichsten, eingehendsten und umsichtigsten behandelt hat. Jüdisches Vorurtheil und die in sich geschlossene, nach Außen und besonders gegen das Christenthum schroff sich abschließende Continuität der rabbin. Tradition machen freilich die Annahme eines direkten und förmlichen Entlehnens christlicher Gebräuche unwahrscheinlich. Doch ist denkbar, daß ohne irgend welche gegenseitige Abhängigkeit in selbständiger, immanenter Entwickelung des Taufritus sich allmählich manche Aehnlichkeiten (Taufzeugen, Tauferamen u. s. w.) zwischen dem jüdischen und christlichen Ritus herausbilden konnten. Dieß nachzuweisen, bemüht sich Schneckenburger S. 166 ff. Noch ist

II) Ueber die Proselyten des Thors, גֵּרֵי הַשַּׁעַר (so genannt mit Beziehung auf den Ausdruck: der, der Fremdling in deinen Thoren ist, 2 Mos. 20, 10. 5 Mos. 14, 21. 24, 14.; nach Anderen: weil sie nur bis an's Thor des Tempelvorhofs kommen durften), auch גֵּרֵי תוֹשָׁב genannt (3 Mos. 25, 47. vgl. M. Baba mezia 9, 12. Maim. iss. biah. 14, 4. R. Bechai, Kad hakkemach. f. 18 sq.), ist Einiges hinzuzufügen. Solche konnte es, wie es schon der Name mit sich bringt, nur geben, so lange und wo die Juden ein abgeschlossenes Gemeinwesen bildeten (Selden, de jure nat. & gent. juxta disc. Ebr. 2, 3. Maimon. hilc. מילה 1, 6. עבום s. de idolol. 10, 6. cf. שמטה ויובל 10, 8., wonach es seit dem babylon. Exil keine גֵּרֵי תושב müßte gegeben haben). Es waren dieß Heiden, die unter der Bedingung der Beobachtung einzelner Satzungen Israels, nämlich den Namen Jehovah's nicht zu lästern (3 Mos. 24, 16.), keinen Götzendienst zu treiben (3 Mos. 20, 2.), keine Unzucht zu treiben (3 Mos. 18, 26.), am Sab-

*) Nur der Beschneidung wird in späterer Zeit (s. Buxtorf. synag. c. 2.) eine Beziehung zum Messias gegeben, indem bei jeder Beschneidung dem Elias als Vorläufer des Messias, der gleichsam den neuen Bürger in's Buch des Reiches Gottes aufnehmen soll, ein Stuhl hingesetzt und gerufen wird: Elias, komm bald! Sonst wird freilich von den Proselyten gesagt, sie verhindern die Ankunft des Messias, s. oben.

bath nicht zu arbeiten (2 Mos. 20, 10.), während des Passah nichts Gesäuertes (2 Mos. 12, 19.) und kein Blut oder Fleisch von gefallenen oder zerrissenen Thieren zu genießen (3 Mos. 17, 10. 15.) als Halbbürger Duldung, Schutz ihrer Person und ihres beweglichen Eigenthums (liegende Güter konnten sie nach dem Gesetz vom Jubeljahr nicht erwerben, mit Ausnahme von Häusern in Städten, 3 Mos. 25, 29 ff.) und verschiedene Beneficien (Theilnahme an den den Armen vorbehaltenen Prärogativen, an Fest- und Zehntmahlzeiten, Nachlese in Weinbergen, auf Feldern, Ernte im Jubeljahr) und Rechte, z. B. Benutzung der Freistädte, Gleichheit vor Gericht u. s. w., im Lande genossen. Ihre Erstgeburt durften sie nicht lösen, eben so wenig den halben Sekel bezahlen, Zehnten und Erstlinge darbringen. Der spätere Rabbinismus versagt ihnen das Wohnen in Jerusalem wegen der Heiligkeit der Stadt (Maim. beth habbechir. 7, 14. cf. Lightfoot cent. chorogr. Matth. praemiss. c. 21.). Doch reservirt er ihnen, sofern sie zu den חסידי העולם gehören, ein חלק in der עולם באה, einen Platz im Paradies, s. Keseph Mischn. C. חלק. Die Rabbinen formulirten jene Bedingungen, denen sich die גֵּרֵי תושב unterwerfen mußten, noch bestimmter (bab. Gem. zu Sanh. 7. f, 56, 1. Bereschith rabb. p. 34. Maimon. hilc. Melach. 9, 1. 8, 9. milah 1, 6. de idol. 10, 6. de sabb. 20, 14.). Sie müssen die 7 sogen. noachischen Gebote (שֶׁבַע מִצְוֹת בְּנֵי נֹחַ) halten, die Maim. l. c. so aufzählt: Sex res sunt primo homini mandatae, על־עבודה זרה, de culto extraneo (Götzendienst), על־ברכת השם de benedictione nominis (Gotteslästerung), על־שפיכות דמים, de effusione sanguinis (Todtschlag, 1 Mos. 9, 6.), על־גילוי ערוות, de revelatione turpitudinum (Ehebruch, Incest, Hurerei), עַל־הגזל, de rapina, על־הדִינים, de judiciis (Gehorsam gegen die Obrigkeit). Addita est Noacho 7°. על־אבר מן החי de membro vivi, eo quod dicitur Gen. 9, 1.: attamen carnem cum anima ipsius, quae est sanguis ejus, non comedetis. Ita septem praecepta evaserunt (cf. Selden, de jure nat. et gent. I, 10. 116. Schikard, de jure reg. Ebr. V, 7. und Carpz. Anm. p. 333. Lardner, works 1788. VI, 522 sqq. XI, 313). Wer Proselyte in diesem weiteren Sinne werden will, muß es feierlich in Anwesenheit dreier Zeugen sui ordinis erklären. M. Abod. Sar. f. 64, 2. Maim. Melach. 8, 10. 13, 7. — Es werden von Einigen noch besonders aufgeführt die גרי שכירים, proselyti mercenarii, eine Mittelgattung zwischen den גרי צדק und גרי שער. die zwar beschnitten, aber nicht getauft waren (Levi Barzelon. in Chinnuth praec. 18, (שכיר הוא גר שמל ולא טבל) und gewöhnlich von Nationen stammten, bei denen die Beschneidung auch eingeführt war, z. B. den Arabern, und die unter den Juden als Handwerker nach jüdischen Gesetzen lebten. Nach Anderen sind darunter auch solche zu verstehen, die sich nur taufen ließen, aber nicht beschnitten waren. Dann aber hat der Name keinen entsprechenden Sinn, cf. Hottinger thes. phil. p. 19. Leusden, Jon. illustr. p. 160 diss. XXI. p. 148. Selden, de jure nat. et gent. II, 2. — Ueber die Proselyten s. v. a. zum Christenthum bekehrte Juden, s. Bd. IX. S. 635 ff.— In Betreff der Litteratur sind außer den bereits angeführten Abhandlungen noch zu vergleichen: Buxtorf. lexic. talm. et rabb. s. v. גר. — Otho lex. rabb. pag. 65. — Bodenschatz, kirchl. Verfass. der Juden IV, 70 ff. — Schröder, Satzungen und Gebräuche des talm.-rabb. Judenth. — Die archäol. Werke von Jahn III., de Wette S. 348 ff., Keil I, 316 ff. — Saalschütz, mosaisches Recht II, 690 ff. 704 ff. 730 ff. — Slevogt, de prosel. Jud. u. J. G. Müller, de prosel. in Ugol. thes. XXII. p. 837. sqq. 850 sqq. — Wöhner, de Ebraeor. prosel. Gott. 1743. — Abhandl. von Lübkert in Stud. u. Krit. 1835. S. 681 ff. **Leyrer.**

Prosper von Aquitanien, nach diesem Beinamen benannt vom Orte seiner Geburt oder von dem seines früheren Aufenthaltes, wurde wahrscheinlich — denn auch darüber ist man ungewiß — am Ende des 4. Jahrhunderts geboren. Man hat ihn zum Priester und Bischof von Reggio oder von Ries in der Provence gemacht; allein er war und blieb ein Laie, von großem Lebensernste, tüchtiger Bildung und Energie des Karakters. Man hat ihn auch zum Geheimschreiber Leo's M. gemacht; allein daran ist

auch nur so viel wahr, daß er mit Leo wahrscheinlich in Verbindung stand. Am innigsten war er verbunden mit Hilarius, den man zum Unterschiede von anderen gleichen Namens Hilarius Prosperi genannt hat und von dem zwei Briefe in der Briefsammlung Augustin's sich finden (Nr. 156, 256). Auch das Jahr des Todes Prosper's ist unbestimmt; gewöhnlich wird dafür das Jahr 455 angenommen. — Das vielfache Dunkel, das auf seinen Lebensumständen liegt, hat insofern etwas Auffallendes, als Prosper, wenn auch in secundärer Weise, doch sehr kräftig in die dogmatische Entwickelung seiner Zeit eingegriffen hat. Er war mit Lust und Eifer auf Augustin's Ansichten eingegangen und wurde der eifrigste Vertheidiger derselben in Gallien, als solcher der eifrigste Bekämpfer des Semipelagianismus (s. d. Art.), den er zuerst dem Augustin denuncirte (427, 428), und über den er auch bei Cölestin I. Klage führte (431). Das Nähere über die Art, wie Cölestin diese Klage aufnahm, gehört in den Artikel „Semipelagianismus". Hier begnügen wir uns, die Schriften des Prosper aufzuführen: epistola ad Augustinum de reliquiis Pelagianae haereseos in Gallia c. 427 et 428, nebst dem gleichlautenden des Hilarius in die Briefsammlung Augustin's aufgenommen. Prosper zeigt, wie bevorwortet, seinem Lehrer an, daß Mönche und Geistliche vom südlichen Frankreich von der reinen Lehre abweichen und bittet ihn um Verhaltungsregeln, was zu thun sey. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio c. 429 u. 430, auch gegen den Semipelagianismus gerichtet. Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumnantium c. 431. geschrieben. Die Einwürfe gegen Augustin's Lehre wurden im südlichen Gallien in capitula zusammengefaßt. Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum, bald nach der genannten Schrift verfaßt. Ob Vincentius Lirinensis der Verfasser dieser capitula ist oder nicht, darüber s. d. Art. „Vincentius von Lerinum". Pro Augustino responsiones ad Excerpta, quae de Genuensi civitate sunt missa — zur Widerlegung der Bedenken zweier genuesischer Geistlicher gegen Augustin's Lehre. De gratia Dei et libero arbitrio liber, eine eingehende, gründliche Widerlegung der Lehre Cassian's, welcher aber nicht genannt wird, zunächst der 13. Collation derselben, unter dem Titel: de providentia Dei aufgeführt. Sententiarum ex operibus S. Augustini deliberatarum liber unus, Sammlung von einzelnen dogmatisch wichtigen Stellen aus Augustin. Alle diese Schriften sind in dem 10. Band der Benediktinerausgabe von Augustin's Werken aufgenommen. Psalmorum a C usque ad CL expositio, Auszug aus Augustin's Commentar über die Psalmen; dazu kommen einige dem Prosper zugeschriebene Gedichte: sacrorum epigrammatum super Aug. sententias liber primus, worunter besonders die preces ad deum hervorzuheben; de libero arbitrio contra ingratos aut Pelagianos liber unus c. 429. oder 430., mehr von dogmatischem als polem. Werthe. Adhortatio ad conjugem, de providentia divina. Außerdem wird dem Prosper von Aquitanien das sogenannte Chronicon consulare, eine Fortsetzung des Chronicon des Hieron. zugeschrieben. Einige Schriften mögen verloren gegangen seyn, andere sind entschieden unächt, nämlich die confessio, libri tres de vita contemplativa, de praemissionibus et praedictionibus Dei. Die Hauptausgabe der Werke Prosper's ist die von den Benediktinern Le Brun de Marette und Mangeant, Paris 1711, besorgte. Vgl. über Prosper Bähr, die christl.-römische Theologie, S. 366. Derselbe, die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, S. 63 ff. 98 ff. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, 2. Theil, S. 136 ff.

Protasius, s. Gervasius.

Protestantismus. Nachdem durch den Beschluß des Reichstages zu Speier vom Jahre 1526 den deutschen Reichsständen eingeräumt worden war, daß bis nach Erledigung der Religionsstreitigkeiten durch ein allgemeines Concil „Jeder in Religionssachen sich so verhalten solle, wie er es gegen Gott und den Kaiser zu verantworten sich getraue", schien die Reformation im deutschen Reichsgebiete gesichert. Allein die Fortschritte derselben waren so außerordentlich, die Nation zeigte sich der evangelischen Lehre so ent-

schieden zugethan und über die Abstellung der päbstlichen Mißbräuche so erfreut, daß diejenigen Reichsstände, welche dem Wormser Edikte in ihren Gebietstheilen bisher Geltung verschafft und die Reformation mit Gewalt unterdrückt hatten, von der Unmöglichkeit, unter diesen Umständen ihr auf die Dauer zu widerstehen, sich täglich mehr überzeugten. Ein einziger Weg, um der immer umfassenderen Verbreitung der reformatorischen Ideen einen Damm entgegenzustellen, war noch offen. Der Beschluß des Speierer Reichstages vom Jahre 1526 mußte zurückgenommen und durch einen solchen ersetzt werden, welcher den Reichsständen jede weitere Aenderung und Neuerung in Sachen der Religion auf's Strengste untersagte. In der That gelang es nun auch, durch das eifrige Bemühen der katholischen Stände in Verbindung mit dem Einflusse des päbstlichen Legaten, Picus von Mirandola, auf dem im Frühling des Jahres 1529 zu Speier abermals versammelten Reichstage einen für die evangelische Sache höchst ungünstigen Reichstagsabschied zu Wege zu bringen. Hiernach sollten bis zur Einberufung eines allgemeinen Concils: 1) diejenigen Stände, welche dem Wormser Edikt beigetreten waren, bei demselben verharren und ihre Unterthanen zur Befolgung desselben anhalten, und 2) die anderen Stände, welche der neuen Lehre Vorschub geleistet, und bei denen sie ohne große Beschwerde und Gefährde nicht beseitigt werden möge, alle weiteren Neuerungen verhüten, insbesondere keine Aenderung in Betreff des Abendmahlssakraments und der Messe gestatten. Der Plan der antireformatorischen Partei trat hier ganz unverhüllt hervor. Die evangelische Lehre sollte im Principe durch einen Reichstagsbeschluß unterdrückt und nur insofern einstweilen noch „geduldet“ werden, als ihre völlige Unterdrückung lediglich auf dem Wege eines Bürgerkrieges, zu welchem es dem Kaiser an den erforderlichen Mitteln gebrach, durchzusetzen gewesen wäre. Wäre es gelungen, dem Reichtagsabschiede unbedingten Eingang zu verschaffen, so wären der evangelischen Partei alle Lebensadern abgeschnitten gewesen. Ihre weitere Entwickelung war nach Innen wie nach Außen gleichmäßig bedroht. Die Herstellung der Messe und des überlieferten Sakramentsbegriffes im Abendmahle wäre der Tod der central-evangelischen Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben gewesen, und mit dem Verluste dieser Lehre hätte die Reform keinen aus dem Innersten treibenden Lebensfaktor mehr besessen. Einige Mißbräuche weniger oder mehr, darauf wäre es nicht angekommen. Mit der Verhinderung jeder weiteren Ausbreitung des Evangeliums nach Außen aber wären die evangelischen Stände einer entmuthigenden Isolirung anheim gefallen, die Reformation hätte ihren allgemein nationalen und insbesondere ihren weltgeschichtlichen Karakter verloren; sie wäre von vornherein in landeskirchlicher Sektenbildung untergegangen. Der Plan war sicherlich eines römischen Diplomaten würdig; aber er war doch nicht auf deutsche Fürsten und Männer berechnet.

Eine bedenkliche Frage dagegen war die, ob die Minderheit der Reichsstände sich nicht einem Beschlusse der Mehrheit zu fügen habe? Vom bloß staatsrechtlichen Standpunkte aus ganz gewiß. Insofern der Kaiser der Vogt und Schirmherr der Kirche war und die Reichsstände in der Ausübung dieser Schirmvogtei ihm ihren Beistand und ihre Mitwirkung schuldig waren, ließ sich nicht der leiseste Zweifel gegen die Pflicht der Unterwerfung unter jenen Reichstagsbeschluß von Seiten der Minorität erheben. Nun war auch die Religion nach hergebrachter, durch die Tradition von Jahrhunderten besiegelter, Anschauung lediglich eine Angelegenheit der Repräsentativkirche. Ein Recht des Subjektes, sey es eines collektiven, sey es eines individuellen, gegenüber dem Rechte der öffentlich anerkannten kirchlichen Autorität war in keiner Weise bis jetzt zugestanden. Die evangelische Sache war durch die legitime kirchliche Autorität verdammt, und die Mehrheit der Reichsstände hatte daher allerdings den Grundsatz der sogenannten Legitimität für sich, wenn sie gegen die Ausbreitung der Reformation Maßregeln der Unterdrückung ergriff.

Die Reformation ist daher ebenso wenig als das Christenthum aus dem formalen Rechtsboden hervorgewachsen. Sie ist kein Kind der äußeren Legitimität. Viel-

mehr sind in ihr ursprüngliche, der Rechtscontinuität sich entziehende Kräfte und Mächte zum Vorschein gekommen, welche den regelmäßigen Verlauf der Dinge unterbrechen, von den gebahnten Wegen der Ueberlieferung abführen, dem Herkommen hin und wieder geradezu den Krieg erklären mußten. Die Reformation deshalb für rechtlos, für eine verwerfliche Rebellion gegen die Kirche und das Reich, für die Mutter aller Revolutionen seit drei Jahrhunderten, zu erklären, ist eben so unbillig als unverständig. Es handelt sich in ihr vielmehr um einen Kampf zwischen dem todten Buchstaben mit dem lebendigen Geiste des Rechts. Das formale Recht der Kirche war zum drückendsten materialen Unrechte geworden. Dieses Unrecht war um so unerträglicher, als es sich auf ein Gebiet erstreckte, auf welchem jeder Zwang an und für sich verwerflich ist. Die Kirche hatte das ewige Recht der Gewissen seit Jahrhunderten auf's Gröbste mißachtet, hatte den Nothschrei derselben in Blut und Flammen erstickt. Es war nicht ihr Verdienst, daß Luther noch lebte und wirkte. Die Gewissen waren in einen Zustand gerechter religiöser und sittlicher Nothwehr versetzt, und der Reichstagsabschied zu Speier im Frühling des Jahres 1529 verschaffte den gedrückten Gewissen hierüber ein klares und sicheres Bewußtseyn. Unterwarfen sich die evangelischen Stände dem Reichstagsabschiede, so gaben sie damit zu, daß die von ihnen bisher öffentlich bekannte religiöse Ueberzeugung von der Willensmeinung der Mehrheit des politischen Reichskörpers abhängig sey; sie räumten ein, daß die Religion als eine Staatsangelegenheit, die Kirche als ein Rechtsinstitut betrachtet werden müsse; sie konnten dann auch dem Ansinnen nicht länger widerstehen, durch gewaltthätigen Zwang Religionsvorschriften sich aufdringen zu lassen; sie sanktionirten dann, was sie in den letzten Jahren so opferwillig bekämpft hatten — das Princip der äußeren Institutionen über die inneren und ewigen Bedürfnisse der Gewissen. Daher blieb ihnen nichts Anderes übrig, als gegen das Recht der Mehrheit, in Religionsangelegenheiten einer Minderheit das Gesetz zu machen, zu protestiren. An diesem Punkte hat der Protestantismus seinen geschichtlichen Anfang genommen. Die beiden Aktenstücke, mit welchen die evangelischen Stände (Kurfürst Johann von Sachsen, Georg Markgraf von Brandenburg, Ernst Herzog von Braunschweig-Lüneburg, Philipp Landgraf von Hessen, Wolfgang Fürst zu Anhalt, 14 Reichsstädte) gegen den Beschluß der Reichstagsmehrheit in der Religionsfrage protestirten: 1) die Protestation (vom 19. April) und 2) das instrumentum appellationis (vom 22. April) bilden einen entscheidungsvollen Wendepunkt in der christlichen Kirchenpolitik für alle Zeiten. Von dem legitimen, allgemein gültigen Staatskirchenrechte legen sie Berufung an das ewige Gewissensrecht ein; sie protestiren gegen allen Gewissenszwang in Sachen der Religion und des religiösen Glaubens. Schon Luther in seinem in Betreff des Speierischen Reichstagsabschiedes verfaßten „Bedenken" erklärt: weil des Kurfürsten von Sachsen Gewissen hinsichtlich der von ihm in seinen Landen getroffenen Religionsänderung „nicht anders wisse, denn es sey christlich und göttlich geordnet, so könne er mit gutem Gewissen es auch nicht tadeln oder verdammen". Nicht nur, meint er, würde der Kurfürst damit wider sein eigenes Gewissen handeln, sondern er würde auch die Gewissen Anderer, die seinem Beispiele bisher gefolgt, verwirren. „Seine Kurf. Gnaden", heißt es hier, „haben nicht Macht, Jemanden zu zwingen, die gefallenen Mißbräuche aufzurichten oder anzunehmen, gleichwie seine K. f. Gn. auch nicht Anfänger der Ursach gewesen, daß sie angefangen zu fallen, sondern es stehet auf eines Jeglichen eigen Gewissen". Ganz in demselben Sinne erklären die protestirenden Stände in ihrer Appellation: „Protestiren und bedingen wir öffentlich vor Gott und männiglich, daß unser Wille, Gemüth und Meinung anders nicht stehet noch ist, denn allein die Ehre Gottes, des Allmächtigen, seines heil. Wortes, und unser auch männiglicher Seelen Seligkeit zu suchen, auch nichts anders dadurch zu handeln, denn was uns das Gewissen ausweiset und lehret." Indem die protestirenden Stände in der Folge sich bereit erklären, bis an's

Grab „in allen schuldigen und möglichen Dingen“ dem Kaiser und Reich gehorsam und willig zu seyn, eröffnen sie mit Beziehung auf die Religiausangelegenheit weiter: „So sind doch dieses solche Sachen .... die Gottes Ehre und unser jedes Seelen-Heil und Seligkeit angehen und betreffen, darin wir auf Gottes Befehl unsers Gewissens halben denselben unsern Herrn und Gott, als höchsten König und Herrn aller Herrn, in der Tauf und sonst durch sein heiliges göttliches Wart, var Allem anzusehen verpflichtet und schuldig seyen“ ...... „Abgesehen davon“, sagen sie im Weiteren, „daß Ehrbarkeit, Billigkeit und Recht, nachdem der Reichstagsabschied zu Speier vom Jahre 1526 einmüthig gefaßt warden sey, erfordert hätten, auch dießmal nur unter Beistimmung aller Stände denselben zu ändern, verhalte es sich so, „„daß auch ohne das in den Sachen, Gottes Ehre und unserer Seelen Heil und Seligkeit belangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß, also daß sich deß Orts Keiner auf des Andern minders oder mehrers machen oder beschließen entschuldigen kann, und aus andern redlichen, gegründeten guten Ursachen zu thun nicht schuldig sey““ .. „Daß sie nun einmal“, fahren sie fort, „mit gutem Gewissen das Kais. Edikt in allen Stücken nicht halten und vollziehen möchten, da es vor Gott mit Nichten zu verantwarten wäre, jemands hohes oder niedern Standes durch unser Mitentschließen van der Lehre, die wir aus gründlichem Bericht Gottes ewigen Worts unzweifeutlich für göttlich und christlich achten, abzusondern und wider unser Selbst-Gewissen ... unter das angezogene Edikt zu dringen“ .. Auf die Zumuthung hinsichtlich der Auslegung der h. Schrift sich dem Urtheil der „Kirche“ zu unterwerfen, antworten sie: „das ginge wohl hin, wann wir zu allen Theilen einig wären, was die rechte, heilige, christliche Kirche sey. Dieweil aber derhalben nicht der kleinste Streit und keine gewisse Predigt oder Lehre ist, denn allein bei Gottes Wort zu bleiben .. und da einen Text heiliger göttlicher Schrift mit dem andern zu erklären und auszulegen, wie auch dieselbige h. göttliche Schrift in allen Stücken den Christenmenschen zu wissen von Nöthen an ihr selbst klar und lauter ersunden wird, alle Finsterniß zu erleuchten: so gedenken wir, mit der Gnade und Hülfe Gottes, endlich bei dem zu bleiben, daß allein Gattes Wort und das h. Evangelium A. und N. Testaments in den biblischen Büchern verfaßt lauter und rein gepredigt werde und nichts, das dawider ist; denn darau, als an der einigen Wahrheit und dem rechten Richtscheid aller christlichen Lehre und Lebens, kann Niemand irren, noch fehlen, und wer darauf bauet und bleibt, der bestehet wider alle Pforten der Hölle, sa doch dagegen aller menschlicher Zusatz und Tand fallen muß und vor Gott nicht bestehen kann.“

Die Beweggründe zu der Protestation treten in den angeführten Stellen deutlich und bestimmt hervor. Der innerste Quellpunkt derselben ist das neu erwachte Bewußtseyn von dem ewigen Rechte des Gewissens. Freunde und Feinde haben den Subjektivismus als den hervorstechenden Karakterzug des Protestantismus bezeichnet. Und es ist wirklich das Recht des glaubigen Subjektes, welches der den Glauben in Gesetzesfarm bestimmenden und regelnden kirchlichen und staatlichen objektiven Anstalt entgegentritt und sich ihrer Zumuthungen erwehrt. Durchaus irrthümlich wäre es aber, diesen Subjektivismus mit Negativismus zu verwechseln oder zu meinen, daß das Wesen des Protestantismus lediglich im Protestiren bestehe. Das protestirende Gewissen ist eine durchaus positive Macht, und es negirt nur den falschen Positivismus, der sich im Laufe der Zeit an die Stelle der ächten religiösen und sittlichen Mächte gedrängt hat. Die ursprünglich religiöse Natur des Gewissens manifestirt sich in der Protestation der evangelischen Reichsstände unverkennbar. Die letzteren berufen sich weder auf ihre vernünftige Einsicht, noch auf ihren energischen Willen; denn Einsicht und Thatkraft konnten sie der Mehrheit des Reichskörpers, dessen Beschlußfassung sie nicht anerkennen wollten, gewiß nicht absprechen. Sie berufen sich überhaupt nicht auf eine bloß menschliche Kraft;

denn mit ihren menschlichen Kräften waren sie auch den menschlichen Rechten unterthan. Ihre Berufung hat nur dann Sinn und Bedeutung, wenn es einen innersten Punkt im menschlichen Personleben gibt, der von allen menschlichen Autoritäten schlechthin unabhängig ist. Einen solchen Punkt gibt es im Menschen nur dann, wenn derselbe unmittelbar auf Gott bezogen ist, wenn es in seinem Geiste ein ursprüngliches Bewußtseyn von Gott gibt. Das Gewissen (s. d. Art.) ist das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott. Wie der Mensch sich auf sein Gewissen beruft, so beruft er sich damit auf eine Autorität, die höher ist, als er selbst, von der er sich selbst schlechthin abhängig weiß, vor der er sich unbedingt beugen muß. Was sich immer auf dem Wege des Herkommens und der Ueberlieferung zur Autorität herangebildet hat, jedes menschliche Recht, sobald es mehr als menschliche Autorität in Anspruch nimmt, muß sich daher dem Richterstuhle des Gewissens unterwerfen. Da die römische Kirche ihren Institutionen, ob sie Lehre, Verfassung oder Ritus betrafen, göttliche Autorität zuschrieb, so war mithin die Berechtigung vorhanden, die Gewissensnorm zu Hülfe zu rufen und jene vor den Richterstuhl des lebendigen Gotteszeugnisses im Innersten des Menschen zu fordern. Daher ist der Protestantismus eine große Gewissensthat. Sein allgemeinster Karakter ist der, die Religion in der Form der Gewissensüberzeugung zu seyn. Da nun aber das Gewissen die Quelle aller sittlichen Freiheit im Menschen ist, weil der Mensch nur in Gott frei ist, so ist der Protestantismus auch die Religion in der Form der Gewissensfreiheit. Das ist die formale Seite des Protestantismus. Wird in irgend einer Confession oder Kirchenanstalt dieses ewige Gewissensrecht nicht anerkannt, so ist sie antiprotestantisch.

Der Protestantismus hat nun aber auch eine andere — man kann sagen — reale Seite. Das Gewissen als solches ist das Lebensorgan der Religion, in ihm vollzieht sich auch die Synthese des religiösen und ethischen Faktors, ohne Gewissen gibt es keine wahre Religion; aber es ist nicht der Inhalt, die Substanz der Religion. Der Inhalt der Religion ist Gott selbst, und da der Mensch nur insofern Gottes bewußt wird, als Gott sich seinem Bewußtseyn erschließt, d. h. sich ihm offenbart, so ist der Inhalt der Religion für den Menschen die heilsgeschichtliche Offenbarung. Das Gewissen hat keine Geschichte; seine Eigenthümlichkeit besteht vielmehr darin, unabänderlich sich selbst gleich zu seyn. Dagegen hat Gott den Gewissen sich in verschiedener Weise, am herrlichsten und vollendetsten in der Person Christi geoffenbart, und in der heiligen Schrift ist die Kunde von der göttlichen Heilsoffenbarung urkundlich niedergelegt. Die heil. Schrift als Wort oder Offenbarung (Kunde) Gottes ist daher der Inhalt des Gewissens, seine göttliche Substanz. Das Gewissen ist, wie wir gesehen haben, frei. Alle wahre Freiheit besteht aber zugleich in der wahren Gebundenheit; denn die ungebundene ist die schlechte Freiheit, die Willkür. Wahrhaft frei ist nur, was lediglich gebunden ist an Gott. Daß also die Gewissen an Gottes Wort, d. h. an Gott, wie er sich der Menschheit heilsgeschichtlich geoffenbart hat, gebunden sind, und zwar ausschließlich an Gottes Wort: das ist ihre wahre Freiheit. Daher haben auch die protestirenden Stände, indem sie sich auf ihr Gewissen beriefen, sich zu gleicher Zeit darauf berufen, daß ihre Gewisssen an Gottes Wort gebunden seyen, daß sie nichts wider dieses und die aus ihm geschöpften Wahrheiten thun könnten. Hiernach ist der besondere Karakter des Protestantismus der, seiner Substanz nach die Religion des göttlichen Wortes zu seyn. Schlechthin bindet der Protestantismus die Gewissen an keine andere Substanz, als an die der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes. In Beziehung auf den Inhalt dieser Offenbarung geht er aber von der Ueberzeugung aus, daß sie lediglich durch die h. Schrift alten und neuen Testamentes, nicht aber durch menschliche Veranstaltungen vermittelt ist. Frägt man, woher der Protestantismus diese Ueberzeugung schöpfe, so entspringt sie im tiefsten Grunde allerdings dem Ge-

wissen. Indem das Gewissen *nur in Gott selbst* Ruhe und Frieden findet, kann es auch keinen Inhalt als heilswirksam anerkennen, der nicht durch Gott selbst gewirkt ist. Was daher menschliche Autoritäten *ohne Grund des göttlichen Wortes* als Heilspostulate aufstellen, das hat auf dem Standpunkte des Protestantismus keine Bedeutung. Ja, derselbe *protestirt* mit aller Energie gegen *jede* Zumuthung, irgend Etwas zur Heilsbedingung zu machen, was Gott nicht selbst dazu gemacht hat. Alle *Menschensatzungen*, so wie sie sich als *Heils*- oder Gnadenmittel darbieten, werden *Gewissensstricke* (C. A. II, 7.) und sind dem Erwerbe der Seligkeit hinderlich anstatt förderlich. Dadurch hat der Protestantismus mit seinem Gewissensstandpunkte von vorn herein eine bestimmte *antithetische* Stellung gegen das römisch-katholische *Traditionsprincip* eingenommen. Nicht als ob er die Berechtigung der Tradition auf dem religiösen Gebiete überhaupt verworfen hätte. Das Wort Gottes als Offenbarungsorgan hat eben so sehr nothwendig *seine Geschichte*, als das Gewissen *keine Geschichte* hat. Wie das göttliche Wort auf der einen Seite *ursprünglich* von Gott kommt und insofern eine Selbstmittheilung des göttlichen Wesens selbst ist, so geht es auf der anderen Seite in das *zeitgeschichtliche Leben der Menschheit* ein und durchdringt dasselbe mit seinen Wiedergeburts- und Heiligungskräften. Allein deshalb eben ist es auch einer sehr verschiedenartigen Aufnahme, einem sehr mannichfaltigen Assimilirungsprocesse von Seiten des Menschen nach individuellen, nationalen, culturhistorischen und anderen Gesichtspunkten ausgesetzt. Als *Wort Gottes* ist es lediglich Wahrheit; es gibt keine höhere *reale* Autorität auf dem Gebiete des Heils, keinen anderen schlechthin befriedigenden Inhalt für das Gewissen. Dagegen als *Substrat menschlicher Lehrbegriffe*, als *Bekenntniß des Menschen ist es nicht mehr unfehlbar*, sondern der *irrthümlichen* menschlichen Auffassung, dem Mißverständnisse und der Mißdeutung zugänglich, vermittelst *unrichtiger Auslegung* im Einzelnen wie im Ganzen. Hier ist auch für den Protestantismus die Gefahr vorhanden, daß die ursprüngliche göttliche Selbstoffenbarung verdunkelt und verwirrt werde, und ein falsches Traditionsprincip die große Wahrheit *von der alleinigen Autorität des göttlichen Wortes* auf dem Realgebiete der Religion zum Wanken bringe. Dieser Gefahr hat aber der Protestantismus dadurch vorgebeugt, daß er der menschlichen Auslegung, Auffassung und Umdeutung des göttlichen Wortes und den auf diesem Wege symbolisirender, dem Irrthume zugänglicher, Thätigkeit zu Stande gekommenen Lehrhervorbringungen und Bekenntnißaufstellungen das göttliche Wort selbst in seiner ursprünglichen Integrität *als schlechthinnige Norm*, wornach Alles gemessen und beurtheilt werden soll, überordnet (Form. Conc. Epit. I.: Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris, tum Novi Testamenti . . . . . Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, *nisi testium loco*, qui doceant, quod etiam post Apostolorum tempora et in quibus partibus orbis, doctrina illa Prophetarum et Apostolorum *sincerior* conservata sit). *Damit protestirt der Protestantismus gegen alle Lehrstagnation*, gegen jeden Versuch, die Heilswahrheit und das Heilsleben auf irgend einem gegebenen Punkte geschichtlich zu krystallisiren und der freien Bewegung des göttlichen Wortes und Geistes traditionelle Fesseln anzulegen. *Die Religion ist innerhalb des Protestantismus in stetem lebendigen Flusse der Lehrbildung und der Lebensentwickelung.* Daß, wo mit den Principien desselben wirklich Ernst gemacht wird, auch verschiedene Lehrtropen und Verfassungstypen sich ausgestalten, daß die Substanz der einen Offenbarungswahrheit in einer reichen Mannichfaltigkeit von Erscheinungsformen sich verwirklichen muß, das ergibt sich aus dem Wesen des Protestantismus von selbst, und das gegentheilige Bemühen,

Lehre und Leben gerinnen zu lassen, die Bewegung zu hemmen und zu verdächtigen, die Religion zu uniformiren, ist durchaus mit dem Geiste des Protestantismus im Widerspruche. Darum ist unermüdliche religiöse Wahrheitserforschung ein nothwendiges Postulat des protestantischen Geistes. Nur die Wahrheit, die ganze Wahrheit, die Wahrheit rücksichtslos und selbstsuchtslos zu suchen, zu wollen, zu vertreten, zu vertheidigen: das ist die Grundpflicht des Protestantismus zunächst auf religiösem, aber in innigem Zusammenhange damit auf allen Lebensgebieten. Der Protestantismus hat darum auch der Wissenschaft allseitig neue Bahnen geöffnet; mit männlichem Muthe ist er überall den Vorurtheilen des Herkommens, des Aberglaubens, der Herrschsucht entgegengetreten, und wenn auch in katholischen Völkern seit drei Jahrhunderten ein reger wissenschaftlicher Sinn sich hervorgethan hat, so ist das nur ein Beweis dafür, daß der Protestantismus seine weltgeschichtliche Aufgabe nie aus dem Auge verloren, wornach er seine Principien zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, seine Segnungen unter alle Völker zu tragen hat. Kein traditioneller Dogmatismus darf nach protestantischen Principien die kritische Arbeit des Forschers hemmen, keine äußere Gewalt sie unterdrücken. Wer mit anderen Argumenten als mit den Waffen des Geistes, mit guten Gründen, für seine Ueberzeugung kämpft, der ist kein Protestant. Ist allerdings nicht zu leugnen, daß auf diesem Wege auch dem Irrthum freie Bewegung gelassen wird, so ist dagegen nicht zu übersehen, daß dieser Weg der einzige ist, auf welchem der Irrthum gründlich überwunden werden kann. Und gerade der Protestantismus, welcher das Wort Gottes als alleinige Heilssubstanz der Welt anerkennt, hat den Irrthum am wenigsten zu fürchten. In dem ungehemmten Laufe des göttlichen Wortes liegen die allein wirksamen Gegenmittel gegen die verderblichen Einflüsse des Irrthums. Wird der Irrthum durch äußere Gewalt unterdrückt, so wird er durch diese ungerechte Behandlung aus einem Unrechte in ein Recht verwandelt. Nicht der Irrthum als offener Gegner, sondern als unterdrückter Märtyrer ist gefährlich. Wenn der Protestantismus übrigens auf allen Lebensgebieten durch Berufung auf die ursprünglichen und unmittelbaren Quellen, durch scharfen kritischen Geist, der Wahrheit dient und ihre Entdeckung fördert, so hat er sich ganz insbesondere durch die Erforschung der heil. Schrift um die Wahrheit im eminentesten Sinne des Wortes verdient gemacht. Die Irrthümer, welche Hyperkritik auf dem Gebiete der biblischen Theologie veranlaßt hat, kommen nicht in Betracht gegenüber den unvergänglichen Resultaten, welche die ächte biblische Kritik an's Licht gefördert hat. Nicht nur verdanken wir ihr ein wahrhaft geschichtliches Verständniß der Bibel, sondern auch die höchst folgenreiche Einsicht, daß die Bibel aus dem Ganzen begriffen seyn will, daß sie ein reich gegliederter geistiger Organismus ist, der eben so sehr in seinem Mittelpunkte zusammengefaßt, als mit größter Genauigkeit bis in seine einzelnsten Theile hinein studirt werden muß.

Die beiden großen Grundüberzeugungen des Protestantismus, daß die Religion nach ihrer formalen Seite eine Gewissensangelegenheit, nach ihrer realen lediglich an die Substanz des göttlichen Wortes gebunden sey, ließen sich nur verwirklichen mit Hülfe eines energischen und fortgesetzten Protestes gegen die angemaßte Autorität des römisch-katholischen Kircheninstitutes. Dieses beruht seinem innersten Wesen nach auf einer Depotenzirung sowohl der ursprünglichen Autorität des Gewissens, als der heilsgeschichtlichen des göttlichen Wortes, vermittelst der Erhebung der kirchlichen Machtanstalt und ihrer Organe. Daher macht der Protestantismus fortwährend die Rechte des religiösen Subjektes und der offenbarungsmäßigen Wahrheit gegenüber der kirchlichen Hierarchie und Tradition geltend. Man hat gegen den Protestantismus den Vorwurf erhoben, daß er kirchenwidrig sey, ja die Zersetzung und Auflösung der „Kirche" verschulde. Ohne Zweifel kommt hier Alles darauf an, was unter Kirche (s. d. Art.) verstanden wird. Versteht man darunter die sogenannte ecclesia repraesentativa, den Klerus mit seinem von dem Laienthum scharf

abgegrenzten character indelebilis, einen besonderen angeblich durch göttliche Institution mit der Amtsgnade des heil. Geistes ausschließlich betrauten Stand (sey es mit oder ohne sichtbares Oberhaupt an der Spitze), so ist der Vorwurf gegründet, nur so, daß er dem Protestantismus zum Lobe ausschlägt. Der letztere Begriff von der Kirche ist nicht der apostolisch-christliche, nicht der aus dem Gewissen und dem göttlichen Worte entsprungene. Er hat das Reich Christi, das nicht von dieser Welt ist, in ein äußeres Weltreich verwandelt und eben darum den Protest des Gewissens und des göttlichen Wortes gegen sich herausgefordert. Die Kirche in diesem Sinne des Wortes erhält sich auch nicht durch innere Mittel und Kräfte, nicht durch das Wort und den Geist, nicht durch Freiheit und Liebe. Sie bedarf unumgänglich des ausführenden, zwingenden und strafenden Armes des Staates, wie denn allerdings die Kirche niemals mit eigener Hand, sondern durch die Henker des Staates die Scheiterhaufen derer angezündet hat, die sie als Häretiker, als faule Glieder und todte Reiser, von ihrem Lebensorganismus abstieß. Eben damit zeigt sie aber ihre staatlich-gesetzliche Natur, und daß es ihr nicht um die Stellung der Gewissen zu Gott, sondern um die Förderung ihrer Interessen in der Welt zu thun ist. Denn das Gebiet der Gewissen ist der bloßen Legalität unzugänglich; bei dieser kommt Alles darauf an, daß der Wille des Gesetzes und seiner ausführenden Organe erfüllt werde; ob dieß mit freier Einwilligung oder innerem Sträuben geschehe, ist an und für sich ganz gleichgültig. Dadurch nun aber, daß der Protestantismus von seinen Angehörigen Gebundenheit an das Wort Gottes, als unerläßliches Postulat ihrer Angehörigkeit zu der Religionsgemeinschaft fordert, ist er, trotz seines kirchenwidrigen Scheines, doch in Wahrheit ächt kirchenbildend. Indem er gegen das falsche Kirchenthum, insbesondere gegen die Anmaßung des geistlichen Standes, den Laien das Heil zu vermitteln, protestirt, arbeitet er zugleich mit seinen edelsten Kräften an der Herstellung der wahren Gemeinschaft der Glaubigen, an dem Ausbau des Reiches Gottes auf Erden. Der wahrhaft kirchenbildende Faktor des Protestantismus ist die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Der Glaube als die Synthese des Gewissens mit dem göttlichen Worte, als das mit der Heilssubstanz gesättigte, potenzirte, aus der Lebensfülle der Offenbarung wiedergeborene Gewissen, hat als solcher gemeinschaftstiftende Kraft, indem er alle diejenigen, welche mit demselben Organe dieselbe Substanz in sich aufgenommen haben, zu einem organischen Ganzen, einer Gemeinschaft verbindet, die das Himmelreich auf Erden schon zur Darstellung zu bringen die Bestimmung in sich trägt. Allerdings kann das Wesen dieser Gemeinschaft — nach protestantischen Grundsätzen — nicht in äußeren Institutionen, Ceremonien, Gebräuchen, Verfassungsformen und gottesdienstlichen Typen bestehen; denn der Glaube als potenzirtes Gewissen protestirt geradezu gegen jede Veräußerlichung des religiösen Lebens als solche und dringt mit aller Macht darauf, daß lediglich das innere, freie, aus dem Geiste geborene Verhältniß zu Gott als maßgebend für die religiös-sittliche Beurtheilung und Werthschätzung des Subjekts betrachtet werde. Daher kann es in keiner Weise die Aufgabe des Protestantismus seyn, ein äußeres weltumfassendes Kircheninstitut im Sinne des römisch-katholischen zu gründen, oder überhaupt den kirchlichen Schwerpunkt in die Erscheinungsformen des Kircheninstitutes zu verlegen. Die äußere kirchliche Erscheinung kann überhaupt auf dem Standpunkte des Protestantismus nur so viel bedeuten, als ihr innere Wahrheit zukommt. Da nun nicht angenommen werden kann, daß das innere religiöse Leben aller Orten sich werde gleichmäßig entwickelt haben, so ist es schon aus diesem Grunde unstatthaft, daß überall dieselben äußeren Formen das kirchliche Ganze umschließen und zusammenhalten können. Es wird in dieser Beziehung bei den Bestimmungen der Augustana und der Apologie sein Verbleiben haben: Est autem ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta . . . . . . Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias, ab hominibus

institutas (Aug. 7.). Und dabei hat die Apologie volle Berechtigung zu versichern (IV, 20.): Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ... sed dicimus existere hanc Ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem .... Illa vero est propria Ecclesia, quae habet Spiritum Sanctum. Der Protestantismus muß dieser seiner Anschauung zufolge die erzwungene äußere Gleichförmigkeit der kirchlichen Institutionen für den Tod der wahren Religion halten. Die Mannichfaltigkeit kirchlicher Bekenntnisse, Lehrsätze, Ceremonien, Verfassungsformen, die Mehrheit von Partikular- und National- oder Landeskirchen, die Bildung kleinerer kirchlicher Denominationen innerhalb der großen vom göttlichen Worte durchdrungenen und heil. Geiste beseelten Glaubensgemeinde, ist so wenig seinem Wesen zuwider, daß er vielmehr lediglich auf diesem Wege sein wahres Wesen selbst zu verwirklichen und die Einheit seines Geistes nach dem ganzen Reichthume seiner möglichen Lebensäußerungen zu entfalten vermag.

Nach allem Dem bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß die wahre Bestimmung des Protestantismus eine bauende, keine zerstörende ist, und daß er nur insofern protestirt und negirt, als er die falsche Positivität überwinden muß, um die wahren und ewigen Positionen des Heils wieder zur vollen Geltung zu bringen. In gewissem Sinne löst er allerdings die äußeren Rechtsformen der Kirche beständig wieder auf, indem er nicht duldet, daß sie erstarren und zur todten Legalität, zum Mandarinenthum in der Kirche führen. Er erfüllt aber die Form mit immer neuem Geiste, der dann nothwendig in Bekenntniß, Verfassung, Cultus, Lehre wieder neue Formen schafft, die niemals mehr bedeuten, als sie aus der Kraft des Glaubens und des heil. Geistes wirken. Daher ist der Protestantismus an sich selbst weder Lehre noch Kirche, weder ein Bekenntniß noch eine Anstalt, sondern ein Princip des religiös-sittlichen Lebens in seiner welterneuernden Kraft: ein Princip der Freiheit aus dem Gewissen und der Wahrheit aus Gott.

Hiernach hat der Protestantismus nicht etwa bloß eine lokale oder nationale Bedeutung. Zunächst zwar ist er aus dem deutschen Volke hervorgegangen; er trägt ein vorzugsweise germanisches Karaktergepräge, und die vorzugsweise germanischen Völkerschaften haben ihn mit besonderer Vorliebe aufgenommen, gepflegt, ausgebildet. Er ist den germanischen Stämmen wahlverwandt. Die vorzugsweise deutschen Völker sind die Gewissens-Völker, die sich durch die Innerlichkeit, Tiefe, Gottesfurcht, den unermüdlichen Wahrheitsernst, den Forscherdrang, den Zug ihres Geistes nach dem Urgründlichen, ja selbst nach dem Unergründlichen, auszeichnen. Daß in Deutschland selbst der Protestantismus nicht zur vollen nationalen Herrschaft gelangt ist, davon liegt die Schuld nicht im Volksgeiste, sondern in unglücklichen politischen Constellationen, in der gewaltthätigen Reaktion, welche unter dem Einflusse des Jesuitismus die bereits als gesichert zu betrachtende Reformation im Süden unterdrückte, und in der unseligen confessionellen Spaltung zwischen Lutheranern und Reformirten, welche jedes gemeinsame Zusammenwirken derselben lähmte und den Sieg eines einseitigen Intellektualismus und Doktrinarismus, welche die religiösen und ethischen Lebenskräfte des protestantischen Geistes verzehrten, vollenden half. Dagegen breitete sich der Protestantismus in dem stammverwandten Norden, in Holland, den skandinavischen Ländergebieten, Schottland und England aus, und in den germanischen Völkerschaften einmal befestigt war er nahe daran, die Thore der romanischen sich zu öffnen. In Italien schien ein von protestantischem Lebensgeiste erweckter Völkerfrühling zu grünen, der bald freilich wieder winterlicher Erstarrung weichen mußte; in Frankreich kämpfte er kirchlich und politisch als Vertreter individueller und corporativer Freiheit einen langen und heißen Kampf gegen fürstliche Omnipotenz und eine, allen Individualismus mit grausamer Rücksichtslosigkeit vernichtende, Centralisationsmanie. In den südslavischen Völkerschaften gelangte er zwar nicht zur unbedingten Herrschaft, aber

sicherte sich dennoch, trotz jahrhundertelanger Bedrückung, daselbst eine Stätte, von wo aus, wie zu hoffen steht, sein Licht mit der Zeit in das finstere Popenthum und den todtbringenden Ceremoniendienst der griechischen Kirche hineinleuchten und als ein Morgenstern dem auf Erlösung vom Türkenthum und Heidenthum harrenden Oriente aufgehen wird. Durch die Entdeckung eines neuen Welttheils im Westen von Seiten der am meisten katholischen Nation Europa's schien freilich auch dort dem römischen Katholicismus ein neues Centrum gesichert; aber dem anglo-germanischen Volksstamm war es auch hier vorbehalten, im Norden unter dem Sternenbanner der vereinigten Staaten Amerika's einen mächtigen, von Culturideen getragenen, protestantischen Staat zu schaffen und das Ergebniß herbeizuführen, daß gegenwärtig die beiden den großen Ocean mit ihren Flotten beherrschenden Staaten protestantische sind. Dadurch, daß protestantische Staaten die meerbeherrschenden und deshalb auch die welterobernden sind, ist dem Protestantismus der unbedingteste Einfluß auf die außereuropäischen Länder geöffnet; er hat dadurch einen menschheitlichen, d. h. den ächt katholischen, Karakter gewonnen. Deshalb steht auch der protestantischen Missionsthätigkeit eine großartige zukünftige Entwickelung bevor, wenn sie auch insofern langsamer vorschreiten wird, als es der Natur des Protestantismus zuwiderläuft, sich der Mittel der List oder der Gewalt zu propagandistischen Zwecken zu bedienen und er überall auf die langsame Einwirkung seiner Ideen und das freiwillige Entgegenkommen der Ueberzeugungen angewiesen ist.

Weil aber der Protestantismus, wie wir dargethan haben, ein Princip ist, eine die Gewissen und Geister bewegende religiöse und sittliche Kraft, so ist der Kreis seiner Wirkungen auch nicht auf nationale, confessionelle, landeskirchliche Grenzen eingeschränkt. Es wäre unrichtig, den Protestantismus nur in denjenigen Kirchen zu suchen, welche die Reformation angenommen haben, und der Meinung zu seyn, daß die römisch-katholische Kirche seit der Reformation ihm völlig fremd geblieben sey. Er ist ein Sauerteig, welcher den ganzen Leib der christlichen Kirche seit dreihundert Jahren mehr oder weniger durchsäuert, ein Salz, das ätzend und erweckend auch auf die Neubelebung des katholischen Kirchenthums eingewirkt hat, ein Licht, dessen durchdringende Strahlen bis in die verborgensten Winkel der herkömmlichen kirchlichen und staatlichen Mißbräuche hineingeleuchtet haben. Man darf ohne Uebertreibung sagen, daß der Protestantismus, weit entfernt, an seiner eigenen Auflösung zu arbeiten, vielmehr diejenige des katholischen Kirchenkörpers bis jetzt verhütet hat, daß seine reformatorischen Wirkungen sich weit über das Ländergebiet der katholisch gebliebenen germanischen Völkerschaften hinaus bemerklich gemacht haben, daß selbst sein erbittertster und gefährlichster Gegner, der Jesuitismus, sein Bestes von ihm gelernt hat. Es ist eine anerkannte Erfahrungsthatsache, daß, jemehr der Katholicismus gegen alle Einflüsse des Protestantismus sich abschließt, desto mehr in Verweltlichung, Unwissenschaftlichkeit und ceremonielle Dumpfheit versinkt, während umgekehrt diejenigen katholischen Länder, welche in einem lebendigen Contakte mit protestantischen Ideen geblieben sind, sich religiös und sittlich entwickelt haben, und in gemischten Bevölkerungen die Katholiken in Folge geistigen und geselligen Verkehrs mit den Protestanten den letzteren auch geistig und sittlich homogen geworden sind. So macht der Protestantismus fortwährend stille Propaganda, gegen welche weder Hirtenbriefe noch Concordate etwas ausrichten, indem er in stillem Wachsthum seine culturhistorische Mission innerhalb der Menschheit erfüllt, und für die hohe Bedeutung derselben gibt es keine sicherere Bürgschaft, als das Aufblühen von England und Nordamerika und die Decadenz Spaniens und des Kirchenstaates.

Wie aber der Protestantismus einerseits in katholischen Ländern seine Segnungen verbreitet, so erleidet er andererseits in evangelischen Ländern wieder seine Hemmungen. Auch das Princip des Katholicismus, der kirchlichen Tradition und Stagnation, macht Anspruch darauf, die Welt zu beherrschen, und leistet dem Fortschreiten des Protestantismus nach allen Richtungen den zähesten Widerstand. Es wäre Mangel an Unbefan-

genheit und geschichtlichem Sinn, verkennen zu wollen, daß der Protestantismus nach der ersten jugendfrischen Entfaltung seiner Kraft der reaktionären Gegenwirkung auf seinem eigenen Gebiete hat weichen müssen, und daß ein neuer Katholicismus in evangelischen Formen sich ausgebildet hat. Die Geschichte des Protestantismus ist in gewissem Sinne eine Geschichte des Kampfes, welchen das protestantische Princip mit dem katholischen auf eigenem Grund und Boden seit dreihundert Jahren zu bestehen hatte und dessen Bewegung insofern eine wellenförmige ist, als jeder Fortschritt des Protestantismus stets auch wieder mit einem Rückschlage erkauft werden muß. Aus der Einheit des protestantischen Princips ergeben sich nämlich folgende mit innerer Nothwendigkeit daraus hervorgehende Sätze:

1. Der Satz von der Gewissensfreiheit. Kein Mensch darf in religiöser Beziehung gezwungen, d. h. wider seinen Willen zur Aeußerung von religiösen Ansichten und Meinungen angehalten werden, welchen sein Gewissen die Zustimmung versagt.

2. Der Satz von der Gewissenstreue. Keinem Menschen darf das Recht, seine religiösen Ueberzeugungen auszusprechen und sich in Gemeinschaft mit Anderen öffentlich dazu zu bekennen, geschmälert werden. Die Bildung neuer religiöser Gemeinschaften ist nur insoweit zu verhindern, als durch ihre Grundsätze eine Verletzung der allgemeinen Strafgesetze stattfindet.

3. Der Satz von der freien Forschung. Die wissenschaftliche Untersuchung ist in religiöser Beziehung unbeschränkt und die Erkenntniß der religiösen Wahrheit kann durch dieselbe niemals gehindert, sondern stets nur gefördert werden. Darum gibt es auch für die biblische Kritik keine anderen Grenzen, als diejenigen der gewissenhaftesten und gründlichsten Prüfung. Ein apriorischer Dogmatismus, welcher die Resultate von vornherein feststellt, um sie nachträglich um jeden Preis zu begründen, ist anti-protestantisch.

4. Der Satz von der Autonomie des göttlichen Wortes. Die menschliche Lehr-, Verfassungs- und Cultusbildung in religiöser Beziehung hat keine unbedingte Autorität und kann nicht die höchste und ursprüngliche Quelle des Heils seyn. Das Heil ist an menschliche Mittlerschaft überhaupt nicht gebunden, sondern fließt unmittelbar aus der Selbstoffenbarung Gottes, aus seinem ewigen Worte. Nur das Wort Gottes an sich, nicht das menschlich ausgelegte, hat schlechthinige Autorität.

5. Der Satz von der Irrthumsfähigkeit aller menschlichen Kirchen und kirchlichen Institutionen. Keine Kirche, als äußeres Rechts- und Machtinstitut, hat göttliche Autorität, und keiner kirchlichen Satzung oder Vorschrift sind die Gewissen unbedingten Gehorsam schuldig. Die Autorität des göttlichen Wortes entspringt nicht aus der Autorität der Kirche, sondern die Autorität der Kirche aus der Autorität des göttlichen Wortes.

6. Der Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Nicht die Kirche ist die schlechthin nothwendige Bedingung, unter welcher der Mensch glaubig wird, sondern der Glaube ist schlechthin nothwendig, um als ein wahres Glied der wahren Kirche anzugehören. Indem der Glaube als Selbstglaube zwischen dem Glaubigen und Gott ein unmittelbares Verhältniß begründet, so ist der Mensch für seinen Glauben auch Niemandem als Gott selbst verantwortlich.

7. Der Satz von der Einheit und Allgemeinheit der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft. Alle Glaubigen bilden als solche einen über den ganzen Erdkreis verbreiteten einheitlichen Organismus, dessen Glieder für einmal nur Gott bekannt sind, der aber in der Vollendung der Zeit aus seiner Verborgenheit heraustreten und als das zum Siege hindurchgedrungene Reich Gottes in Herrlichkeit sich darstellen wird.

8. Der Satz von der Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche und der Unabhängigkeit der Kirche von dem Staate. Der Staat hat als solcher keine Macht über die Gewissen; die Kirche hat als solche keine Gewalt

über den Staat. Das Verhältniß beider zu einander muß daher immer mehr ein freies werden, so daß die Kirche den Staat mit ihren sittlichen Kräften immer mehr durchdringt und der Staat der Kirche seinen Rechtsschutz immer neidloser gewährt.

Fragen wir nun, inwiefern diese Sätze im Verlaufe der geschichtlichen Entwickelung des Protestantismus zur Anerkennung und Geltung gelangt sind, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß sie innerhalb der reformatorischen Kirchen selbst bisher umsonst noch voller praktischer Verwirklichung gerungen haben. Die protestant. Kirchen haben, nach mit Mühe erlangtem staatsrechtlichen Bestande, auf ihren Gebietstheilen im offenen Widerspruche mit dem Satze von der Gewissensfreiheit das jus reformationis angewandt, d. h. Andersglaubige zur Annahme des reformatorischen Lehrbegriffes gezwungen. In gleich offenem Widerspruche mit dem Satze von der Gewissenstreue haben sie nicht nur die katholische Religionsübung auf ihrem Gebietstheile unterdrückt, sondern auch jede heterodoxe und häretische Regung erstickt und mit gewaltiger Hand die Sektenbildung darniedergehalten. In gleich offenem Widerspruche mit dem Satze von der freien Forschung haben sie der Forschung längere Zeit symbololotrische Fesseln angelegt und den wissenschaftlichen Aufschwung der Universitäten nicht nur in der theologischen, sondern in allen Fakultäten, durch Eidesabnahme auf die symbolischen Bücher gehemmt. Im Widerspruche mit dem Satze von der Autonomie des göttlichen Wortes ist, namentlich so weit die Autorität der Concordienformel reichte, eine neue engbegrenzte Lehrüberlieferung zu fast unbedingtem Ansehen gelangt. Die weiteren vier Sätze haben die protestantischen Kirchen zwar im Princip nie verleugnet, aber es hat viel daran gefehlt, daß sie dieselben in der kirchlichen Praxis durchgeführt hätten. Auf kirchliche Institutionen ist vielfach ein übergroßes Gewicht gelegt, das Abendmahl und die Taufe sind auch unabhängig vom Glauben der Abendmahls- und Taufgenossen als wirksam gedacht, die Lehre von der unsichtbaren Kirche ist vielfach zurückgestellt, die Landeskirchen sind meist in eine drückende Abhängigkeit vom Staate versetzt worden. Die rationalistische Periode hat das traditionelle Lehrjoch wohl abgeworfen, den Ideen der Gewissensfreihet, Gewissenstreue, der freien Forschung wohl neue Bahn gebrochen; da sie aber in der religiösen Funktion eine bloße Verstandesoperation sah, faßte sie das Princip des Protestantismus von der bloß negativen Seite auf und protestirte zwar gegen Aberglauben und Verdummung, ohne jedoch im Stande zu seyn, an die Stelle des ersteren die Innigkeit des Glaubens, an die der letzteren die Tiefe der christlichen Erkenntniß zu setzen. Daher hat auch der Rationalismus weder das Formal- noch das Realprincip des Protestantismus eigentlich wieder aufgefunden; er hat weder die religiös-sittliche Synthese im Gewissen, noch die heilsgeschichtliche göttliche Selbstoffenbarung im Worte Gottes zu entdecken, weder die Kirche aus der Gemeinde zu erneuern, noch von den Fesseln des Cäsareopapismus zu befreien vermocht.

Demzufolge ist der Protestantismus nicht nur ein Princip, sondern auch eine Aufgabe; er hat die Bestimmung, die Ideen, welche der Potenz nach in ihm liegen, immer kräftiger zu aktualisiren und namentlich in den reformatorischen Kirchen einen immer reineren, wahreren, volleren Ausdruck seiner selbst zu gewinnen. Die letzteren haben keinen gefährlicheren Feind, als den in ihrer eigenen Brust, als die innere Halbheit und Unfolgerichtigkeit, das Mißtrauen in die Wahrheit und die sittliche Kraft der eigenen Grundsätze, das in der Mittestehenbleiben zwischen Rom und Wittenberg, die heimliche Bewunderung des Katholicismus neben dem öffentlichen Bekenntnisse zum Protestantismus. Wir dürfen keinen Augenblick vergessen, daß ein Princip niemals im Stande ist, die ganze Fülle seines Inhalts sofort ungehindert zu expliciren, und daß daher der Protestantismus noch Vieles aus der Triebkraft seiner ursprünglichen Idee heraus zu werden bestimmt ist, was er bis jetzt noch nicht geworden ist. Es ist dies die Idealität des Protestantismus, nicht eine leere und abstrakte, sondern eine inhaltsreiche konkrete, die zur immer vollendeteren Realität treibt.

Daß der römische Katholicismus, welcher vermittelst einer überraschenden reaktionären und restaurativen Strömung alle in ihn eingedrungenen protestantischen Elemente gegenwärtig von sich abzustoßen versucht, den Protestantismus schlechthin nicht begreift und von seiner Selbstauflösung und bevorstehenden Untergange träumt, darf uns nicht verwundern. Derselbe hat seine diesfallsigen Hoffnungen mit fast plumper Offenheit in der pseudonymen (von Fr. Hurter eigentlich verfaßten) Schrift über die Selbstauflösung des Protestantismus, 1839, mit versteckter Schadenfreude in dem neulich erschienenen Buche von J. E. Jörg: „Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwickelung, 1858", ausgesprochen. Das letztere Werk, nicht sowohl eine Geschichte als eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen theologischen Richtungen, kirchlichen Parteien und Sektenbildungen der neuesten Zeit innerhalb des Protestantismus, zeigt die Befangenheit seines Standpunktes schon hinlänglich dadurch, daß es z. B. das Mormonenthum „als den Schlußstein in der neuesten Entwickelung des Protestantismus" (II, 603) betrachtet, und das ganze nordamerikanische Sektenwesen, auch in seinen sinnlosesten Auswüchsen, ohne Weiteres dem Protestantismus zur Last legt. So sehr das Bestreben des Verfassers darauf hinausgeht, die gegenwärtigen Zustände der protestantischen Kirchen zu karrikiren und die Schatten eben so stark aufzutragen, als die Lichtseiten zu verdunkeln, so kann man doch auch von diesem Karrikaturenmaler lernen. Die Haupttendenz seines Buches geht dahin, darzuthun, daß der Proceß der Parteiung in der protestantischen Kirche endlich bis zu einem Punkte vorgeschritten sey, „an welchem die ganze Uebermacht der Naturgemäßheit und Consequenz in der katholischen Existenzweise des Christenthums überwältigend hervortrete". Diese für ihn „sehr tröstliche" Thatsache schöpft der Verfasser aus denjenigen Richtungen des neueren Protestantismus, „bei welchen die Annäherung an die katholischen Grundprincipien eklatant ist". Was als ein bloßer Auswuchs, ein Geschwür am Leibe des Protestantismus erscheint und durch die gesunde Naturkraft bald wieder ausgeschieden seyn wird: das hält er für die Gesundheit selbst. Doch ist er gleichwohl unbefangen genug anzuerkennen, daß die gegenwärtige puseyitische Strömung, die durch die protestantischen Landeskirchen geht, mit den Principien des Protestantismus streitet und, geschichtlich betrachtet, eine verwerfliche Inconsequenz in sich schließt. „Ich begreife sehr wohl", sagt er, „wie man Rationalist oder Subjektivist seyn kann; ich begreife so ziemlich, wie man Pietist und Unionist werden kann; ich begreife zur Noth, wie man als Altlutheraner vegetiren kann; ich begreife noch leichter, wie man zur Schwärmerkirche übergehen kann; aber ich begreife gar nicht, wie man im Ernste länger als vier und zwanzig Stunden in dem neulutherischen Widerspruch zwischen Soll und Haben aushalten kann." Gibt der Verfasser somit selbst zu, daß die katholisirenden Tendenzen innerhalb des Protestantismus principwidrig und widerspruchsvoll sind, so hat er ihnen damit auch zugleich ihr Horoscop gestellt; denn das Principwidrige und Widerspruchsvolle ist ein Gewächs ohne Wurzel. Dazu kommt noch, daß die betreffende Strömung sich auf sehr enge Kreise beschränkt, mit politischen Restaurationsbestrebungen unverkennbar zusammenhängt und von der großen Mehrheit der Gemeinden perhorrescirt wird. Der Verfasser müßte erst nachweisen können, daß im protestantischen Volksleben sich ein Bedürfniß nach Aufstellung von hierarchischen Machtinstituten und Amtsbefugnissen zeige; dann hätte es einen Sinn, von der Uebermacht des katholischen Christenthums zu reden. Bei aller vermeintlichen Objektivität, mit welcher Jörg die neueste Geschichte des Protestantismus darstellt, erweist er sich dennoch als durchaus unfähig, den Protestantismus als Protestantismus zu begreifen. Ihm besteht das Christenthum nur als Kirche oder gar nicht. Daß es Jahrhunderte lang nicht als Kirche, im juristischen Sinne des Worts, bestanden hat, übersieht er völlig. Nun ist es aber gerade die Eigenthümlichkeit des Protestantismus, daß das Christenthum als Christenthum besteht, und daß das letztere erst in zweiter Linie auch Kirche ist, ohne es im juristischen Sinne des Wortes nothwendig werden zu müssen. Der Protestantismus glaubt an die unsichtbare Macht der Wahr-

heit, an das unsichtbare Haupt der Gemeinde, an das verborgene Wachsen des Reiches Gottes, an das auf eine Tausenden nicht wahrnehmbare Weise Hineingebildetwerden der ewigen Ideen in die zeitliche Entwickelung der Menschheit. In der Verschiedenheit der Richtungen, Parteien, Denominationen, Landeskirchen u. s. w., sobald nur der gemeinsam-principielle Boden nicht verlassen wird, sieht der Protestantismus kein Hinderniß der wahren idealen Einheit. Die religiöse und sittliche Freiheit ist die Lebensluft, in welcher er allein gedeiht, und so ist es eher erheiternd als niederschlagend, wenn die Gegner der Meinung sind, er werde an dem zu Grunde gehen, was ihn allein auf die Dauer erhält. Sie sind übrigens im Ernste gar nicht dieser Meinung. Von einem Protestantismus, der seinen Principien treu bleibt, erwartet Jörg keine Proselyten für Rom; von dem Protestantismus dagegen, der die Fahne seiner Grundsätze verläßt und im Schatten der Tradition ausruht, spricht er nicht nur, wie die angeführte Stelle beweist, mit gründlicher Verachtung, sondern er erwartet auch, daß die naturgemäße „Uebermacht der katholischen Existenzweise" ihn in kürzester Frist überwältigen werde. Während solche Hoffnungen an einzelnen Individuen gar wohl in Erfüllung gehen mögen, und zwar an denen am ersten, in welchen der Ernst einer folgerichtigen Ueberzeugung am größten ist, wird die protestantische Weltgemeinde dagegen ihren weltgeschichtlichen Beruf erfüllen und die Sätze, welche wir als nothwendige Consequenzen des Protestantismus nachgewiesen haben, werden sich im Leben der Völker immer entschiedener verwirklichen. Der Protestantismus wird sich erweisen als das was er ist: das Lebensferment der zukünftigen Entwickelung der Menschheit.

Was die dahin einschlagende Litteratur betrifft, so ist dieselbe natürlich sehr reichhaltig. Vor Allem sind als Quellenschriften die Bekenntnisse der verschiedenen protestantischen Kirchen und die Schriften der Reformatoren, aber auch diejenigen abweichender protestantischer Richtungen und Parteien zu berücksichtigen. In diesem Sinne habe ich ein Karakterbild von dem Wesen des Protestantismus zu entwerfen versucht in meinem größeren Werke: „Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt", 1846—1851. 3 Bde., s. desgleichen auch meine Schrift: „Das Princip des Protestantismus, mit besonderer Berücksichtigung der neuesten hierüber geführten Verhandlungen", 1852. Außerdem erinnern wir noch an das noch nicht veraltete Werk von J. G. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung des protestant. Lehrbegriffs. 1791—1800. 6 Bde. — Marheineke, christl. Symbolik, oder histor.-krit. und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. 1810—1813. 3 Bde. — F. Ch. Baur, Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. 1834. — H. W. J. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. 1845 und 1848. 2 Bde. — Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen u. s. w. 1847. — A. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reform. Kirche. 1854. 2 Bde. — Schneckenburger, vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs u. s. w. 1855. 2 Bde. — Von kleineren Abhandlungen ist insbesondere noch Dorner, das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältnisse seiner zwei Seiten, 1841, zu erwähnen. **Schenkel.**

Protonotarius apostolicus. Nach späteren Berichten soll schon Bischof Clemens von Rom für jede der sieben Regionen der Stadt einen besonderen Notar (notarius regionarius) bestellt haben, um die Märtyreraкten niederzuschreiben (Anastasius im Leben des Clemens; Anterus; Fabianus). Der erste unter denselben hieß primicerius notariorum (s. d. Art. „Primicerius"). Die notarii regionarii gehörten zum Klerus der römischen Kirche und wurden zu ihrem Amte vom Pabste selbst bestellt (zwei Formulare dafür enthält das liber diurnus cap. VI. lit. 1 u. 2). Das Bedürfniß führte mit der Zeit zur Annahme mehrerer Notare inner- und außerhalb Roms, worauf die

älteren notarii regionarii als die vorzüglicheren die Titel protonotarii apostolici erhielten. Als Prälaten bald in mannichfachster Weise ausgezeichnet nahmen sie selbst den Vorrang vor den Bischöfen in Anspruch, worauf Pius II. in dem Breve: Cum servare vom 1. Juni 1459 (Bullarium Rom. ed. Luxenburg. T. I. Fol. 369) bestimmte: „ut notariorum nostrorum (quos vulgo protonotarios, quasi per excellentiam quandam, non ab re, consuetudo vocitet) nullus deinceps episcoporum venerando sanctoque ordini, tanquam honorabiliorem sese audeat anteponere." Sie sollen in der päbstlichen Kapelle auf der zweiten Bank sitzen, in den öffentlichen Consistorien aber, über deren Verhandlungen sie authentische Dokumente auszufertigen haben, sollen vier von ihnen „qui numerarii dicuntur" neben dem Pabste selbst ihren Sitz haben. Die sieben Protonotare bildeten ein eigenes Collegium mit bestimmten Gerechtsamen, welche anderen, Ehren halber zu Protonotaren ernannten Klerikern oder adligen Laien nicht gewährt wurden. Jene nannte man deshalb protonotarii participantes (de numero participantium), diese protonotarii titulares. Sixtus V. erweiterte durch die Constitution: Romanus Pontifex vom 16. Nov. 1585 (Bullarium Rom. T. II. Fol. 544) das Collegium auf 12 gleichberechtigte Mitglieder und wies ihnen bedeutende jährliche Einkünfte an. Durch die Constitution: Laudabilis Sectis vom 5. Februar 1585 (a. a. O. 545) hatte derselbe Pabst den sieben älteren Protonotaren bereits folgende Privilegien ertheilt: Doktoren in allen Fakultäten zu promoviren, Notare zu creiren, außerehelich gezeugte Kinder zu legitimiren, Statuten für ihr Collegium abzufassen. Sie werden als Familiaren des Pabstes und Hausprälaten anerkannt und mit einer großen Menge anderer Gunstbezeugungen überhäuft, unter denen nur noch bemerkt werden mag, daß sie, von aller Jurisdiktion der Ordinarien befreit, dem Pabste unmittelbar untergeben seyn sollen. Wegen ihrer Promotionsbefugniß geriethen sie mit den Advokaten des Consistoriums in Streit, worauf Benedikt XIV. durch die Constitution: Inter conspicuos vom 29. August 1744, §. 23—25 (Bullarium Rom. T. XVI. Fol. 226) dieselbe darauf beschränkte, daß sie jährlich nur sechs und nicht in Abwesenheit zu Doktoren der Rechte sollten promoviren können. Durch Gregor XVI. ist der Erlaß Sixtus' V. vom 16. Nov. 1585 aufgehoben und die ursprüngliche Zahl auf sieben wieder hergestellt unter dem 12. Februar 1838 (vgl. die Bestimmung in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Coblenz 1838. Heft 26. S. 236—238). Einer der Protonotare gehört noch jetzt zur Congregation der heiligen Ritus, sowie zur Propaganda.

Außer den sieben protonotarii participantes oder numerarii unterscheiden sich die protonotarii non participantes, welche entweder supranumerarii ad instar participantium oder titulares sive ad honores sind. Die letzteren, welche ähnliche Rechte als die participantes in Anspruch nahmen, wurden durch Benedikt XIV., Pius VII. und Pius IX. beschränkt, und der letztgenannte Pabst hat zugleich verordnet, daß zur Beglaubigung von Dokumenten, welche in der ganzen Christenheit für ächt gehalten werden sollen, es nicht eines Titular-Protonotars bedarf, sondern ordentliche notarii apostolici genügen, welche auf Vorschlag der Bischöfe für jede Diöcese ernannt werden können. —

Man s. über die Protonotare noch: Ferraris, prompta bibliotheca canonica s. v. Protonotarius de numero participantium und protonotarius titularis; Bangen, die römische Curie (Münst. 1854), S. 59—62, wo auch andere Literatur angegeben ist.

H. F. Jacobson.

Protopresbyter oder **Protopope** entspricht in der griechisch-russischen Kirche ungefähr dem Begriffe, den man früher unter dem Namen Archipresbyter verband, in einigen protestantischen Kirchen mit dem Namen Hauptpfarrer verbindet. Er steht zwischen dem Bischofe und den übrigen Priestern mitten inne. An jeder Kathedrale und auch in Stadtkirchen ist ein solcher. Andererseits erinnert er an die Dekane in der katholischen und protestantischen Kirche, insofern ihm gewisse umliegende Pfarreien zur Beaufsichti-

gung übergeben sind. Das Auszeichnende der Amtskleidung ist das Epigonatikon, eine Art von viereckiger vom Gürtel bis auf das Knie herabreichender Schürze; er ist nicht zum Cölibat verpflichtet.

Provinzial (provincialis superior) heißt derjenige Regulargeistliche, welcher einer Mehrheit von Klöstern, die zusammen eine Provinz bilden, vorgesetzt ist. Es bilden nämlich die Mönche eine eigenthümliche Hierarchie, welche zwar bei den verschiedenen Orden nicht völlig gleich ist, im Wesentlichen aber doch in folgender Abstufung besteht. Innerhalb eines gewissen Distrikts bilden die Klöster eines Ordens eine besondere Abtheilung, welche z. B. bei den Franziskanern custodia heißt, deren mehrere zu einer Provinz unter einem Provinzial vereinigt sind. Mehrere Provinzen sind einem Vikar untergeben, während der ganze Orden unter dem General steht. Die Provinz umfaßt bald Ein Land, bald mehrere. Ungeachtet der ausgedehntesten Obedienz, welche die hierarchische Gliederung des Klosterwesens beherrscht, wird doch die Autorität der Oberen durch die Nothwendigkeit der Zuziehung von Ordensgeistlichen bei der Berathung wichtiger Gegenstände beschränkt. So der Vorsteher des einzelnen Klosters durch die Patres desselben, der Vorsteher der Provinz durch die Oberen der einzelnen Klöster, der Ordensgeneral durch die Provinziale. Nach dem Vorgange der Cisterzienser, deren Beschluß, jährlich über die Verbesserung der Disciplin in einem Capitel zu berathen, Innocenz II. (nach 1130) bestätigt hatte (s. Citat bei J. H. Boehner, jus eccles. Protest. lib. III. tit. XXXV. §. XLVII, XLVIII), verordnete Innocenz III. im c. 12 des Lateranconcils von 1215 (c. 7 X. de statu monachorum III, 35) „in singulis regnis sive provinciis fiat de triennio in triennium, salvo jure dioecesanorum pontificum, commune capitulum abbatum atque priorum, abbates proprios non habentium, qui non consueverunt tale capitulum celebrare . . .“ In diesem Capitel sollten vier Vorsteher und geeignete Visitatoren gewählt werden (vgl. c. 8 X. cod. Honorius III. Clem. I. §. ult. h. t. III, 10. Clemens V. a. 1311). Diese Einrichtung wurde späterhin dahin verändert, daß der im Capitel erwählte Visitator als Provinzial das Haupt desselben wurde und mit Zuziehung besonders gewählter Custoden, Definitoren oder Coadjutoren einen Provinzialrath bildete, welcher über die disciplinarischen Angelegenheiten der Provinz Beschlüsse zu fassen hat (s. die bei J. H. Böhmer a. a. O. §. LV. citirten Passerinus und Tamburinus). Die Provinzialen selbst, welche zugleich Vorsteher eines Hauptklosters ihrer Provinz sind, erscheinen übrigens wieder als Mitglieder des Generalcapitels eines ganzen Ordens. Man s. noch Alteserra, Asceticon (Paris 1674. 4.) lib. VI. cap. V. und die Commentatoren zum c. 7 X. h. t. III, 35, sowie die Regeln der einzelnen Orden, welche über die Stellung der Provinzialen noch besondere Anordnungen enthalten.

H. F. Jacobson.

Provisio canonica, s. Beneficium, Patronat, Präsentationsrecht.

Prudentius (Aurelius Prudentius Clemens), ward im J. 348 in Hispanien geboren. Die beiden Städte Caesaraugusta (Saragossa) und Calagurris (Calahorra) streiten sich um die Ehre des Geburtsorts des Dichters. Nachdem er die Studien der Jurisprudenz beendigt hatte (weswegen er von Beda und W. Strabo „Scholasticus“ genannt wird), ward er Advokat, bis er vom Kaiser Theodosius zweimal mit der Würde eines kaiserlichen Statthalters bekleidet wurde. Endlich scheint er in den Patrizierstand erhoben worden zu seyn, ohne jedoch, wie seine Worte mißverstanden wurden, jemals das Consulat oder eine militärische Würde erhalten zu haben. Im 57. Lebensjahr verließ er den öffentlichen Dienst und entsagte allen irdischen Beschäftigungen, um den Rest seiner Tage frommen Uebungen und der Verherrlichung Christi zu widmen. Er dichtete viele Hymnen, wovon die meisten in gottesdienstlichen Gebrauch kamen. Tiefe der Empfindung, feurige Begeisterung, hoher dichterischer Schwung, fließende Sprache und vortrefflicher Versbau weisen ihm unter den christlichen Dichtern eine der ersten Stellen an. Bentley nannte ihn den christlichen Maro und Flaccus. Wenn er auch in for-

meller Hinsicht Horaz sich zum Vorbild erwählt hatte, so bewegte er sich doch in der antiken Form ungleich freier als seine Vorgänger Juvencus und Victorinus, wie er denn auch weit mehr Worte als jene aus der kirchlichen Latinität entlehnt, um den Ausdruck von aller heidnischen Beimischung möglichst rein zu bewahren. Er dichtete: 1) Liber Cathemerinon (καθημερινῶν), eine Sammlung von zwölf Hymnen für die einzelnen Stunden des Tages. Unter diesen Hymnen ist besonders bekannt der schöne Grabgesang (Cathem. X): Jam moesta quiesce querela etc., woraus M. Weiß die deutsche Bearbeitung „Nun laßt uns den Leib begraben" bildete. 2) Liber Peristephanon (περὶ στεφάνων), vierzehn Hymnen und Lieder auf ebenso viele Heilige, die sich die Märtyrerkrone erworben hatten. Diese Sammlung nennt Fortlage das Hervorragendste, Prächtigste und Kostbarste, was die geistliche Dichtkunst des Christenthums hervorgebracht habe. 3) Apotheosis, in Hexametern, eine Verherrlichung der Gottheit Christi im Gegensatz zu den verschiedenen Klassen der Unitarier. Es wird von Christus ausgesagt: „Est deus, est et homo; fit mortuus, et deus idem est." 4) Hamartigonia, in Hexametern, über den Ursprung der Sünde und des Bösen gegen Marcioniten und Manichäer. Dieser Ursprung wird von Gott weg auf den Menschen zurückgeführt: „Gignimus omne malum proprio de corpore nostrum." 5) Psychomachia, ein didaktisches Epos, gleichfalls in Hexametern, das den Kampf des Guten und Bösen in der menschlichen Seele darstellt: Der Götzendienst kämpft mit dem Glauben, die böse Lust mit der Keuschheit, der Zorn mit der Sanftmuth und Geduld zc. und sie alle unterliegen dem christlichen Princip. 6) Contra Symmachum libri duo, veranlaßt durch den Antrag des Symmachus, den Altar der Victoria in der Senatscurie in Rom wiederherzustellen. Im ersten Buch deckt er den gräulichen Ursprung des alten Götzendienstes voll Erbitterung auf, im zweiten werden die Gründe der Gegner entkräftigt. 7) Diptychon s. tituli historiarum Vet. et N. T.; je vier Hexameter bringen einen Gedanken zum Abschluß, der sich an die Hauptmomente der biblischen Geschichte anreiht, wie Adam und Eva, Abel und Kain, Joseph von seinen Brüdern erkannt, die Verkündigung Mariä zc. Die Authentie des letzeren Gedichtes, das den übrigen an Gedankenreichthum weit nachsteht, ist übrigens zweifelhaft. — Prudentius ist um das Jahr 413 gestorben. Nähere Nachrichten über sein Ende fehlen ganz. Seine Gedichte fanden eine weitverbreitete Aufnahme, eine Menge Abschriften, Bearbeitungen und Uebersetzungen in der christlichen Kirche. Hauptausgaben von J. Weitz (Hannover 1613), von St. Chamillard (Paris 1687), von Chr. Cellarius (Halle 1703), von Th. Obbarius (Tüb. 1845). Vgl. H. Middeldorpf, de Prud. et theologia Prudentiana in Illgen's hist.-theol. Zeitschrift II, 2. S. 127—190.

Th. Preffel.

Prudentius von Troyes. Er hieß ursprünglich Galindo, war von Geburt ein Spanier, kam aber früh nach Frankreich, wurde hier erzogen und gebildet, brachte dann einige Zeit am fränkischen Hofe zu und wurde kurz vor 847 Bischof von Troyes. Seit dieser Erhebung nimmt er den Namen Prudentius an, unter dem er in der Kirchengeschichte bekannt geworden ist. Er starb am 6. April 861 und wurde nach seinem Tode von seiner Diöcese als Heiliger verehrt. Für uns ist er besonders durch seine kräftige Betheiligung am Gottschalk'schen Prädestinationsstreite wichtig geworden und als Verfasser eines Theils der Annalen von S. Bertin.

Seine Schriften sind: I. Theologische. 1) Epistola Prud. episc. ad Hinkmarum et Pardulum episcopos, ein vor 849 geschriebener Aufsatz. Derselbe tritt mit Anschluß an frühere Kirchenlehrer besonders an Augustin im Gegensatz gegen Erzbischof Hinkmar von Rheims für den Mönch Gottschalk in die Schranken und vertheidigt die doppelte Prädestination in der Weise, daß die der Bösen dieselben nicht sowohl zur Schuld als zur Strafe vorherbestimmt; nur die werden selig, die der Herr selig macht. Die andere Ansicht würde ihm mit der Allmacht Gottes zu streiten scheinen, vermöge der er Alles thun kann, was er will. Bei Cellot, hist. Gotoschalc. App. p. 420 sq.

und daraus in Biblioth. Patr. Lugd. max. XV, 598 sqq. 2) De praed. contra Jo. Scotum, eine Streitschrift in derselben Frage. Der Gegner wird stark mitgenommen, das Buch ist ziemlich umfangreich. Die Art der Behandlung ist die in dieser Zeit gewöhnliche, weniger philosophische Produktion als Anhäufung von Citaten. Die Sprache, die Einfachheit der Darstellung und des Ausdrucks steht der des Florus nach. Er wird heftig und bitter; es ist aber sein wichtigstes Werk. Bei Mauguin, Vindiciae praed. et gratiae I, 191 sqq. und Bibl. patr. Lugd. max. XV, 467 sqq. 3) Epistola tractoria adv. IV capitula conventiculi Carisiac. Bei Mauguin ibid. I, 176 sqq. und Bibl. patr. Lugd. max. XV, 597 sqq. und Opusc. insign. adv. Pelagianos ed. B. Masius. Par. 1648. 4. 4) Epist. brevis ad quend. episc.; bei Mab. Analectt. IV, 324 [418 ed. nov.]. 5) Vita B. Maurae virginis Trecensis, eine Art Leichen- oder Trauerrede; bei Nic. Camusat, Promptuar. Antiqq. Tricassin. dioeces. Aug. Trecar. 1618. 8. p. 40 sqq. 6) Prologus ad flores psalmorum; bei Aug. Mai, Scriptt. Vett. Nova Collect. IX, 369 sqq. — II. Poesie. Ein elegisches Gedicht wird ihm beigelegt, cf. Nic. Camusat. Antiqq. Tricass. dioeces. p. 163. — III. Historisches. Prudentius ist auch Verfasser des Theiles der Annales Bertiniani von 836—861. Von da bis 881 sind sie dann von Hinkmar, seinem theologischen Gegner, fortgesetzt worden, der sie auch nicht ganz uncorrigirt gelassen hat. Was die Annalen von Fulda für die östlichen Gegenden des Reichs geworden sind, das sind die genannten Jahrbücher für die Geschichte des Westreiches, eine sehr wichtige und ergiebige Quelle von Nachrichten (Pertz, Mon. Germ. I, 419 sqq.). Schon zur Zeit Hinkmar's waren die Annalen des Prudentius sehr verbreitet und selbst im Besitze des Königs. Nach seinem Tode hat Karl der Kahle sie dem Hinkmar geliehen; dieser schrieb sie sich ab und setzte sie, freilich in anderem und bedeutenderem Geiste, fort. In dem Abschnitte, welcher dem Bischof von Troyes angehört, gibt sich der Spanier deutlich in der Sprache und der vielfachen Berücksichtigung spanischer Verhältnisse kund. Er liebt es, auffallende Naturerscheinungen zu berichten, weniger kirchliche Dinge. In demselben theologischen Geiste, der ihn bei dem Gottschalk'schen Streite beseelt, schreibt er auch seine Annalen; er liebt es, Alles — Uebles und Gutes — auf die göttliche Allmacht zurückzuführen in der Entwicklung der Ereignisse. Uebersetzt von Dr. J. v. Jasmund, Geschichtschreiber d. deutsch. Vorzeit. IX. Jahrh. 11. Bd. 34. Liefg. Berlin 1857.

Siehe: Nicolai Antonii Biblioth. Hispan. Vet. VI. — Acta SS. April. I, 531 sqq. — Fabricii Bibl. med. et inf. Latinit. VI, 19 sqq. I, 241. — Hist. litt. de la France V, 240 sqq. 593 sqq. — Lebeuf, Mém. de l'Acad. des Inscr. XVIII, 274 sqq. und Diss. sur l'hist. ecclesiast. et civ. de Paris 1739. p. 432—499. — Gfrörer, Kirchengesch. III, 2. — Bähr, Gesch. d. röm. Literatur. III, Suppl. karoling. Zeitalter. 453 ff.

Julius Weizsäcker.

Psalmen. 1) Ihr Standort im alttestamentlichen Kanon. Der Psalter bildet überall einen Bestandtheil der sogen. Chethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Daß er in der urchristlichen Zeit die Chethubim eröffnete, scheint aus Luk. 24, 44. hervorzugehen. Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere gedruckten Handausgaben sich anschließen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Hiob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse (z. B. Nr. 1 der Quatremère'schen hebräischen Codices in München) ordnen anders: Chronik, Psalmen, Hiob, Sprüche, Megilloth, — offenbar, um das Geschichtsbuch der Chronik an das Geschichtsbuch der Könige zu schließen, ungeschickt aber, indem sie Ezra-Nehemia davon trennen. Und nach der vielbesprochenen Barajtha (d. i. außermischnischen Mischnalehrer-Ueberlieferung) b. Bathra 14b. ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalmen, Hiob, Sprüche, — Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen, dem die heilige Lyrik ihre reichste Blüthezeit verdankt. Daß der Psalter die Abtheilung der Chethubim eröffne, ist ohne Zweifel das Naturgemäßeste, schon

deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Hiob die Chokma-Literatur der salomonischen. Daß er aber nirgends anders als innerhalb der Chethubim seinen Platz finden konnte, versteht sich von selbst. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welche die Grundlage des alten Bundes und des Volksthums, sowie auch alles folgenden Schriftthums Israels ist. An dieses grundlegende Fünfbuch der Thora schließt sich unter dem Gesammttitel נביאים erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften prophetischen Karakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Kanaans bis zum ersten Lichtblicke im Strafzustande des babylonischen Exils herabführen (Prophetae priores), und dann eine Reihe zukunftsgeschichtlicher, d. i. weissagender Schriften prophetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen (Prophetae posteriores). Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik-Ezra, Nehemia, Esther) angefügt wären, aber das war nicht möglich, denn das israelitische Schriftthum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtsschreibungsweisen ausgeprägt, als deren allgemeine Typen schon die sogen. elohistische und die sogen. jehovistische Geschichtsschreibung im Pentateuche gelten können, nämlich die annalistische und die prophetische, jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht prophetischen Karakters (obwohl die Chronik viele Reste prophetischer Geschichtsschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer, aufgenommen und mit sich verschmolzen hat), sie durften also nicht unter den Prophetae priores zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Ende des Richterbuchs (Kap. 17—21.) so ähnlich, daß es wohl zwischen Richter und Samuel stehen könnte, vielleicht auch ursprünglich gestanden hat und nur aus liturgischem Grunde den sogen. fünf Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Esther, wie sie in unsern Handausgaben nach dem Festkalender geordnet aufeinander folgen) zugesellt worden ist. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abtheilung des Kanons untergebracht werden, welche man, wie neben תורה und נביאים kaum anders möglich war, ganz allgemein כתובים betitelte. Daß dies Schriften bedeute, welche ברוח הקדש geschrieben sind, wie die Synagoge die mit der größten vom heiligen Geist entfesselten geistlichen Selbstthätigkeit verbundene Inspirationsstufe benannte, ist unmöglich; es bedeutet, wie der Enkel Sirach's in seinem Prologe es wiedergibt, *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* oder *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* und nichts weiter, und nur mit Absehen von den Geschichtsbüchern dieser Abtheilung läßt sich sagen, daß sie vorzugsweise die subjektive Seite der alttestamentlichen Literatur repräsentire, voran der Psalter, dieser bilderreiche Spiegel des innersten Gemüthslebens der Heiligen des alten Bundes.

2) Name. Am Schlusse des Ps. 72. findet sich V. 20. die Unterschrift: „Zu Ende sind die Gebete David's, des Sohns Isai's“. Sämmtliche vorausgegangene Psalmen werden hier unter dem Namen תפלות (von פלל dirimere; Hithp. intercedere, dann orare überhaupt) zusammengefaßt. Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17. (weiterhin 86. 90. 102. 142.) sämmtlich anders überschrieben sind und weil sie zum Theil, wie z. B. Ps. 1. und 2., gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesammtname תפלות auf alle Psalmen passend. Das Wesen des Gebets ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebets haben alle Psalmen Theil, auch die didaktischen und hymnischen ohne Gebetsanrede, wie das Loblied Hanna's, welches 1 Sam. 2, 1. mit ותתפלל eingeführt wird. Gebet, d. i. Denken und Reden angesichts Gottes ist das Gemeinsame der Psalmendichtung. In der äußern Ueberschrift führt der Psalter den Namen תהלים (ספר), wofür gemeinhin auch תלים oder auch mit abgeworfenem Mem des Plurals תלי (Thilli) gesagt wird, vgl. Hippolytus (ed. de Lagarde p. 188): *Ἑβραῖοι περιέγραψαν τὴν*

βίβλον Σέφρα Θελείμ. Auch dieser Name neben welchem in späteren jüdischen Schriften (z. B. bei Ibn-Ezra) auch תהלות varkommt, ist befremdend, denn die Psalmen sind kaum der Mehrzahl nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145., ist geradezu תהלה überschrieben. Aber mit Unrecht findet de Wette die Bezeichnung תהלים deshalb unpassend. Alle Psalmen haben Theil am Wesen des Hymnus, nämlich dem Zwecke desselben, der Verherrlichung Gattes. Die erzählenden preisen die magnalia Dei, die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankvaller Zuversicht der Erhörung schließen, — das Verb. הִלֵּל schließt beides in sich: das magnificat und das de profundis. Wenn man diesen Namen תהלים den masarethischen nennt, sa ist das ungenau; es ist der als Buchtitel überlieferte, die Sprache der Masara (z. B. zu 2 Sam. 22, 5.) nennt den Psalter הלילא (hallêla). Im Karan heißt er zabûr, was für das arabische Sprachbewußtseyn nichts weiter als „Schrift“ bedeutet, vielleicht aber aus mizmor verderbt ist, wavon in jüdisch-arientalischen Handschriften ein plur. fractus (Plural mit innerem Umlaut) mezâmîr gebildet wird. In der alttestamentlichen Schrift kammt ein Plural von mizmor nicht vor. Auch im nachbiblischen Sprachgebrauch findet sich mizmorim ader mizmoroth als Psalmenname nur vereinzelt. Um so üblicher ist im hellenischen Sprachbereiche das in LXX entsprechende *ψαλμοί* (van *ψάλλειν* = זַמֵּר); die Psalmensammlung heißt *βίβλος ψαλμῶν* (Luk. 20, 42., Apg. 1, 20.) ader *ψαλτήριον*, indem wie schan Euthymius Zigabenus (Verfasser eines Psalmencammentars unter Alexius Camnenus) bemerkt, der Name des Saiteninstruments (psantêrîn im Buch Daniel) metapharisch auf die unter Begleitung desselben gesungenen Lieder übergetragen wird; Psalmen sind Lyralieder, alsa lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne.

Ehe wir nun auf das Innere des Psalters eingehen, bleiben wir nach eine Zeitlang außen stehen und betrachten zunächst 3) *die geschichtlichen Varaussetzungen seiner Entstehung*. Die lyrische Paesie ist die älteste Gattung der Paesie überhaupt und die hebräische Poesie, die älteste der auf uns gekammenen Poesien des Alterthums, ist deshalb wesentlich lyrisch. Weder das Epos, nach das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbstständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Praphetie, welche sich van der Psalmodie durch varwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, theilt mit dieser die gemeinsame Bezeichnung durch נִבָּא (1 Chr. 25, 1—3.), und der Psalmensänger משורר heißt auch als salcher חֹזֶה (1 Chr. 25, 5., 2 Chr. 29, 30. 35, 15., vgl. 1 Chr. 15, 19. u. ö.), denn wie die heilige Lyrik sich häufig zu prophetischem Schauen erhebt, sa geht die praphetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst van der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenton über. **a)** *Die Anfänge der Lyrik in der Menschheit*. Das erste Buch der Thara erzählt uns wie die Ursprünge aller Dinge, sa auch die Ursprünge der Poesie. An dem Freudenrufe Adam's über das neugeschaffene Weib, diesen das Wesen des Weibes aussagenden und das Wesen der Ehe weissagenden geflügelten Worten, sehen wir den nach ungeschiedenen Anfang, auf welchen Paesie und Prosa zurückgehen; in der Zeit var der Sünde gab es nach keine Paesie, weil keine Kunst, und nach keine Prasa, weil keine Alltagsstimmung. In der Zeit der Sünde begegnen uns dann Musik und Paesie zuerst im Hause Lamech's, — beide als Gewächse auf dem Baden der Weltlichkeit. Die Kunst der Paesie und die Kunst der Musik sind in Sünde empfangen und geboren. Aber sie sind nicht Sünde an sich und deshalb der Heiligung fähig. Der Segen Melchisedek's und der Segen, mit welchem Rebekka aus dem Hause Bethuel's entlassen wird, repräsentiren die van der Gnade beschienene Paesie der Heidenwelt; die Segnungen Isaak's und Jakob's über ihre Söhne repräsentiren die van der Gnade geheiligte Poesie der Geburtsstätte Israels. Die Paesie redet hier Glaubensmachtworte prophetischen Geistes, aus denen nicht allein Israels künftige Paesie, sandern Israels ganze Zukunft entsprassen ist. Der Geist der Welt hat alsa die Paesie hervorgebracht und der Geist des Glaubens und der Prophetie hat sie geheiligt. **b)** *Die Anfänge der Lyrik innerhalb*

Israels. Die mosaische Zeit wird dann die Geburtszeit Israels als Volkes und auch die Geburtszeit seiner volksthümlichen Lyrik. Aus Aegypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied 2 Mos. 15. begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher durch alle Hymnen der Folgezeit hindurchklingt. Nehmen wir dazu Ps. 90. und 5 Mos. 32., so haben wir hier die Prototypen aller Psalmen, der hymnischen, der elegischen und der prophetisch-didaktischen Gruppe. Alle drei Lieder sind noch ohne die spätere Kunst strophischen Ebenmaßes. Aber schon der Siegesgesang Debora's, 8 Jahrhunderte vor Pindar ein ihn überflügelndes Triumphlied, welches in 15 herastichischen Strophen verläuft, zeigt uns die Kunst der Strophik nahe ihrer Vollendung. Man hat es befremdend gefunden, daß schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Literatur, steht unter einem andern Gesetze, als dem einer stetigen Entwickelung von unten nach oben. Die einzigartige Erlösungszeit Mose's beherrscht als schöpferischer Anfang alle folgende Entwickelung. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, daß Hanna, die Sängerin des alttestamentlichen Magnificat, denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den lieblichen Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jehovah's war, zum Könige gesalbt hat. e) Die Blüthezeit der israelitischen Lyrik. Zu ihrer höchsten Blüthe gelangte die heilige Lyrik durch David. Es wirkte Vieles zusammen, um David's Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowohl durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbesondere durch die Gründung von Prophetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1 Sam. 19, 19 f.) in Verbindung mit der Wirkung und Pflege des prophetischen Charisma Gesang und Musik getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel, schon damals hatte er das Lob eines redekundigen jungen Mannes (1 Sam. 16, 18.) und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer, den Augen des Herrn offenbarer Frömmigkeit. Aber Psalmen David's aus so früher Zeit enthält der Psalter so wenig, als das neue Testament Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jehovah's ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandtheile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 Sam. 23, 2.) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigenthümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. David's Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprüchwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die sloka aus soka. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mußten; zugleich war er, der Anfänger des Königthums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewußt prophetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergaß er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern lohnte ihr nach Würden. Er stellte 4000 Leviten, die vierte Abtheilung der gesammten Levitenschaft, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste im Zelttempel auf Zion und theilweise in Gibeon, dem Orte des mosaischen Stiftszeltes, an, getheilt in 24 Klassen, unter den Sangmeistern Asaph, Heman und Ethan-Jeduthun (1 Chron. 24., vgl. 15, 17 ff.). So wurden auch Andere ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לדוד überschriebenen Psalmen der Sammlung enthält sie folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לאסף (Ps. 50. 73—83.) und 12 von der levitischen Sänger-

familie der בני־קרח (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88., mitgerechnet Ps. 43.). Die beiden Psalmen der Ezrahiten, Ps. 88. von Heman und 89. von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomo's, dessen Namen außer Ps. 72. nur noch Ps. 127. trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie schon abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung, denn die ringende Sehnsucht war genießender Befriedigung, die nationale Concentration weltthümlicher Ausbreitung gewichen. Es war die Zeit der Chakma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo selbst ist Ausbildner des Maschal, dieser eigentlichen Dichtungsform der Chakma. Er war zwar nach 1 Kön. 5, 12. auch Verfasser von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich von ihm nur zwei Psalmen und das dramatische Lied der Lieder, was wohl daraus zu erklären seyn möchte, daß er von der Ceder bis zum Ysop redete, daß er von dem Einen auf das Viele verfiel und mehr den Arcanis des Naturreichs als den Mysterien des Gnadenreiches zugewendet war. **d)** Der Verfall und die zweimalige kurze Nachblüthe der israelitischen Lyrik. Nur zweimal nahm die Psalmenpoesie wieder einen kurzen Aufschwung: unter Josaphat und unter Hiskia. Unter beiden Königen erhoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmerung. Außerdem aber waren es zwei große Wunderrettungen, welche unter beiden Königen die Psalmenpoesie wieder erweckten; unter Josaphat die von Jahaziel dem Asaphiten geweissagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hiskia die von Jesaia geweissagte Niederlage des Heeres Sanherib's. Außerdem machten sich beide Könige culturgeschichtlich verdient, Josaphat durch eine auf Hebung der Volksbildung abzweckende Einrichtung, welche an die karolingischen missi erinnert (2 Chr. 17, 7—9.), Hiskia, den man als den Pisistratus der israelitischen Literatur betrachten kann, durch Niedersetzung einer mit Sammlung der alten Literaturreste beauftragten Commission (Spr. 25, 1.); auch stellte er die alte heilige Musik wieder her und gab die Psalmen David's und Asaph's ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie Jes. 38. zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver, sein מכתב (wofür vielleicht מכתם zu lesen ist, mit dem diese Benennung wenigstens dem Sinne nach zusammenfällt), bekundet besonders Vertrautheit mit dem Buch Hiob. Sowohl aus Josaphat's, als aus Hiskia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asaphische und korahitische Psalmen, welche, obwohl ohne historische Aufschrift, die damalige Zeitlage uns unverkennbar entgegenhalten. Abgesehen von diesen zwei Nachblüthezeiten ist die spätere Königszeit fast ohne Psalmendichter, aber desto reicher an Propheten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Prophetie ihre Posaunenstimme, um das religiöse Leben, das sich sonst in Psalmen aussprach, wieder zu erwecken. In den Schriften der Propheten, welche das *λεῖμμα χάριτος* in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Psalmen, wie Jon. Kap. 2., Jes. Kap. 12., Hab. Kap. 3., aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindelieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen. **e)** Die Wiedergeburt der israelitischen Lyrik. Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreißigjährige Krieg, ohne den es vielleicht keinen Paul Gerhardt gäbe, es von Neuem in's Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstarbene wieder in's Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, daß manche Psalmen Zusätze haben, aus denen ersichtlich, wie fleißig sie damals gebetet wurden, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, daß der Psalter Psalmen aus der Zeit des Exils, wie z. B. Ps. 102., enthält. Noch weit mehr neue Psalmen wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten sich wieder als Nation fühlten und nach Herstellung des Tempels als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, auf's Neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wieder erwachten ersten Liebe. Diese währte freilich nicht

lange. An die Stelle des äußerlichen groben Götzendienstes, welchem das in's Vaterland zurückgekehrte Balk im Strafzustande der Fremde entwöhnt worden war, trat Werkheiligkeit und Buchstabendienst, Pharisäismus und Traditionalismus. In der Seleucidenzeit jedoch erhab sich unter den Makkabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefühl in alter lebendiger Begeisterung. Die Prophetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. Buches der Makkabäer geklagt wird, längst verstummt. Daß die Psalmenpoesie damals wiedererblüht sey, läßt sich nicht behaupten. In neuerer Zeit hat Hitzig den positiven Beweis zu führen gesucht, daß von Ps. 73. an sich kein einziger vormakkabäischer Psalm in der Sammlung befinde und daß der Psalter van da an die Begebnisse der makkabäischen Periode sogar gewissermaßen in chranalagischer Folge wiederspiegele. In den Cammentaren v. Lengerke's und Olshausen's ist die Zahl dieser Psalmen zwar etwas reducirt und die Selbstzuversicht des Urtheils herabgestimmt, aber immer noch ist's eine graße Menge makkabäischer Psalmen, welche beide annehmen, und beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkan's (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten Psalmen und der uns varliegenden Psalmensammlung. Dagegen ist nicht allein von Forschern, wie Hengstenberg, Hävernick, Keil, sandern auch van Forschern, wie Gesenius, Haßler, Ewald, Thenius, Dillmann, sowohl Daseyn als Möglichkeit makkabäischer Psalmen bestritten worden. Alle diese Gegner salcher Psalmen haben sich nicht minder übernammen, wie ihre Liebhaber. Man hat gesagt, daß die mächtige Begeisterung der makkabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr valksthümlich-patriotische als theakratisch-nationale war, aber das Buch Daniel zeigt uns in prophetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Balk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die denkbar größte heilsgeschichtliche Bedeutung an. Ferner: die Geschichte des Kanans soll dagegen seyn, aber diese muß ja fast allein erst aus dem Inhalte der kananischen Schriften erschlossen werden und weiß nicht um Zeit und Stunde. Wenn der Enkel Ben-Sira's sagt, daß dieser das Gesetz und die Propheten und τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία mit Erfalg studirt habe, sa glauben auch wir daraus schließen zu dürfen, daß die Chethubim schan geraume Zeit vor Ausbruch der makkabäischen Kämpfe den dritten Haupttheil des Kanons bildeten, da der Hohepriester Siman, der van Ben-Sira gepriesen wird, wahrscheinlich (s. Vaihinger in Studien und Kritiken, Jahrgang 1857, Heft 1. S. 93 ff.) Siman der Gerechte (300—292) und dieser also sein Zeitgenasse ist. Und was v. Lengerke und Olshausen nach Hitzig's Vargang behaupten, daß die Psalmensammlung erst unter den hasmanäischen Fürsten Siman (143—135) oder Jahannes Hyrkan (135—107) redigirt worden sey, widerlegt sich aus der Chranik, aus welcher ersichtlich ist, daß die Redaktian des Psalters schan zur Zeit des Chranisten eine vollendete Thatsache war. Aber daß die Chethubim und vallends daß der Psalter auch nach vallzagener Redaktian nach für jüngere Einschaltungen affen geblieben seyen (wie das im Buch Josua und 2 Sam. Kap. 1. citirte ספר הישר ein im Lauf der Zeit angewachsenes Sammelbuch war), läßt sich zwar verneinen, ahne daß sich jedach der Beweis für die Unmöglichkeit führen läßt. Wenn Judas der Makkabäer darin, daß er die Nationalliteratur sammelte, in Nehemia's Fußtapfen trat (2 Makk. 2, 14: ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διεσκορπισμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν), so ließe sich wohl denken, daß der Psalter damals eine Bereicherung erfahren. Wenn die jüdische Ueberlieferung die sagen. graße Synagage (כנסת הגדולה) an der Zusammenstellung des Kanons betheiligt, sa ist dies der Annahme makkabäischer Psalmen nicht ungünstig, da diese συναγωγὴ μεγάλη unter der seleucidischen Herrschaft noch fortbestand (1 Makk. 14, 28.). Der schlagendste Beweis dagegen wäre die Septuaginta-Uebersetzung der Psalmen, wenn sich erweisen ließe, daß diese gleichzeitig mit der des Pentateuchs schon unter Ptolemäus Lagi (323—284) oder dessen Sohne Ptalemäus Philadelphus (284—246) entstanden sey. Aber wenn sich dies auch aus dem Pralage des Buches Sirach schließen ließe (welcher allerdings vorauszusetzen scheint, daß auch schon τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων damals

in griechischer Uebersetzung vorhanden waren), so ist doch noch immer fraglich, ob die gegenwärtige Gestalt der Uebersetzung genau ihrer Urgestalt entspricht. Daß nun gar die Makkabäerzeit unfähig gewesen sey, Psalmen, welche der Sammlung einverleibt zu werden würdig gewesen seyen, hervorzubringen, ist die denkbar ungeschichtlichste Behauptung. Es ergibt sich deutlich — sagt Thenius (Studien u. Krit. 1854, Heft 3) — aus dem rein prosaischen Karakter derjenigen Stellen der Makkabäerbücher, wo Psalmenähnliches gefunden wird (1 Makk. 7, 37 f. 9, 21., 2 Makk. 1, 24 ff. 14, 35 f. 15, 22 ff.), sowie aus dem nüchternen Wesen der einzigen Probe eines Tempelpsalms aus dieser Zeit, die uns Sirach (50, 24—26.) aufbewahrt hat. Aber ein Tempelpsalm ist das gar nicht (s. m. Gesch. der nachbibl. jüd. Poesie S. 182 f.), obwohl ein so gehaltvolles Stück liturgischer Thefilla, daß eins unserer kirchlichen Lieblingslieder, „Nun danket Alle Gott“, daraus erwachsen ist. Und obwohl die Makkabäerzeit prophetenlos war, so ist doch vorauszusetzen, daß ihrer Manche die Gabe der Poesie besaßen, und daß der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Prophetie wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Da sich somit die Unmöglichkeit makkabäischer Psalmen nicht beweisen läßt, so wird ein Psalmenausleger nicht mit dem Vorurtheil an den Psalter gehen dürfen, daß die Produktivität der heiligen Lyrik schon in der persischen Zeit erloschen sey. Dagegen ist das Vorurtheil berechtigt, daß, wenn der Psalter bis in die seleucidische Zeit herabreicht, der eingelegten Psalmen dieser Zeit doch nur einige wenige seyn werden, denn die Redaktion des Psalters ist nicht erst ein Werk der seleucidischen Zeit, sondern schon der persischen.

Denn 4) die Entstehungsgeschichte der Psalmensammlung ist auch für uns noch ziemlich durchsichtig. Die Psalmensammlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern. Hilarius Pictaviensis macht schon auf das fiat fiat am Schlusse der einzelnen Bücher aufmerksam, aber die Befangenheit, mit welcher er nach Apg. 1, 20. auf der einheitlichen Benennung liber Psalmorum bestehen zu müssen glaubt, verschließt ihm das Verständniß der bedeutsamen Fünftheilung. *Τοῦτό σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόλογε* — sagt dagegen Hippolytus, dessen Worte später Epiphanius wiederholt — *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον.* Die Fünftheilung macht den Psalter zum Abbild der Thora, welcher er auch darin gleicht, daß, wie in der Thora elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Psalmen (42—84.) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1—41. 85—150.) umschlossen ist. Der Psalter ist auch ein Pentateuch, das Echo des mosaischen aus dem Herzen Israels; er ist das Fünfbuch der Gemeinde an Jehovah, wie die Thora das Fünfbuch Jehovah's an die Gemeinde ist. Die fünf Bücher sind folgende; 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150.*) Die ersten vier Bücher schließen jedes mit einer Doxologie, welche man irrigerweise als Bestandtheil des vorausgehenden Psalmes ansehen würde (41, 14. 72, 18 f. 89, 53. 106, 48.) und die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 150. als volltönendes Finale des Ganzen (ähnlich dem Verhältnisse von Ps. 134. zu den sogen. Stufenliedern). Diese Doxologien nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschließlich in der alttestamentlichen Schrift eigenthümlich ist das durch copulatives ו gepaarte אָמֵן וְאָמֵן (vgl. dagegen 4 Mos. 5, 22. und auch Neh. 8, 6.). Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünftheiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schließen dies aus 1 Chr. 16, 35. Der Chronist reproducirt da in der freien Weise einer thucydideischen oder livischen Rede die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, daß er, nachdem er einmal in Psalmenreminiscenzen aus Ps. 106. gerathen ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106. in den Mund legt. Man sieht daraus, daß der Psalter schon

*) Der Karäer Jefeth bei Eli nennt sie ספר אשׁרי (bei Bargès falsch ראשׁ), ס׳ כאיל u. s. w.

damals in Bücher getheilt war; die Schlußdoxologien waren schon mit dem Körper der Psalmen, hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb unter dem Pontifikate Jachanan's, Sohns Eljaschib's, des Vorgängers Jaddua's, gegen Ende der persischen Herrschaft, aber nach geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. Buchs beim Chronisten ist Ps. 72, 20. ein bedeutsames Merkzeichen für die Ursprungsgeschichte des Psalters. Diese Worte: „zu Ende gebracht sind die Gebete David's des Sohnes Isai's" sind ohne Zweifel die Unterschrift der dem gegenwärtigen Psalmen-Pentateuch vorausgegangenen ältesten Psalmensammlung. Der Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebung der Beracha 72, 18 f. von ihrer ursprünglichen Stelle dicht hinter Ps. 72. hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet stehen lassen. Die Redaktoren und Bearbeiter älterer Quellenschriften innerhalb des israelitischen Schriftthums zeigen sich in dieser Beziehung äußerst gewissenhaft und erleichtern uns dadurch den Einblick in die Entstehung ihrer Werke, wie z. B. der Bearbeiter der Bücher Samuel sowohl das Beamtenverzeichniß einer jüngeren Quellenschrift 2 Sam. 8, 16—18. (welche, soweit sie uns eingearbeitet vorliegt, damit abschloß), als das Beamtenverzeichniß einer älteren (2 Sam. 20, 23—26.) unversehrt mittheilt. Jene so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber leider weniger, als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, daß der gegenwärtigen Sammlung eine Grundsammlung von bei weitem geringeren Umfang vorangegangen ist und daß diese mit dem salomonischen Ps. 72. schloß, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete David's lautende Unterschrift doch wohl nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermuthung nahe, daß Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfniß des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsammlung zusammengestellt und durch Anfügung von Ps. 72. sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsammlung übrigens nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung תפלות דוד nur a potiori gemeint sey, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das Letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asaphischen Psalmen nur der Eine, Ps. 50., in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser ist wirklich altasaphisch und könnte also Bestandtheil derselben gewesen seyn. Dagegen können die korahitischen Psalmen 42—49. ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48., stammen aus der Zeit Josaphat's, deren denkwürdigstes Ereigniß, wie der Chronist erzählt, von einem Asaphiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Psalmen, welche in die assyrische (wie 66. 67.) und jeremianische Zeit (wie 71.) herabführen und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, daß die Grundsammlung aus Ps. 2—72. aber vielmehr (da Ps. 2. in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaia's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3—72. bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Psalmen David's und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3. erzählt, daß, als Josua ben Levi die Psalmen zurechtstellen wollte, ein himmlisches Echo ihm zurief: Wecke den Schlummernden nicht auf (אל־תפיחי את־הישן), d. i. verunruhige David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2. gerade Ps. 3. oder auf פרשת גוג ומגוג, wie es dort im Midrasch ausgedrückt wird, פרשת אבשלום folgt, läßt sich zwar befriedigender, als dort, angeben, aber im Allgemeinen ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbücher gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in meinen Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene: sie sind, wie meistens auch die salomonischen Sprüche, nach hervorstechenden äußerlichen, selten tiefer liegenden Berührungspunkten aneinandergereiht. Andererseits läßt sich nicht in Abrede nehmen, daß der Grundstock der Grundsammlung innerhalb Ps. 3—72. vorliegen muß, denn nirgends

anders stehen alte davidische Psalmen so dicht und zahlreich, wie hier, beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89.) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72. enthalten ist, werden aber zugleich eingestehen müssen, daß der Inhalt desselben bei späteren Redaktionen und besonders bei der letzten auseinandergenommen und neu geordnet ist, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72, 20. mit dem Psalm Salamo's gewahrt blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89., obwohl nicht in ursprünglicher Anordnung erhalten und durch mancherlei Einschaltungen vermehrt, repräsentiren wenigstens die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsammlung mag salomonisch seyn. Die Nachlese der zweiten Gruppe kam frühestens in der Zeit Josaphat's hinzu, in welcher, wie wir anderwärts zeigen werden, höchst wahrscheinlich das salomonische Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit größerem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hiskia's zu, nicht bloß deshalb, weil einige Psalmen derselben eher auf die Katastrophe Assur's unter Hiskia, als auf die Katastrophe der verbündeten Nachbarvölker unter Josaphat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hiskia's" ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25, 1.) und weil van Hiskia erzählt wird, daß er die Psalmen David's und Asaph's (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wieder in Aufnahme brachte (2 Chr. 29, 30.). In der exranehemianischen Zeit wurde die Sammlung dann durch die im Laufe des Exils und zahlreicher noch nach diesem verfaßten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit aufbehalten. Ein Psalm Mase's ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Psalmen der 3 ersten Bücher sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich nicht alle unmittelbar davidisch, sondern theilweise mit Versetzung in David's Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Psalmen waren wohl aus der vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch prophetischen Karakters. Aus solchen stammen die mehreren davidischen Lieder (auch einem des 5. Buches, Ps. 142.) beigeschriebenen geschichtlichen Anlässe.

Abweichend von diesen Ergebnissen und mehr in's Einzelne glaubt v. Hofmann der Ursprungsgeschichte des Psalters auf den Grund zu sehen, wenn er annimmt, daß derselbe allmählich aus falgenden Sondersammlungen erwachsen sey: 1) Ps. 3—41. (40 = 4 × 10 Psalmen), van David zusammengestellte Psalmen David's mit Ps. 2., der die Stelle einer Namensüberschrift vertritt (V. 7.); 2) Ps. 42—50. (nun 40 + 9 = 49 = 7 × 7), Psalmen von Zeitgenossen David's und Salomo's, zusammengestellt von Asaph mit Ps. 50., der die Stelle einer Namensunterschrift vertritt; 3) Ps. 51—71. (nun 49 + 21 = 70 = 7 × 10), Psalmen David's, von Salomo zusammengestellt mit Ps. 72. als Namensunterschrift; 4) Ps. 73—85. (nun 71 + 13 = 84 = 7 × 12), Psalmen van Zeitgenassen David's und Salomo's, zumeist asaphische. Dies die vier Grundsammlungen; die zweite, dritte und vierte sind elohistisch, der salomonischen Zeit entsprechend. Dazu kamen 5) Ps. 86—100.; 6) Ps. 101—107.; 7) Ps. 108—118., — drei Sammlungen, mit davidischen anhebend, in gottesdienstliche ausgehend, aus vorexilischer Zeit. Nachdem diese letzten drei Sammlungen jenen vier angeschlossen worden, ward Ps. 1. vorgesetzt. Dieser ältere Psalter aus vorexilischer Zeit ward dann ferner erweitert durch 8) Ps. 120—137., Sammlung der Stufenpsalmen, ausgehend in die beiden gottesdienstlichen, 135. und 136., zusammengebracht vom Verfasser des Ps. 137., alsa nachexilisch; 9) Ps. 138—149., Nachtrag davidischer Psalmen, ausgehend in gottesdienstliche, mit Ps. 150. als abschließender Unterschrift des Sammlers. Diese beiden Sammlungen wurden an das Psalmbuch 1—118. angeschlossen mit Vorausstellung van Ps. 119., welcher eine Erweiterung des Ps. 1. im Sinne der subjektiven Frömmigkeit ist. Die vier ersten Sammlungen haben den Karakter eines lyrischen

Denkmals der davidisch-salomonischen Zeit, die fünf andern tragen vorwiegend das Gepräge des religiösen Interesse's.

Wir geben dagegen zu bedenken, ob Ps. 1., diese Seligpreisung des Mannes, der sich zur Thora hält, nicht mit viel höherer Wahrscheinlichkeit für den Prolog des ganzen nach dem Vorbilde der Thora pentateuchischen und jehovisch-elohimischen Psalters zu halten ist und ob, wenn im Ganzen und Großen eine ältere und jüngere Psalmensammlung zu unterscheiden ist, nicht Ps. 90. als der naturgemäßeste neue Anfang erscheint? Und wie kann Ps. 118. die vorexilische Psalmensammlung schließen, da dieser Psalm, wenn irgend ein anderer, das verjüngte nationale Selbstbewußtseyn der nachexilischen Wiederherstellungszeit athmet? Wie kann Salomo Ps. 51—71. zusammengestellt haben, da, abgesehen von anderen, die assyrische Zeit bekundenden Liedern, sich innerhalb dieses Bereiches und zwar unmittelbar vor dem Schlußpsalm 72. derjenige Psalm (71.) befindet, welcher uns den Gedanken jeremianischer Abkunft nicht bloß nahe legt, sondern aufzwingt? Wie kann Asaph Ps. 42—50. zusammengestellt haben, da mehrere korahitische dieser Lieder die Großthat Gottes unter Josaphat feiern? Und wie unwahrscheinlich, daß Ps. 2. den Namen David's an der Spitze der ältesten Sammlung vertreten soll, da Ps. 2., wenn er davidisch seyn wollte und für davidisch gehalten worden wäre, sicher die Aufschrift לדוד hätte, mit welcher die Tradition, indem sie auch nicht wenige nur mittelbar davidische Lieder damit versehen hat, eher zu freigebig als sparsam gewesen ist? — Indeß nicht für den Zweck der Widerlegung haben wir diese Hofmann'sche Vorstellung von der Entstehung des Psalters mitgetheilt, sondern als scharfsinnigen Versuch, der gegenwärtigen Aufeinanderfolge der Psalmen, mit Absehen von ihrer doxologischen Fünftheilung, ihre allmähliche schichtenartige Anlagerung anzusehen und zugleich versteckte Spuren zu entdecken, durch welche die Personen der Sammler selbst sich bemerklich machen. Im Ganzen und Großen ist in der Psalmensammlung auch wirklich ein Fortgang vom Aeltesten zum Jüngsten unverkennbar und es läßt sich mit Ewald (Poetische Bücher des A. B. 1, 189) sagen, daß in Ps. 1—41. die wahre Masse davidischer und überhaupt älterer Lieder, in Ps. 42—89. vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, in Ps. 90—150. die große Menge späterer und sehr später Lieder enthalten ist. Aber übrigens verhält es sich mit der Psalmensammlung, wie mit den Weissagungssammlungen Jesaia's, Jeremia's, Ezechiel's: Zeitordnung und Sachordnung greifen in einander und jene ist an vielen Stellen absichtlich und bedeutsam zu Gunsten letzterer durchbrochen. Eines Hauptbestimmungsgrundes dieser Sachordnung: der Nachbildung der Thora, haben wir schon öfter erwähnt.

Wir suchen uns nun 5) die Anordnung der Psalmensammlung nach allen Seiten nach genauer zur Anschauung zu bringen; sie trägt, wie sich zeigen wird, den Stempel Eines ordnenden Geistes, man müßte denn annehmen, daß durch höhere Fügung wie mittelst eines Krystallisationsprocesses so unzufällige planvolle Verhältniße zu Tage gekommen seyen. Denn a) ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einleitendes und deshalb uralters (jer. Ta'anith 2, 2), als Ein Psalm angesehenes didaktisch-prophetisches Psalmenpaar (Ps. 1. 2.), welches mit אשרי beginnt und schließt, ihren Schluß vier Psalmen (146—149.), welche mit הללו־יה beginnen und schließen; Ps. 150. rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrvers Jes. 48, 22. sich 57, 25. erregter und volltönender wiederholt, am Schlusse des dritten Theils dieser jesaianischen Reden an die Exulanten aber wegbleibt, indem statt dessen im höchsten Pathos und mit grauenerregenden Zügen das friedlose Endgeschick der Frevler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist diejenigen überglücklich, welche sich gemäß dem in Thora und Geschichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten, der Schluß des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Kreaturen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Schon Beda macht darauf aufmerksam, daß der Psalter von Ps. 146. an in eitel Jubel endet; das Ende des Psalters schwebt auf der seligen Höhe des Endes. Daß man mit sicht-



barer Vorliebe die Zahl 150 vall zu machen gesucht habe, wie Ewald (Poet. BB. 1, 204) annimmt, bestätigt sich nicht; auch die Zählung 147 (nach einem im Talmud erwähnten Aggada-Buch parallel den Lebensjahren Jakab's) und die sawahl in karäischen als rabbanitischen Handschriften häufige Zählung 149 sind vertreten, die Bezifferung schwankt im Ganzen und Einzelnen. b) Psalmen mit der Aufschrift לדוד finden sich im Psalter 73, nämlich (nach genauer Zählung) 37 in Buch 1.; 18 in Buch 2.; 1 in Buch 3.; 2 in Buch 4.; 15 in Buch 5. Die Redaktian hat die augenfällige Absicht gehabt, die Sammlung ebensa mit einer imponirenden davidischen Psalmengruppe zu schließen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Psalmen beginnt *); die mit Ps. 146. (hinter den 15 davidischen Psalmen) anhebenden Hallelujah sind schon Präludien der Schlußdaxalagie. c) Die karahitischen und asaphischen Psalmen finden sich ausschließlich in Buch 2. und 3. Die asaphischen Psalmen sind zwölf: 50. 73—83. und auch die karahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88., varausgesetzt daß Ps. 43. (wie unsere Ueberzeugung ist) als selbstständiger Zwillingspsalm zu 42. zu gelten hat und Ps. 88. (der nach einer andern wahrscheinlicheren Ueberlieferung van Heman dem Ezrahiten ist) als korahitischer zu zählen ist. In beiden Liederkreisen finden sich Psalmen aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85.). Daß sie ausschließlich auf Buch 2. und 3. vertheilt sind, kann also keinen rein chranalagischen Grund haben. Das 2. Buch eröffnen karahitische Psalmen, welchen ein asaphischer salgt; das 3. Buch eröffnen asaphische Psalmen, welchen vier korahitische salgen. d) Die Art und Weise, wie damit davidische Psalmen zusammengreifen, stellt uns recht deutlich das Princip var Augen, van welchem die vam Sammler beliebte Sachardnung beherrscht wird. Es ist das Princip der Gleichartigkeit, der Verwandtschaft durch hervarstechende äußere und innere Merkmale. Auf den asaphischen Ps. 50. salgt der davidische Ps. 51., weil beide gleicherweise das dingliche thierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerthen. Und zwischen die korahitischen Ps. 85. u. 87. ist der Davidpsalm 86. eingeschaben, weil er sawahl durch die Bitte: zeige mir, Jehavah, deinen Weg" und „gib deine Siegesmacht deinem Knechte" mit Ps. 85, 8., als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87. verwandt ist. Diese Erscheinung, daß Psalmen mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besanders am Anfang und Schluß, kettenartig an einander gefügt sind, läßt sich durch die ganze Sammlung hindurch beabachten. So ist z. B. Ps. 56. mit der Aufschrift „nach (der Tanweise): verstummende Taube unter den Fernen" an Ps. 55. wegen des darin vorkammenden: „a hätte ich Flügel gleich der Taube" 2c. angefügt; sa stehen Ps. 34. und 35. zusammen als die beiden einzigen Psalmen, in denen der „Engel Jehovah's" vorkommt, ebensa Ps. 9. und 10., welche in dem Ausdruck עתות בצרה zusammentreffen. e) Mit diesem Anordnungsprincip hängt es eng zusammen, daß die elahimischen Psalmen, d. i. diejenigen, welche Gatt fast ausschließlich אלהים nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie יהוה אלהים צבאות, יהוה צבאות u. dgl. gefallen, undurchbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41. herrscht der Gottesname יהוה; er kammt 272mal und אלהים daneben nur 15mal var, größtentheils da, wa יהוה nicht statthaft war. Mit 42. tritt die elahimische Psalmweise ein; der letzte Psalm dieser Weise ist der korahitische Ps. 84., der ebendeshalb den elohimischen Psalmen Asaph's angefügt ist. In den Psalmen 85—150. tritt wiederum יהוה ein mit salcher Ausschließlichkeit, daß in den Psalmen der Bücher 4. u. 5. יהוה 339mal (nicht 239) und nur 1mal אלהים (144, 9.) vom wahren Gott vorkommt. Unter den Psalmen David's sind 18 elohimisch, unter den karahitischen 9, die asaphischen sämmtlich. Es sind, da noch 1 Salama's und 4 ahne Verfassernamen hinzukommen, zusammen (Ps.

*) So erledigt sich der von G. Baur S. 76 des de Wette'schen Commentars gegen die Einheit der Redaktion erhobene Einwand.

42. u. 43. zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jehovahpsalmen. f) Zu den mannichfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohimpsalmen die משכיל (42—43. 44. 45.; 52—55.) und מכתם (56—60.) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Büchern die שיר המעלות (120—134.) und, in Gruppen vertheilt, die mit הודו beginnenden (105—107.) und die mit הללו־יה beginnenden und schließenden (111—117. 146—150.).

Dies führt uns 6) auf die Ueberschriften der Psalmen, welche, wie aus dieser ihrer bestimmenden Einwirkung auf die Zusammenstellung hervorgeht, älter sind als die letzte Redaction des Psalters. Sie zerfallen ihrem Inhalte nach in drei Arten: a) Angaben des Verfassers, wozu bei davidischen und zwar nur bei davidischen Psalmen zuweilen noch die Angabe des geschichtlichen Anlasses aus dem Leben David's hinzutritt. So bei 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54. (nach ungefährer chronologischer Ordnung), welche auf Anlässe der saulischen Verfolgungszeit, und 3. 63., welche auf Anlässe der absalomischen bezogen werden; außerdem 30 auf David's Palastweihe, 51 auf seinen Ehebruch mit Bathseba, 60 auf den syrisch-ammonitischen Krieg. Dem Verfassernamen ist das sogenannte Lamed auctoris vorgefügt, das Lamed der Zugehörigkeit mit der Nebenbedeutung der Zugehörigkeit durch Abstammung. Alle Psalmen, welche die Namen ihrer Verfasser an der Stirn tragen, gehören der davidisch-salomonischen Zeit an, ausgenommen nur der Eine Psalm Mose's. Daß das ל auch in לבני־קרח und לאסף das Lamed auctoris ist, geht daraus hervor, daß keiner dieser Psalmen außerdem den Verfassernamen לדוד, wie sich erwarten ließe, an sich trägt; jene levitischen Sänger haben also auch als Verfasser zu gelten. Mit Ps. 88. hat es eine eigene Bewandtniß; er ist, indem zwei verschiedenen Ueberlieferungen unausgeglichen wiedergegeben werden, mit zwei Verfassernamen versehen. Eine andere Art überschriftlicher Bezeichnung besteht b) in Angaben des poetisch-musikalischen Karakters der Psalmen. Dahin gehören die Bezeichnungen des betreffenden Schriftstücks von Seiten seiner Bezogenheit auf Gott, wie תפלה Gebet (90. 102. 142.) und תהלה Lobpreisung (145.); von Seiten seiner Bestimmung für Instrumentalmusik und Gesang, wie מזמור Psalm (3—6. 8. 9. u. s. w.), שיר Sang oder Lied (46.), שיר מזמור Sang-Psalm (48. 66. 83. 88. 108.), מזמור שיר Psalm-Sang (30. 67. 68. 87. 92.) oder auch מזמור··שיר ein Psalm, ein Lied (65. 75. 76.); von Seiten seiner Zugehörigkeit zu der oder jener besonderen Dichtungsart, wie מכתם Stichwortgedicht (16. 56—60.), משכיל Betrachtung oder Ode (32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142.), שגיון Irrgedicht oder Dithyrambus (7.). Dahin gehören ferner die näheren Bestimmungen der Instrumentalbegleitung, wie אל־הנחילות zum Flötenspiel (5.), בנגינות mit Saitenspielbegleitung (4. 6. 54. 55. 67. 76.), על־נגינת auf Saitenspiel (61.), und der Tonweise, wie על־הגתית auf githäische Weise (8. 81. 84.), על־מחלת auf schwermüthige Weise (53. und mit dem Zusatze לענות „vorzutragen" 88.), על־עלמות auf Mädchenweise, d. i. in Sopran (46.), על־השמינית all' ottava bassa (6. 12.). Andere Angaben dieser Gattung sind Andeutungen der Melodie, auf welche (על) oder nach welcher (אל) der Psalm gesungen werden soll, mit einem Stichwort. Die Psalmenmelodien waren, wie die Melodien unseres alten Kirchenlieds*) großentheils angeeignete Volksliedermelodien, wie „Der Tod macht weiß" (9), „Hindin des Morgenroths" (22), „Verdirb nicht" (57—59. 75.), „Stumme Taube in der Fremde" (56.), „Lilien" (45. 69.) oder „Lilien das Zeugniß" (80.) oder „Lilie

*) Auch die der Synagogaldichter (Pajtanim), worauf schon Ibn-Ezra hinweist; Samuel Archivolti in Kap. 32 seiner Grammatik ערוגת הבשם (1602) rügt hierin eingerissene Unschicklichkeit. Statt des biblischen על „nach der und der Melodie" ist in dieser jüngeren jüdischen Poetik לחן (arab. lachn Melodie) die übliche Aufschrift; in deutschen und romanischen Liturgien kommt dafür בנגון, bei Provenzalen und Römern בנועם oder לנועם vor (Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters S. 116).

des Zeugnisses“ (60.). Die alte Auslegung faßte diese Melodienangaben als Motto's oder Devisen des Inhalts, worauf Hengstenberg noch besteht, aber mittelst höchst gezwungener, willkürlicher und nirgends (außer etwa bei Ps. 22.) etwas Rechtes herausbringender Deutung. Jedoch zeigen sich auch hier die Alten theilweise auf rechtem Wege, wie z. B Paulus Melissus, Lobwassers Rivale, in seiner Psalmenübersetzung (1572) gesunden historischen Sinn durch Aufschriften bekundet, wie uber di gesangweis aines gemainen lieds, welches anfang ware Ajéleth Hascháhar, das ist, Die hindin der morgenroete und uber die gesangweise aines namhaften liedes, welches sich anfinge Schoschannim, das ist, di Liljenblumen. Zum Dritten beziehen sich die überschriftlichen Angaben e) auf die liturgische Bestimmung der Psalmen. Nur einmal wird dem Liede eine anderweitige Bestimmung gegeben: Ps. 60. soll, wie ללמד in Beihalt von 2 Sam. 1, 18. besagt, beim Unterrichte im Bogenschießen gesungen werden, gleichsam ein heiliges Turnlied. Alle anderen derartigen Angaben sind liturgisch, voran das 55mal vorkommende למנצח dem Sangmeister, von נצח gewaltig seyn; Pi. bewältigen, bemeistern, part. Aufseher, Vorsteher, insbesondere Dirigent der Musik. Vielleicht bezeichnet es aber allgemeiner den Vorspielenden oder Vorsingenden und למנצח weist den Psalm demjenigen zu, der ihn zu arrangiren und den levitischen Sängerchören einzuüben hat*). Dreimal (39. 62. 77.) wird Jeduthun (Ethan) als solcher genannt, der allerdings einer der drei Sangmeister David's war. Es ist bemerkenswerth, daß außer Psalmen David's, Asaph's und der Korahiten dieses למנצח nur an der Spitze von zwei namenlosen Psalmen zu lesen ist. Man wird daraus schließen dürfen, daß es von ebenderselben Hand wie der Verfassername beigeschrieben ist. Liturgisch gemeint sind wahrscheinlich auch להזכיר 38. 70. und לתודה 100., jenes: zu Darbringung der Azcara, d. i. des Mehlopfer-Abhubs (also spezielleren Sinnes, als 1 Chr. 16, 4.), dieses: bei einem Dankopfer, d. i. wenn ein Thoda-Schelamim-Opfer gebracht wird; nicht minder auch die Aufschrift שיר המעלות (einmal 121, 1. שיר למעלות), welche funfzehn beieinander stehende Lieder (120—134.) führen, sey es, daß sie, wie die Tradition will, auf den funfzehn aus dem Vorhof der Frauen in den Vorhof der israelitischen Männer führenden Stufen (LXX *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν*), oder daß sie beim wallfahrtenden Hinaufzug (vgl. Esr. 7, 9.) nach Jerusalem gesungen zu werden bestimmt waren, wozu ihr schneller Schritt und ihr vorzugsweise auf Jerusalem und das Heiligthum gerichteter Inhalt stimmt — sie sind zu verschiedenen Zeiten und nicht alle für den Zweck gedichtet, dem sie später liturgisch dienten. Nur selten finden sich Angaben des h. Tages, den das Lied zu verherrlichen bestimmt ist, wie des Sabbaths 92. und der Tempelweihe 30. (wo aber eher an die Einweihung des eigenen Cedernpalastes David's zu denken ist); die LXX aber enthält nicht wenig überschriftliche Zusätze, welche uns einen Einblick in die liturgische Verwendung der Psalmen zur Zeit des zweiten Tempels gewähren und meistens aus den Talmuden sich bestätigen. Allen den mannichfachen Psalmenüberschriften gegenüber geziemt dem Forscher die respektvollste Stellung. Die Leichtfertigkeit, mit welcher sich die neuere Kritik über die Angaben der Verfasser und zeitgeschichtlichen Anlässe hinwegsetzt, um ihre Seifenblasen an deren Stelle zu setzen, ist die gewissenloseste Unwissenschaftlichkeit. Es war nicht anders möglich, als daß die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographien von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal Gegenstand der Kritik werden mußten, aber die mit Vogel's Dissertation Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri, Halle 1767, begonnene kritische Verneinung ist dermalen zu einer schnöden Absprecherei geworden, welche auf jedem anderen Literaturgebiete, wo das Urtheil kein so tendentiös befangenes ist, als eine Tollheit angesehen werden würde. Ist es denn so undenkbar, daß David und andere Psalmendichter ihre Psalmen mit

---

*) Aehnlich schon Saalschütz, Ueber Poesie und Musik der alten Hebräer in der Zeitung des Judenthums, Liter. u. homil. Beiblatt, Jahrg. I (1838), Nr. 24.

ihren Namen bezeichnet haben, da Habakuk 3, 1. seiner Thefilla seinen Namen vorsetzt? Die Kritik darf alsa dach nicht van der Präsumtian ausgehen, daß diese Verfasserangaben werthlose jüngere Beisätze seyen. Warum sall David das ללמד 60, 1. nicht eigenhändig beigeschrieben haben, da er laut 2 Sam. 1, 18. seine Kinah (Elegie) mit eben dieser Zweckbestimmung anhab? Für das hahe Alter dieser und ähnlicher Ueberschriften spricht ja auch, daß die LXX sie bereits varfanden und nicht verstanden, daß sich überhaupt keine sie entziffernde Traditian in der Synagage erhalten hat, daß sie auch aus den Büchern der Chronik (hinzugenammen das dazu gehörige Buch Esra), in welchen viel van Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wieder aufgefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, sa wie auch, daß sie in den zwei letzten Büchern des Psalters um sa seltener sind, je häufiger in den drei ersten. Auch die und jene zeitgeschichtliche Angabe könnte wohl van David selbst herrühren, wie Jes. 38, 9. allem Anschein nach van Hiskia. Indeß scheinen diese Angaben aus einem von den BB. Samuel verschiedenen, in diesen aber benutzten (vgl. 54, 2. mit 1 Sam. 23, 19. 26, 1., Ps. 18, 1. mit 2 Sam. 22, 1.) Quellenwerke zu stammen, nämlich den Annalen (דברי הימים) David's, in welchem jene Psalmen in den geschichtlichen Zusammenhängen varkamen, welche die Ueberschrift andeutet. Für, nicht gegen ihre Glaubwürdigkeit spricht die graßentheils affensichtliche Unmöglichkeit, daß die angegebenen Anlässe aus den Psalmen selbst erschlassen seyn können, sawie für das hahe Alter aller Psalmüberschriften im Allgemeinen ihre bunte Mannichfaltigkeit, welche gar nicht das Aussehen redactianeller Abkunft hat.

Verstünden wir die Psalmüberschriften besser, sa würden wir 7) über **den dichterischen und musikalischen Karakter der Psalmen** mehr zu sagen wissen, als uns dermalen möglich ist. Wir fassen was sich zur Zeit Sicheres über die dichterische Kunstform der Psalmen sagen läßt in möglichster Kürze zusammen. Die althebräische Paesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst der Reim, dann dazu das Metrum) erst im 7. Jahrh. n. Chr. van der jüdischen Poesie angeeignet wurden. Zwar fehlt es in Paesie und Praphetie des A. T. nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Thefilla-Styl 106, 4—7., vgl. Jer. 3, 21—25., wo die Inständigkeit des Gebets van selbst die Häufung gleichen Flexionsauslants mit sich bringt, aber zur bindenden Form ist er auch hier nicht geworden. Ebensowenig lassen sich auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches aber gemischtes Metrum hätten. Dennach ist es nicht aus der Luft gegriffen, wenn Phila, Josephus, Eusebius, Hieranymus den alttestamentlichen Liedern und insbesondere den Psalmen etwas den griechisch-römischen Metren Aehnliches abgefühlt haben. Denn ein gewisses Sylbenmaß hat die hebräische Poesie dach, indem, abgesehen van dem lautbaren Schewâ und dem Chatef, welche beiden die Urkürzen darstellen, alle Sylben mit vollem Vakal mittelzeitig sind und in der Hebung zu langen, in der Senkung zu kurzen werden. Dadurch entstehen die mannichfaltigsten Rhythmen, z. B. der anapästische wenaschlichah mimennu abothemo (2, 3.) aber der daktylische az jedabber elemo beappo (2, 5.), und also der Schein bunter Mischung der griechisch-römischen Metren. Jedach ist nicht einmal ein bestimmter Rhythmus in einem kleineren oder größeren Gedichte durchgeführt, sandern die Rhythmen wechseln je nach Gedanken und Empfindungen, wie z. B. das Abendlied Ps. 4. sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt Ki-attah Jahawah lebadad, um dann jambisch zur Ruhe zu gehen labetach toschibeni*). Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entspre-

*) Das verhältnißmäßig Beste hierüber ist immer noch Bellermann's Versuch über die Metrik der Hebräer, 1813, dann Saalschütz (Von der Form der hebr. Poesie, 1825, und anderwärts) geht

chenden Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maße nachweisbar ist. So lautet z. B. 2, 5a. wie ein rollender Donner und 5b. verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Psalmen, wie 17. 49. 58. 59. 73., in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf mo gehäuft werden, indem die grollende Stimmung sich im Style abprägt und im Wortklang vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus K. 24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht auch von de Wette und Ewald der sogenannte parallelismus membrorum gestellt worden. Die beiden Parallelglieder verhalten sich wirklich nicht anders, als die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den langen Verszeilen nach dem Cäsurenschema hervortritt, z. B. 48, 6. 7.: Doch sie sahn, erstaunten stracks, | verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfaßt allda, | Angst wie Geburtswehn. Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Daß aber nicht das Bedürfniß solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern umgekehrt das Bedürfniß des Rhythmus diese Art der Gedankenentfaltung erzeugt, sieht man daraus, daß die rhythmische Gliederung auch ohne diese logische durchgeführt wird, wie ebend. V. 4. 8.: Elohim ward in ihren Palästen | kund als Hort. Durch Oststurm zerscheitertest du | die Tarsisschiffe. Hier ist weder synonymer oder identischer (tautologischer), noch antithetischer oder synthetischer Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form der Hebung und Senkung, der Diastole und Systole, welche die Poesie sonst (aber ohne sich zu binden) mit zwei mannichfachen Arten auf- und niedersteigender logischer Gliederung zu erfüllen pflegt. Gewöhnlich aber findet der auf- und niedersteigende Rhythmus nicht innerhalb Einer Verszeile statt, sondern er ist auf zwei Verszeilen vertheilt, welche sich nicht anders als im sogen. elegischen Versmaß Hexameter und Pentameter, wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz zu einander verhalten und ein Distich bilden. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede 1 Mos. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strophe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Ps. 119.; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in dem gleichfalls distichischen Psalmenpaar 111. 112. an der Spitze aller einzelnen Verszeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7. (das ח dieses alphabetischen Psalms):

Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtniß nicht,
Nach deiner Gnade gedenke mein du
Von wegen deiner Huld, Jahawäh!

Wenigstens ist dieß die naturgemäße Entstehung des Tristichs, welches übrigens bei mannichfachster logischer Gliederung nur die unveräußerliche Eigenthümlichkeit hat, daß die volle Senkung auf die dritte Zeile verspart ist, z. B. in den beiden ersten Strophen der jeremianischen Klagelieder, wo jede Zeile aus Hebung und Senkung besteht, die Hauptsenkung aber hinter der Cäsur der dritten die Strophe abschließt:

---

von der allesverkehrenden Voraussetzung aus, daß das vorliegende Accentuationssystem nicht die wirkliche Hochtonsylbe der Wörter angebe — er findet fast durchweg in Anschluß an die deutsch-polnische Aussprache spondeisch-daktylischen Rhythmus (z. B. Richt 14, 18. lúle charáschtem begláthi). indem er sich dabei auf die Aussagen des Josephus, Eusebius u. A. stützt. Aber so alt diese Leseweise seyn mag — die accentuologische Tradition erwahrt sich als treue Fortpflanzung der ureigenen Aussprache des Hebraismus; die trochäische Aussprache ist mehr syrisch. Danach bitte ich das von mir Zur Geschichte der jüd. Poesie S. 129 Gesagte zurechtzustellen.

Ach wie sitzt so einsam die Stadt, sonst groß an Volk,
Sie ward wie eine Wittwe, die große unter Nationen,
Die Fürstin unter Staaten, sie ward zinsbar.

Bei Nacht weint sie, ja sie weinet, und ihre Wang' ist thränenvoll;
Nicht gibt's der sie tröste von all ihren Lieben,
Alle ihre Freunde begingen Treubruch, wurden ihr zu Feinden.

Fragen wir nun weiter, ob die hebräische Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strophenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode noch erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu größeren in sich gerundeten Strophenganzen verbindet, so gibt zunächst der alphabetische Ps. 37. darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
Denn wie Gras werden eilends sie abgehaun
Und wie üppiges Grün welken sie hin,

läßt den Umfang der Strophe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (V. 25. 26.):

Noch hab' ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
Immerfort zeigt er sich mild und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verläßt uns in Erkenntniß der hebr. Strophik die sichere Handleitung der alphabetischen Psalmen; wir nehmen aber von da für die weitere prüfende Beobachtung das wichtige Ergebniß mit, daß der masorethische Vers keineswegs der ursprüngliche Formtheil der Straphe ist, sandern daß Strophen Theilganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl sind. Sehr irregehen würden wir, wenn wir das סלה als maßgebenden Strophentheiler ansähen. Ein verhältnißmäßig sichrerer Führer ist der Kehrvers. So heben sich z. B. 42, 5—6. 10—12. durch den gleichlautenden Kehrvers als sechszeilige und siebenzeilige Strophe heraus; der Psalm ist, wie auch Ps. 43., herastichisch, schließt aber mit einem Heptastich. Und in dem gleichfalls herastichischen Ps. 76. bestätigt sich diese Straphentheilung allerdings durch das סלה, welches V. 4 am Schlusse der ersten und V. 10 am Schlusse der dritten Straphe zu stehen kommt, aber aus dem סלה an sich folgt nach nicht, daß der Gedanke, den da die einfallende Musik verstärken soll, der Schlußgedanke einer Strophe sey, da sich סלה nicht selten auch inmitten der Strophe findet. Ob und wie ein Psalm strophisch angelegt sey, stellt sich heraus, indem man vorerst zusieht, welches seine Sinnabsätze sind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen sich senkt, um sich dann von Neuem zu erheben, und indem man dann untersucht, ob diese Sinnabsätze gleiche oder doch sich symmetrisch entsprechende Stichenzahl haben (z. B. 6, 6, 6, 6 oder 6, 7, 6, 7) oder, wenn ihr Umfang größer ist, als daß sie ohne Weiteres als Strophen gelten könnten, ob sie sich in solche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl zerlegen lassen. Denn das Eigenthümliche der hebräischen Strophe besteht nicht in einem Verlaufe bestimmter, zu einem harmonischen Ganzen geeinter Metra (wie z. B. die sapphische Strophe, welcher Jes. 16, 9. u. 10. mit ihren kurzen Schlußzeilen –◡◡–◡ auffällig ähneln), sandern in einem nach der distichischen und tristichischen Grundform der rhythmischen Periode sich abwickelnden Gedankenverlaufe.

Ueber den musikalischen Karakter der Psalmen läßt sich Gewisses kaum mehr sagen, als Folgendes. Die Thora enthält über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik noch gar nichts außer der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zü blasenden silbernen Trompeten (4 Mos. 10.). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chranik ersehen, alle späteren sich zurückführten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. So

lange David lebte, ruhte die oberste Leitung der liturgischen Musik in seinen Händen (1 Chr. 25, 2.). Das dirigirende Instrument der ihm zunächst stehenden drei Sangmeister (Heman, Asaph, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (מצלתים); den Sopran vertraten die Harfen (נבלים) und den Baß (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17—21.), welche letzteren, nach dem dort gebrauchten לנצח „vorzuspielen" zu schließen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten מנצח gebraucht wurden. Da wo in einem Psalm סלה (zu punktiren סַלָּה oder סֶלָּה elevatio) beigeschrieben ist, was in V. 1 in 9 Ps., in V. 2 u. 3 in 28, weiterhin nur in Ps. 140. und 143. und zwar überall nur in Psalmen mit anderweitiger technischer Aufschrift vorkommt, sollten die Saiteninstrumente, was insbesondere הגיון סלה 9, 17. besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen; zu diesen Instrumenten gehörten außer den Ps. 150. 2 Sam. 6, 5. genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch (s. meinen Comm. zu 5, 1.) zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels über allen Zweifel erhaben ist. Aber auch die Trompeten (הצצרות), welche ausschließlich (wie wahrscheinlich auch das Horn שופר 81, 4. 98, 6. 150, 3.) von den an dem Gesange unbetheiligten Priestern geblasen wurden und nach 1 Chr. 5, 12 f. (wo die Zahl der zwei mosaischen Trompeten bis zu 120 gesteigert erscheint) mit dem Gesang und der Musik der Leviten unisono concertirten. Im zweiten Tempel war das anders; jeder Psalm wurde in drei Absätzen gesungen und die Priester stießen dreimal, wenn der levitische Gesang und die levitische Musik aufhörte, in ihre Trompeten. Die Gemeinde sang nicht mit. Die sprach nur ihr Amen. Für die Zeit des ersten Tempels deutet 1 Chr. 16, 36. auf eine weitere Betheiligung. Ebenso Jer. 33, 11. in Betreff des „Danket Jehoven, denn er ist freundlich". Auch aus Esr. 3, 10 f. ist auf antiphonischen Gemeindegesang zu schließen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Betheiligung der עלמות, vgl. משררות Esr. 2, 65. (deren Discant im zweiten Tempel durch die Levitenknaben vertreten wurde, s. zu 46, 1.), bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören" 26, 12. 68, 27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt; schon Mirjam mit den Frauen antwortet dem Männerchor (להם 2 Mos. 15, 21.) in Wechselgesang, und Nehemia 12, 27 ff. stellt bei Einweihung der Stadtmauer die Leviten innerhalb des nach dem Tempel sich bewegenden Zuges in zwei großen Chören auf, welche dort תודות heißen. Der nach Suidas s. v. χορός unter Kaiser Constantius und Bischof Flavian von Antiochien aufgekommene alternirende Doppelchorgesang der Psalmen war keine neue Erfindung, sondern unvordenkliches Herkommen.

Zur Zeit des zweiten Tempels begann der Gesang des jedesmaligen Wochentagspsalms (s. darüber zu dem Sonntagsps. 24.) auf ein mit den Cymbeln gegebenes Signal zur Zeit, wenn der amtirende Priester das Weinopfer ausgoß, nach der herkömmlichen Regel אין אומר שירה אלא על היין „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine". Die Zahl der auf dem Suggestus (דוכן) stehenden Leviten, welche zugleich sangen und musicirten, war (entsprechend 9 Cithern, 2 Harfen und 1 Cymbel) wenigstens zwölf. Von diesem Gesang und dieser Musik, welche jüngere nicht mitsingende Leviten zu den Füßen der älteren mit ihren oft nur zu lauten Instrumenten begleiteten, uns eine deutliche Vorstellung zu machen, ist nach der vorliegenden dürftigen Ueberlieferung unmöglich. Die Angabe dieser, daß jeder Psalm in drei Absätzen unter Musik gesungen zu werden pflegte, läßt, wie auch andere Anzeichen, vermuthen, daß dieser Psalmensang des herodeischen Tempels schon nicht mehr der ursprüngliche war, und wenn die gegenwärtige Accentuation der Psalmen den fixirten Tempelgesang darstellte, so würde sie uns doch keine Vorstellung des vorexilischen gewähren. Aber die Versuche Anton's (in Paulus Neuem Repert.), die Stufenleiter der mehr oder minder trennenden und verbindenden Accente in entsprechende, vollkommen abschließende oder dissonirende Accorde zu übertragen, und Haupt's (1854), in den Accenten als mit den hebr. Buchstaben zu com-

binirenden Zahlenzeichen die verschiedenen Stufen der diatonischen Tonleiter und in der so sich ergebenden Notenreihe die ursprünglichen Psalmenmelodien zu erkennen, laufen, so sinnreich sie sind, auf Selbsttäuschung hinaus. „Die Accente“ — sagt der hierin spruchfähigste Forscher, Saalschütz in seiner Archäologie 1, 287 — „sind allerdings Zeichen für die Cantillation, eine nach orientalischer Weise mit lebendigerer Modulation der Stimme vorgetragene Deklamation, wie sie, an die Accente anknüpfend, sich noch bis auf die neueste Zeit in den Synagogen traditionell erhalten hat“. Das gilt aber, wenigstens für den deutschen Synagogenritus, nur von der accentuologischen Cantillirung der Thora und der Haphtaren. Die bisher veröffentlichten sogen. Sarkatabellen (welche, von Zarka זרקא anhebend, den Notenwerth der Accente angeben) betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und prophetischen Perikopen, also das sogen. prosaische Accentuationssystem *). Eine Tradition über den Notenwerth der sogen. metrischen Accente **) gibt es in der deutschen Synagoge nicht, denn die Psalmen bilden nicht in gleicher Cantillirung, wie jene Perikopen, einen Bestandtheil des synagogalen Gottesdienstes, obwohl früher hie und da allerdings einige (92. 100. 91.) gesungen zu werden pflegten ***); ihre Vorlesung ist da, wo sie jetzt im Gottesdienste vorkommen, nur ein eintöniges Recitativ, welches nicht, wie dort, durch die Accente normirt wird †). Zur Zeit kennen wir nur bruchstückartige Angaben älterer Quellenwerke über die Intonation einiger metrischer Accente. Pazer und Schalschéleth haben ähnliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt, jedoch wird Schalschéleth länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bücher. Legarme (der Form nach Mahpach oder Azla mit Psik dahinter) hat einen hellen hohen Ton, vor Zinnor aber einen tieferen und mehr gebrochenen; Rebia magnum einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei Silluk wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des Merca ist nach seinem Namen andanto und in die Tiefe sinkend, der Ton des Tarcha entspricht dem adagio. Weitere Winke — schreibt S. Bär, der Verfasser des accentuologischen Werkes תורת אמת — sind nicht aufzufinden; jedoch läßt sich beim Oleh we-jored (Mercá mahpachatum) und Athnach schließen, daß ihre Intonation eine Cadenz bilden mußte, sowie daß Rebia parvum und Zinnor (Zarka) eine zum folgenden Großtrenner hineilende Betonung hatten. Setzt man weiter Dechi (Tiphcha initiale) und Rebia gereschatum nebst den übrigen sechs servi in Noten, so läßt sich zwar eine Sarkatafel des metrischen Accentuationssystems herstellen, jedoch ihre genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Ueberlieferung nicht verbürgen.

Sehr verbreitet ist gegenwärtig nach dem Vorgange Gerbert's (de musica sacra) und Martini's (Storia della musica) die Ansicht, daß sich in den acht gregorianischen Psalmmelodien nebst der außerzähligen, nur für Ps. 114. gebräuchlichen (tonus peregrinus) ein Ueberbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwahrscheinlich ist; die Psalmodie aber, wie sie zunächst Ambrosius in die mailändische Kirche einführte, folgte dem mos orientalium partium. Keinesfalls ist die jüdische Ueberlieferung in dieser

*) Die Sarkatafel bei Saalschütz Nr. 5 sucht die pentat. Cantillation nach deutschem Ritus wiederzugeben, die bei Jablonsky und bei Philippson (Zeitung des Judenthums, Liter. u. homilet. Beiblatt vom 24. Febr. 1838) nach spanisch-portugiesischem Ritus.

**) Proben dieses Accentuationssystems in seiner abweichenden assyrisch-karäischen Gestalt sind bis jetzt nicht bekannt geworden; die zur Zeit veröffentlichten Proben sind das Buch Habakuk (bei Pinner) und Jes. 49, 18—22. (in den Zeitschriften ציון und הליכות קדם Oostersche Wandelingen).

***) S. Zunz, synagogale Poesie des Mittelalters, S. 115.

†) Es verhält sich ebenso mit Targumen und Mischna, welche sich in Handschriften (ein Traktat der Mischna sogar noch in einer Druckausgabe von 1553) accentuirt finden, denn der Talmud Megilla 32a. fordert melodischen Vortrag (זימרא) auch für den Vortrag der Mischna, s. Steinschneider, Jewish Literature (London 1857), p. 154. 337. u. Zunz a. a. O. S. 113.

Psalmodie unverändert geblieben, sie ist unter Einfluß der griechischen Musiklehre weiter ausgebildet, aber doch, wie selbst Saalschütz annimmt, durchzuerkennen. „Gregor — sagt hierüber Otto Strauß in seiner geschichtlichen Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch 1859 — wählte aus den ernsten, würdigen altgriechischen Tonarten vier aus, aus denen er durch Verschiebung des Grundtons vier Nebentonarten ableitete. Diese acht Tonarten heißen seitdem die Kirchentöne. Aus jeder von ihnen bestimmte er eine der längst vorhandenen und gebrauchten Melodien für die Psalmen des A. T., zu denen noch eine neunte, der sogen. fremde Ton, hinzukam für die übrigen Lieder des alten und für die Psalmen des neuen Testaments*). Diese Psalmentöne unterscheiden sich durch karakteristische Eigenschaften, so daß sie den verschiedenen Stimmungen, die in den Psalmen herrschen, angemessen sind. Die Melodie ruht wesentlich auf Einem Tone; die erste, wie die zweite Hälfte des Verses schließt mit einer Cadenz von zwei bis fünf Tönen, denen ebensoviele der letzten Sylben untergelegt werden, während alle vorhergehenden auf den Hauptton der Melodie kommen, nur die Intonation des ersten Verses beginnt mit drei oder vier aufsteigenden Tönen. Die Dauer der einzelnen Noten richtet sich durchaus nur nach dem Werthe der Sylben, während die ambrosianische Gesangweise streng vom Metrum und Rhythmus beherrscht war; und somit ist die Melodie dem heiligen Worte dienstbar, das sie zu tragen hat, und dieses Psalmodiren allerdings von der Gesangweise sehr verschieden, die wir heutzutage gewohnt sind, bei der es oft unmöglich ist, die Worte zu verstehen, während jenes dem gehobenen Sprechen näher liegt als dem Singen. Schon hierdurch wird die beim ersten Blick zu fürchtende Einförmigkeit gemildert, indem der Rhythmus bei jedem Verse eine andere Gestalt gewinnt; noch mehr aber durch die zahlreichen Abweichungen in den Cadenzen, die sich allmählich eingebürgert haben, und durch welche die neun Haupttöne zu über funfzig Melodien erweitert werden, auf welche die Psalmen je nach ihrem verschiedenen Karakter gesungen werden können. Von diesen Psalmentönen, wie sie noch heute im Gebrauche sind und nicht von Gregor erfunden, sondern aus den vorhandenen ausgewählt und verbessert wurden, läßt sich nun ein Rückschluß auf die Melodien der Urkirche und des A. T. machen; um so mehr, wenn wir sehen, daß die Psalmentöne der spanischen Juden im Morgenlande, welche die Traditionen ihrer Väter treuer bewahrt haben, als die sogen. polnischen, wesentlich derselben Art sind, indem sie zwischen wenigen nebeneinander liegenden Tönen sich bewegen und einige sich entschieden den gregorianischen nähern, sowie daß die der griechischen und besonders der armenischen Kirche dieselbe Eigenthümlichkeit haben". „Schon seit dem 9. Jahrhundert — bemerkt derselbe Verfasser — scheint in Folge der Veräußerlichung des Gottesdienstes und der Verkürzung desselben durch Eilen und Jagen die Sitte aufgehört zu haben, die beiden Halbchöre nach halben Versen alterniren zu lassen; man wechselte nach ganzen Versen und gab die Kraft des Parallelismus der Glieder auf. Allmählich behielt man auch die Psalmentöne nur für die Festtage; an den gewöhnlichen Wochentagen und den sogen. kleineren Horen recitirt man in den römischen Kathedral- und Stiftskirchen die Psalmen bis heute meistentheils auf Einem Tone, wie auch Griechen und Juden sie in wellenförmiger Bewegung zwischen einer Quarte oder Quinte lesen, und zwar in einer Schnelligkeit, die Luther Lören und Töuen nannte". Dabei hat Strauß die zwei Weisen recitativer jüdischer Psalmenleseweise im Auge; eine genau den Accenten sich anschließende Psalmencantillation hat er auch im Orient schwerlich gehört, und die Behauptung, daß dort die Ueberlieferung treuer bewahrt sey, bedarf noch der Bestätigung. In Cantillation der Perikopen nimmt Elias Levita (טוב טעם K. 2.) für den deutschen Ritus größere Treue in Anspruch. Die deutschen Juden — sagt auch Forkel 1, 166. — beobachten meistens ein gehöriges Tonmaß, welches dem unsrigen ähnlich ist; hingegen

*) Das ist unrichtig; der neunte Ton war ursprünglich nur für Ps. 114. bestimmt, obwohl er protestantischerseits auf das Benedictus und das Magnificat übertragen worden ist.

die italienischen und spanischen ziehen ihre Töne so ohne ein bestimmtes Tonmaß zwischen unseren Intervallen herum, daß wir sie weder recht begreifen, noch mit unseren Noten schreiben können". Bemerkenswerth ist jedoch, daß Pethachja aus Regensburg, der jüdische Reisende im 12. Jahrh., in Bagdad, dem alten Sitze der Geonim (גאונים), die Psalmen in eigenthümlicher Weise singen hörte. „In den Zwischenfeiertagen — sagt er in seinem Itinerarium — recitiren sie die Psalmen (המזמורים) mit Instrumentalbegleitung, denn es gibt mehrere überlieferte Melodien (ניגונים) und wo in dem Psalm על עשור vorkommt (92. und wohl auch 33. 144.), haben sie zehn Melodien, und wo על־השמינית (6. 12.), acht Melodien, und über jeden Psalm gibt's viele Melodien" *). Auch Benjamin von Tudela in demselben Jahrhundert machte in Bagdad die Bekanntschaft eines tüchtigen Sängers der im Gottesdienst üblichen Psalmen. Die „acht" Melodien (נגינות) kommen auch sonst vor **) und erinnern an die acht Kirchentöne, sowie die in alten Rituolbüchern***) bezeugte doppelte Cantillationsweise der Accente an die Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang.

Die Geschichte der Psalmodie und überhaupt der praktischen Verwendung des Psalters ist eine glorreiche Segens- und Siegesgeschichte. Es gibt kein alttestamentliches Buch, welches sich so ganz und gar aus Herz und Mund Israels in Herz und Mund der Kirche übererbt hätte, wie dieses alttestamentliche Gesangbuch ohne Gleichen. Ohne Gleichen ist es schon durch den langen Zeitverlauf, der sich darin abspiegelt; denn die lyrischen Literaturreste, die uns im Psalter vorliegen, beginnen mit dem Jahre 1450 v. Chr., wo die 40 Jahre des Wüstenzugs zu Ende gingen, und reichen weit über 536 v. Chr., das Jahr, in welchem Cyrus die Exulanten entließ, in die Zeit des zweiten Tempels hinab. Ohne Gleichen ist es ferner wegen der Fülle von Poesie, welche darin auseinandergebreitet ist; die hebräische Sprache ist zwar während jenes langen Zeitraums wesentlich dieselbe geblieben, was uns nicht befremden darf, da auch die heutige arabische Schriftsprache nach länger als einem Jahrtausend noch unverändert dieselbe ist und die Sprache Herodot's oder des Thucydides von der der griechischen Schriftsteller des Mittelalters nicht so wesentlich verschieden ist, daß nicht wer die einen, auch die anderen lesen könnte — aber übrigens finden sich hier die mannichfachsten Stylarten und Kunstformen und karakteristisch sich unterscheidenden Dichtungstypen in buntester Mischung beisammen, und die überall geistesfrische und idealisch edle Ausströmung des innersten Gemüths erhebt sich vom schlichten, stillen, sanften Gebet bis zum kataraktenartig sich ergießenden Dithyrambus und zum prächtigsten, wie in Triumphespomp daherschreitenden Hymnus. Dazu kommt der unvergleichliche Reichthum und die unvergleichliche Tiefe des Inhalts. Er ist unvergleichlich reich, denn er umfaßt Natur und Geschichte, Himmel und Erde, die Welt außer uns und die Welt in uns, die Erlebnisse des Einzelnen und der Gesammtheit; er durchläuft in Aussage dieser die ganze Stufenleiter aller Lagen und Stimmungen von dem Abgrund nächtlichster Anfechtung bis zum Gipfel paradiesischer glückseliger Freude. Er ist unvergleichlich tief, denn es ist das geheimste Erfahrungsseelenleben, welches hier der Sprache entsprechenden Ausdruck abringt; es ist nicht die greifbare Aeußerlichkeit, sondern das wurzelhaft erfaßte Wesen des Erlebten, welches hier ebenso ideal als real, ebenso abstrakt als konkret, ebenso allgemein als individuell, und ebendeßhalb zeitgeschichtlich so schwer erfaßbar sich abprägt; es ist die bis auf den Grund durchschaute Sittenverderbniß der Volksgenossen und überhaupt der Menschen, welche hier in gewöhnlich ebenso finsterer Sprache als Stimmung conterfeit wird — kurz es bleibt für Verständniß und Auslegung allerorten ein Ueberschwang von nicht befriedigend Verstandenem, welches die Forschung, ohne daß sie fertig

*) S. Literaturblatt des Orients Jahrg. 4. Col. 541.
**) Steinschneider, Jewish Literature p. 154. 337.
***) S. Zunz, Synagogale Poesie S. 115.

wird, unwiderstehlich immer auf's Neue anzieht, und wenn es das Eigenthümliche des Klassischen ist, daß wiederholte Lesung immer neuen Genuß gewährt und daß es, je öfter gelesen, um so schöner, sinnreicher, großartiger erscheint, so ist der Psalter ein klassisches Buch allerhöchsten Grades. Aber mit dem Allem ist weder der wahre Werth dieses Gesangbuchs Israels genügend gewürdigt, noch die wundersame Wirksamkeit, die es auch noch auf die Kirche ausgeübt hat, die unverwelkliche Lebenskraft, die ihm bis heute verblieben ist, gehörig begriffen. Wir betrachten zu diesem Zwecke 8) die heilsgeschichtliche, ebenso sehr neu- als alttestamentliche Bedeutung des Psalters. Als die Menschen, die Gott geschaffen, sich selbst in Sünde verderbt hatten, überließ er sie nicht ihrem selbsterwählten Zorngeschicke, sondern suchte sie heim an dem Abend des allerunglückseligsten Tages, um jenes Zorngeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; diese Heimsuchung Jehovah-Elohims war sein erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sogen. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Wiederbringung der Menschheit vorbereitenden, heilsordnungsmäßigen, gesetzlich-evangelischen Wortoffenbarung. Der Weg dieses geschichtlich sich bahnbrechenden und zugleich für menschliches Bewußtseyn sich selbst ankündigenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussaat von Worten und Thaten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen uns die Psalmen. Sie tragen das Gepräge der Zeit, während welcher die Heilsvarbereitung sich auf Israel concentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war, denn nachdem die Menschheit in Völker auseinandergegangen war, begab sich das Heil in die Schranke eines erwählten Volkes, um da zu reifen und dann sie sprengend zum Eigenthum der ganzen Menschheit zu werden. Die Verheißung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Ueberwindung der Verführungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen, Heil und Herrlichkeit zunächst Israels und mittelbar der Völker wurden van der Mittlerschaft des Gesalbten Jehovah's erwartet. Daß unter allen davidischen Psalmen sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110., in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 Sam. 23, 1—7., in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, daß er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und daß diese sich erst allmählich, besanders in Folge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte; alle übrigen sogen. messianischen Psalmen David's sind typisch und erklären sich aus seiner messianischen Selbstschau, aus der gottgewirkten Vorbildlichkeit seines durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit aufsteigenden Lebens und aus dem prophetischen Geiste, welcher seine Worte gestaltet (2 Sam. 23, 2.) und mit der Aussage des vorbildlichen Thatbestandes die Weissagung des gegenbildlichen verschmilzt. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72. zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schließlichen Christus Gottes, hafteten aber eine Zeit lang fragend und auf Grund von 2 Sam. 7. mit vollem Recht an dem Sohne David's. Auch in Ps. 45. ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheißung als Hochzeitssegen gelegt wird, daß sie sich in ihm verwirkliche. Aber bald wies sich aus, daß in diesem Könige wie in Salomo Derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sey, und als das davidische Königthum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der בן־דוד, um den die Prophetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2. den

Königen der Erde, daß sie ihm huldigen, vorführt, ist (wenn auch die אחרית als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward) eine eschatologische Person. Wie kommt es nun aber, daß in den nachexilischen Liedern der Messias nirgends mehr Gegenstand der Weissagung und Hoffnung ist? Es ist eine unläugbare Thatsache, welche nicht vertuscht, sondern erklärt seyn will. Sie erklärt sich daraus, daß, als die chaldäische Katastrophe auch den davidischen Thron umgestürzt hatte und das Volk des Exils sich sagen mußte, daß es sein gegenwärtiges Unglück großentheils dem Hause David's verdanke, die messianische Hoffnung einen gewaltigen Stoß erlitt und, so zu sagen, unpopulär wurde. Selbst in der Prophetie gibt sich das kund, denn in Jes. 40—66. ist das Messiasbild in die heilsberufsmäßige Anschauung Gesammtisraels zurückgenommen und der künftige Heilsmittler erscheint hier als der Knecht Jehovah's, welcher die Wahrheit und Wirklichkeit Israels ist und Israels Heilsberuf an die Menschheit zur Vollführung bringt. Alle weitere Prophetie ist durch dieses erst spät entsiegelte jesaianische Trostbuch an die Exulanten bestimmt. Das Bild des künftigen Heilsmittlers ist hinfort nicht mehr Messiasbild im bisherigen Sinne, d. i. reines, trübungsloses, nationales Königsbild, sondern es ist um mehrere wesentliche Momente, nämlich des expiatorischen Leidens und der beiden status und der Einheit des Hauptes mit dem Leibe, d. i. der Gemeinde bereichert; es ist um vieles tiefer, universaler, geistiger, göttlicher geworden. So finden wir es mehr oder weniger bei Daniel, Sacharja, Maleachi. In den Psalmen aber findet sich nirgends ein Wiederhall dieser fortgeschrittenen messianischen Verkündigung, obwohl Ps. 110. nicht geringen Antheil an diesem Fortschritt hat und nicht wenige Psalmen, wie 85. 91. 96—98. 102., unter unverkennbarem Einflusse von Jes. 40—66. entstanden sind. Nicht einmal eine solche Bitte findet sich in den Psalmen, wie in der 15. Beracha des Schemone-Esre (des aus 18 Segenssprüchen bestehenden täglichen Gebets) des späteren Rituals: „Den Sproß (Zemach) David's deines Knechts laß eilends sprossen und sein Horn hebe hoch sich vermöge deines Heiles." Dagegen mehren sich im jüngeren Theile des Psalters im Unterschiede von den eigentlich messianischen Psalmen die theokratischen, d. i. diejenigen, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königthum des Gesalbten Jehovah's zu thun haben, nicht mit der Christokratie, in welcher die Theokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach Innen und Außen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jehova's selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttestamentliche Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen; die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jehovah's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jehovah, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jehovah's ein und dieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, nachdem das Königthum in Israel aufgehört hat, über die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jehovah, den Urheber des Heils. Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Darum kennen die Psalmen weder Gebet zu ihm noch Gebet in seinem Namen. Aber Gebet zu Jehovah und um Jehovah's willen ist wesentlich dasselbe. Denn Jehovah hat Jesum in sich. Er ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts Anderes, als die ישועה Jehovah's in leibhaftiger Erscheinung (Jes. 49, 6.).

Auch das Verhältniß, welches die Psalmenpoesie zum Opfer einnimmt, ist zunächst befremdend. Es fehlt zwar nicht an Stellen, wo das äußere gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Bethätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66, 15. 51, 21.), häufig aber sind solche Stellen, in welchen es gegen das, was das N. T. λογικὴ λατρεία nennt, so entwerthet wird, daß es ohne Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentliches Gewolltes, wie eine wegzuwerfende Schale, eine

zu zerbrechende Form erscheint (40, 7 f. 50. 51, 18 f.). Aber das ist's nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Psalmen an ihrem Theil dem heilsgeschichtlichen Fortschritt; es ist der schon im Deuteronominm anhebende Verinnerlichungsproceß, welcher sich da auf Grund des denkwürdigen Wortes Samuel's (1 Sam. 15, 22 f.) fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neutestamentl. Geist, welcher hier und an anderen Punkten im Psalter an den gesetzlichen Schranken rüttelt und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie ein Schmetterling seine Verpuppung, abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschung des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbstdahingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Sprüche 21, 3 Rechtthun, Hos. 6, 6 Mildthätigkeit, Mich. 6, 6—8 Rechtthun, Liebe, Demuth, Jer. 7, 21—23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwerthete Opfer wird nur als Symbal gefaßt, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Wesen wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קרבן) ist, nicht inwiefern die Gabe auf Sühne (כפרה) gestellt ist, herausgeschält; mit Einem Worte: das Geheimniß des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neutestamentl. Bewußtseyn an die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi denken muß, wird 51, 9. der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigungs- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber ohne Deutung des Bildes. Woher kommt das? — Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. Testam. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia Kap. 53. erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt, denn Stellen, wie Dan. 9, 24 ff. Sach. 12, 10. 13, 7. sind ja selber fraglich und räthselhaft. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späten Prophetenworten zur direkten Weissagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie so entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David redete, die Selbstaussage des Vorbilds gestaltet hat. Die alttestamentl. Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Psalmen ausspricht, ruhte auch in Betreff der Versöhnung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jehovah. Jehovah ist wie der Heiland so auch der Versöhner (מכפר), von welchem Sühne erfleht und erhofft wird (79, 9. 65, 4. 78, 38. 85, 3. u. a. St.). Jehovah, am Ziele seines Heilsgeschichtsweges, ist ja eben der Gottmensch und das von ihm als vorbildliches Sühnmittel gegebene Blut (3 Mos. 17, 11.) ist im Gegenbilde sein eigenes.

Sowohl in Betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Psalmen im Bewußtseyn der betenden neutestamentl. Gemeinde nathwendigerweise eine durch die seitherige Enthüllung nnd Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, deren Einwirkung die Exegese ihrer eigentlichen und nächsten Aufgabe nach von sich fern zu halten hat, um nicht in den alten Fehler ungeschichtlicher Vermischung der neutestamentlichen Oekonomie mit der alttestamentlichen zu verfallen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Psalmen mit dem christlichen Bewußtseyn schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Psalmen vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar bloßer Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht Verdienst der Werke, nicht eine Summe von guten Werken, welche Gott mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemäße Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäußerung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewahrenden und regierenden Gnade ansieht (73, 25 f. 25, 5—7. 19, 14. u. a. St.); es fehlt nicht an Anerkenntniß des angebarenen sündhaften Naturgrundes (51, 7.), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott, abgesehen von dessen Gnade (143, 2.), der vielen und großentheils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19, 13.), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32, 1 f.), der Nothwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51, 12.), kurz des in Bußzerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits ist es nicht minder wahr, daß im

N. Testam. im Licht der stellvertretenden Genugthuung des Gekreuzigten und des Geistes der Wiedergeburt van dem Erhöheten eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; daß die Trübsal, die dem neutestamentl. Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefühls göttlichen Zorns versetzt, welche sa aft in den Psalmen sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgatha und des erschlassenen Himmels um sa tiefer in sein Innerstes hineinführt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; daß, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttestamentl. Bewußtseyn als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu thätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte zu gläubiger Aneignung varliegt, die Unterschiedenheit sawahl als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden Thatsache des inwendigen Lebens gewarden ist. Dennach widerstreben auch salche Selbstzeugnisse, wie 17, 1—5., der Umsetzung in das neutestamentliche Bewußtseyn nicht, denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubensgerechtigkeit, an Gattes sakramentlich vermittelte Thaten, an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Wiedergeburt zu denken; übrigens muß sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemahnt fühlen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schraffheit angesichts der graßen, alles sittliche Siechthum verurtheilenden Wahrheiten, daß die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, daß das Blut Jesu Christi uns reinigt van aller Sünde, daß wer aus Gott gebaren ist nicht sündigt. Was aber die sagenannten Fluchpsalmen betrifft, sa wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung van dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwagen, aber vorausgesetzt, daß sie sich nicht bekehren wollen (7, 13.) und durch die Schrecknisse des Gerichts nicht zur Erkenntniß bringen lassen (9, 21.), ist auch im N. Testam. der Uebergang des Liebeseifers in Zorneifer (z. B. Gal. 5, 12.) berechtigt, und vorausgesetzt ihre absalute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ vor Erflehung ihres schließlichen Sturzes nicht zurückbeben. Diese bedingende Varaussetzung den Imprecatianen einzuflechten, ist nicht wider den Geist der Psalmen. Wa aber, wie in Ps. 69. und 109., die Imprecationen sich in's Besonderste ergehen und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, da sind sie aus praphetischem Geiste geflossen und lassen für den Christen keine andere Aneignung zu, als daß er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gattes die Ehre gibt und sich um sa dringlicher seiner Gnade befiehlt.

Auch in Ansehung des Jenseits bedürfen die Psalmen, um Gebetsausdruck des neutestamentlichen Glaubens zu werden, der Vertiefung und Zurechtstellung. Denn was Julius Afrikanus van dem A. Test. sagt: *οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής* (bei Rauth, Reliquiae 2, 117), gilt wenigstens van der varjesaianischen Zeit. Denn erst Jesaia weissagt in einem seiner jüngsten apakalyptischen Weissagungscyklen (Kap. 24—27.) die erste Auferstehung, d. i. Wiederbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19.), sa wie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Tades (25, 8.), und erst Daniel weissagt in seinem Buche, welches die eigentliche, auf die Zeit der Erfüllung hin versiegelte alttestamentliche Apokalypse ist, die allgemeine Auferstehung, d. i. Auferweckung der Einen zum Leben und der Anderen zum Gericht (12, 2.); zwischen diesen beiden Weissagungen steht das Gesicht Ezechiel's von der Ausführung Israels aus dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebung eines graßen Leichenfeldes (Kap. 37.) — ein Bild, welches, wenn es auch nur allegarisch gemeint seyn sollte, doch voraussetzt, daß der Wundermacht göttlicher Verheißungstreue das nicht unmöglich sey, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Psalmen zeigt sich die Heilserkenntniß nach nirgends so weit fartgeschritten, daß diese Weissa-

gungsworte von der Auferstehung sich in einen dogmatischen Bestandtheil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten; die Hoffnung auf ein Wiederaufsprossen des hingesäeten Gebeines wagt sich kaum von ferne anzudeuten (141, 7.), das hoffnungslose Dunkel des Scheol (6, 6. 30, 10. 88, 11—13.) bleibt ungelichtet, und wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfahrene (z. B. 86, 13.) oder gehoffte (z. B. 118, 17.) Bewahrung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinschaftlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89, 49.). Die Hoffnung ewigen Lebens nach dem Tode kommt nirgends zu entschiedenem Ausdruck. Dagegen finden sich auch solche Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, daß der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14. und bes. 16, 9—11.); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jehovah dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f. 63, 4.), daß der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15.), so daß sich die Schlußfolgerung aufdrängt, daß jene sterben, obwohl sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist, obgleich nur anspielungsweise, sich eine Entrückung zu Gott, wie Henoch's und Elia's, in Aussicht stellt (49, 16. 73, 24.). Aber überall liegt da keine objektive Erkenntniß vor, sondern wir sehen, wie sie sich als Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewußtseyns loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, daß das Grab von himmlischer Aussicht durchbrochen wäre, ist es vielmehr für das Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden, denn das Leben im Gegensatz zum Tode erscheint nur als die in's Unendliche verlängerte Linie des Diesseits. Andererseits aber sind Tod und Leben in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Principien des göttlichen Zorns und der göttlichen Liebe erfaßte Begriffe, daß dem neutestamentlichen Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Psalmen leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6. für den neutestamentl. Beter die Geënna an die Stelle des Hades setzt; denn seit der Hadesfahrt Jesu Christi gibt es keinen limbus patrum mehr, der Weg Aller, die in dem Herrn sterben, geht nicht erdwärts, sondern aufwärts, der Hades ist nur noch als Vorhölle vorhanden; die Psalmisten fürchten ihn ja aber auch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das wahre Leben der Menschen ist. Und auch 17, 15. an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15. an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter, denn die da ausgesprochenen Hoffnungen sind, wenn sie auch für das alttestamentliche Bewußtseyn diesseitige waren, doch ihrer wahrhaft befriedigenden neutestamentlichen Erfüllung nach jenseitige. Das innerste Wesen beider Testamente ist Eines. Die alttestamentliche Schranke umschließt schon das werdende neutest. Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttestamentliche Eschatologie läßt einen dunklen Hintergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutestamentl. Offenbarung in Licht und Finsterniß geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. Test. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutest. Sonnenaufgangs. Die Kirche und der einzelne Christ können auch hier nicht umhin, sich über die Schranke des Bewußtseyns der Psalmisten selbst hinwegzusetzen und die Psalmen nach dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen mitten im Werden des Heils und der Heilserkenntniß auf das Ziel und die Vollendung gerichtet ist; die wissen-

schaftliche Auslegung aber ist gleich sehr verpflichtet, die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnißstufen sorgsam zu unterscheiden.

Wie spät erst diese Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch 9) die Geschichte der Psalmenauslegung überblicken. Wir beginnen a) von der apostolischen Auslegung. Das A. Test. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Wahrheit des A. Test. offenbar geworden. Aber nicht mit Einem Male die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschließung des A. Test. und insbesondere der Psalmen. Der Herr selbst erschloß diesseit und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Psalmen; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle, was im Gesetze Mose's und in Propheten und Psalmen geschrieben sey; er offenbarte seinen Jüngern das Verständniß τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς, Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche und zwar zunächst apostolische mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, von dem David in seinen Testamentworten 2 Sam. 23, 2. sagt: רוח ה' דבר בי ומלתו על־לשוני als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloß den Jüngern den Sinn der Psalmen. Mit welcher Vorliebe sie diesen zugewendet waren, sieht man daraus, daß sie gegen 70mal im N. Testam. citirt werden, nächst dem Buch Jesaia unter allen alttestamentl. Büchern am häufigsten. Aus diesen Aufschlüssen über die Psalmen wird die Kirche zu schöpfen haben bis an's Ende der Tage. Denn erst das Ende wird dem Anfang gleich seyn und ihn noch übertreffen. Man suche aber in der neutestamentlichen Schrift nicht, was sie nicht bieten will: Antwort auf die Fragen der niederen Wissenschaft, der Grammatik, der Zeitgeschichte, der Kritik. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historisch-kritischen Unterbau, gleichsam den Candelaber des neuen Lichts herbeizuschaffen, blieb der Folgezeit überlassen. b) Die nachapostolische patristische Auslegung war dazu nicht befähigt. Die Kirchenväter besaßen, ausgenommen Origenes, Epiphanius, Hieronymus, keine hebräische Sprachkenntniß, und auch diese drei nicht so viel, um sich von der nur zu häufig irre führenden Gebundenheit an die LXX zu selbstständiger Freiheit erheben zu können. Uebrigens liegt uns von Epiphanius gar nichts Exegetisches vor. Von Origenes' Commentar und Homilien über die Psalmen besitzen wir nur noch mehrere von Rufin übersetzte Bruchstücke. Hieronymus erwähnt zwar contra Rufinum I, §. 19 von ihm ausgegangene commentarioli über die Psalmen, wahrscheinlich Nachschriften mündlicher Vorträge, aber das unter Hieronymus' Namen vorhandene Breviarium in Psalterium (in t. VII. p. II. der Opp. ed. Vallarsi) ist anerkanntermaßen unächt und leistet textgeschichtlich und sprachlich gar Nichts. Athanasius in seiner kurz gefaßten Erläuterung der Psalmen (in t. I. p. II. der Benedikt. Ausg.) ist in Deutung hebräischer Namen und Wörter ganz und gar von der philonischen abhängig, welche größtentheils so seltsam falsch ist, daß man sich versucht fühlt (aber, wie ich in meinem Jesurun gezeigt habe, mit Unrecht), diesem epochemachenden jüdischen Religionsphilosophen alle hebräische Sprachkenntniß abzusprechen. Eine recht schöne Schrift des Athanasius ist sein Schreiben: πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichthum der Psalmen, klassificirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannichfachen Lagen und Stimmungen des äußeren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein des Anthanasius in's Lateinische und aus dem Lateinischen Reuchlin's, seines „besondern lieben Herrn und Lehrers", hat es Jörg Spalatin in's Deutsche übersetzt und dem Kurfürsten Friedrich gewidmet (1516. 4.). Ungefähr gleichzeitig mit Athanasius schrieb in der abendländischen Kirche Hilarius Pictaviensis seine tractatus super

Psalmos mit einem ausführlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytus erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53. bis 69. 91. 118—150. (nach der Bezifferung in LXX), unvergleichlich ergiebiger für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII. der Collectio Patrum von Caillou und Guillon). Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts (um 386—397) sind Ambrosius' Enarrationes in Ps. I. XXXV —XL. XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII. (in t. II. der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Auslegung von Ps. 1. ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, theilweise aus Basilius; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten: Psalmus enim — sagt, um nur eine Probe zu geben, der unsterbliche Begründer des abendländischen kirchlichen Psalmengesangs — benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio. Ab iracundia mitigat, a sollicitudine abdicat, a moerore allevat. Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus. Nach solchen und ähnlichen Vorworten läßt sich von der Auslegung große Innigkeit und Sinnigkeit erwarten; so findet sich's auch, aber nicht in dem Maße, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so musikalisch, wie die des Hilarius quaderbauartig ist, diese Auslegungen, die er theils gepredigt, theils diktirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Psalmen war das des Chrysostomus, wahrscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch etwa den dritten Theil dieses kolossalen Werkes, nämlich die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 u. 41., die in der vorliegenden Fassung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Psalmen (in t. V. der Ausg. von Montfaucon). Photius und Suidas stellen diesen Psalmencommentor unter den Werken des Chrysostomus in die oberste Reihe: er ist in Predigtform gefaßt, der Styl glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebräische Text nach Origenes' Hexaplo angeführt, die abweichenden griechischen Uebersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens ohne Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I. p. II. der Hallischen Ausg.) macht einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche schon mehr grammatisch-historisch gerichtete Anfang ist noch sehr unselbstständig, wie z. B. die Frage, ob alle Psalmen von David seyen oder nicht, kurzweg mit κρατείτω τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος in ersterem Sinne entschieden wird, und äußerst dürftig; besonders dankenswerth ist die durchgängige namentliche Vergleichung der griechischen Uebersetzer. Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomus' Psalmencommentar sind Augustin's Enarrationes in Psalmos (in t. IV. der Benedikt. Ausg.). Der Psalmengesang in der Mailänder Kirche hatte Viel zu Augustin's Bekehrung beigetragen. Noch mehr ward seine Liebe zum Herrn durch Lesung derselben entzündet, als er sich in der Einsamkeit zur Taufe vorbereitete. Sein Commentar besteht aus Predigten, welche er theils selbst niedergeschrieben, theils diktirt hat; nur die 32 sermones über Ps. 118. (119.), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Ueberall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lateinischen Uebersetzung, deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da noch LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius (schon dadurch seine Verschiedenheit von dem gleichnamigen Apologeten zu Ende des dritten Jahrhunderts bekundend) in seinem paraphrastisch gefaßten Psalmencommentar (zuerst herausgeg. von Erasmus 1560, der den Verfasser für Eine Person mit dem Afrikaner hält) schon die Uebersetzung des Hieronymus zu Grunde legt. Das Werk Augustin's, an Gedankenreichthum und Gedankentiefe das des Chrysostomus bei Weitem

übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodor's Expositiones in omnes Psalmos (in t. II. der Benedikt. Ausg.) schöpft großentheils aus Augustin, jedoch nicht als unselbstständiger Compilator. Was die griechische Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit Photius mannichfach in sogenannten Catenen aufgespeichert; es sind zwei solcher Catenen im Druck erschienen, eine nur bis Ps. 50. reichende in Venedig 1569, eine vollständige in 3 Bdn., herausgeg. von dem Jesuiten Corderius in Antwerpen 1643, Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Falckmann 1601. Die Gebrechen, an welchen die alte Psalmenauslegung leidet, sind im Allgemeinen bei den griechischen und abendländischen Auslegern die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntniß des Grundtextes kommt noch ihr unmethodisches regelloses Verfahren, ihre willkürliche Ueberspannung des weissagenden Karakters der Psalmen (wie z. B. Tertullian de spectaculis den ganzen Ps. 1. als Weissagung auf Joseph von Arimathia faßt), ihre unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider Testamente verschwinden, ihre irre führende Vorliebe für die Allegorese. Das apostolische Psalmenverständniß bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, an und stellt die Psalmen nicht in das Licht der neutestamentlichen Erfüllung, sondern setzt sie ohne Weiteres in neutestamentl. Sprache und Gedanken um. Wir wollen uns aber nicht über diese Zeit überheben. Nie hat die Kirche in die Psalmen, die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelebt, wie sie erfolgreicher bis in den Märtyrertod hinein gebraucht, als damals. Statt weltlicher Volkslieder konnte man, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. Arator, schreibt Hieronymus an Marcellus, hic stivam tenens Hallelnja decantat, sudans messor psalmis se avocat et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina, hae (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae. Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Psalmen geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Psalmen geleistet mit ihrem Blute. Die Praxis eilte der Theorie weit voraus*). Musterbilder der rechten Innerlichkeit des Psalmenauslegers sind jene patristischen Werke für alle Zeiten. c) Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Die unvermittelte neutestamentl. Umsetzung der Psalmen hat hier ihren Fortgang, wie z. B. Albertus Magnus in seinem Commentar (Opp. t. VII.), von dem Grundsatz aus: Constat, quod totus liber iste de Christo est ohne Weiteres Beatus vir (Ps. 1, 1.) und den ganzen Ps. de Christo et ejus corpore ecclesia auslegt. Eben so macht es Bonaventura. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werthe findet, so lohnt sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker, durch reichen geistlichen Gewinn. Psalterium — sagt Cassiodor (Opp. t. II. p. 541) — est paradisus animarum, poma continens innumera, quibus suaviter mens humana saginata pinguescat; solche poma animarum pflückt man hier reichlich. Und St. Bernhardus: Nunquam intelliges David, donec ipsa experientia ipsos Psalmorum affectus indneris. Diese lebendige Erfahrung duftet uns hier entgegen. Die größte Autorität in der Psalmenauslegung blieb für das Mittelalter Augustin. Aus Augustin, vielleicht mit Zuziehung Cassiodor's, hat Notker Labeo (der Großlefzige), der Mönch des Klosters St. Gallen (nicht zu verwechseln mit Notker Balbulus dem Heiligen), gest. 1022, die seine deutsche Psalmenübersetzung Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen (Bd. 2. von H. Hattemer's „Denkmahlen des Mittelalters", St. Gallen 1844—49). Eben so ist aus Augustin und Cassiodor,

*) S. außer der schon erwähnten gesch. Betrachtung von Otto Strauß, Armknecht, die heil. Psalmodie oder der psalmodirende König David und die singende Urkirche. 1855.

zugleich aber aus Hieronymus, Beda und Gregorius zusammengetragen die lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. im J. 1045 unter Kaiser Heinrich II.), welche 1533 Joh. Cochleus herausgegeben hat; der Text der lateinischen Uebersetzung gibt emendatissimam Psalmorum lectionem, ab Origene olim et S. Hieronymo non solum exacte recognitam, verum etiam Obeliscis et Asteriscis illustratam. d) Die mittelalterliche synagogale Auslegung. In der Synagoge fehlt die Erkenntniß Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Ueberlieferung des alttestamentl. Codex den Juden verdanken, so auch die Ueberlieferung der hebräischen Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren, was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens ungesund, willkürlich, abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Psalmen mit dem Titel שוחר טוב (s. darüber Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 266) und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מכירי (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthalten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungefähr seit 900 nach Chr. mittelbar unter syrischem und unmittelbar unter arabischem Einfluß der Anbau der Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schriftanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/2), dessen arabische Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung uns durch Haneberg's (1840) und Ewald's (1844) Excerpte bekannt geworden ist. Der nächste große Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Salomo b. Isaak) aus Troyes (gest. 1105), welcher das ganze A. T. (ausgenommen die Chronik) und den ganzen Talmud commentirt hat und nicht allein in prägnanter Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Ueberlieferungen einregistrirt, sondern auch (zumal in den Psalmen) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Vorarbeiten benutzt und ohne Zweifel (abgesehen von dem Geiste seiner Auslegung) einer der größten Exegeten ist, die es je gegeben; die kirchliche Auslegung zog zuerst durch Nic. de Lyra (gest. um 1340), den Verf. der Postillae perpetuae, aus der jüdischen Gewinn; sowohl Lyra, als sein Kritiker, der Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der Addiciones ad Lyram, sind Proselyten. Unabhängiger von der meistens in Abenteuerlichkeiten verrannten Ueberlieferung sind Aben-Ezra (gest. 1167) und David Kimchi (gest. um 1250); jener ist genialer, aber in seinen eigenthümlichen Einfällen selten glücklich, dieser verständiger und unter allen jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische; der Commentar Aben-Ezra's ist besonders werthvoll wegen seiner zahlreichen Bezüge auf ältere Grammatiker und Ausleger, wie Mose ha-Cohen Chiquitilla (Gecatilia); der Karäer Jephet, aus dessen Psalmencommentar de Bargès 1846 Auszüge mitgetheilt hat, war Aben Ezra's Lehrer. In Vergleich mit anderen biblischen Büchern sind gerade die Psalmen jüdischerseits seltener commentirt worden. In späteren Commentaren, wie von Mose Alschech (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz jener älteren Ausleger zur widerwärtigsten Scholastik entartet; nur der schlichte, obwohl mystische Commentar Obadia Sforno's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlins, neu herausgeg. 1804 in dem Fürther Psalter, זמירות ישראל (mit Mendelssohn's Uebersetzung und Commentaren von Raschi, Sforno und Joel Bril), macht eine rühmliche Ausnahme. Diesen Auslegern gibt ihre Sprachkenntniß einen bedeutenden Vorsprung vor den gleichzeitigen christlichen, aber der Schleier Mose's ist bei ihnen um so dichter, je bewußter (wie besonders bei Kimchi) ihr Gegensatz gegen die kirchliche messianische Deutung ist, die ihnen freilich in meist unvermittelter und überspannter Gestalt entgegentrat. e) Die reformatorische Auslegung. Die Psalmodie war in der herrschenden Kirche zu leblosem Werkdienst herabgesunken. Die Psalmenauslegung hatte sich in compilatorische Unselbständigkeit und scholastischen

Wust verloren. Et ipsa quamvis frigida tractatione Psalmorum — sagt Luther in der Vorrede zu Bugenhagen's latein. Psalter — aliquis tamen odor vitae oblatus est plerisque bonae mentis hominibus, et utcunque ex verbis illis etiam non intellectis semper aliquid consolationis et aurulae senserunt e Psalmis pii, veluti ex roseto leniter spirantis. Als nun aber der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich centralen Schriftverständnisses aufging, da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in neu verjüngter mailicher Frische zu duften. Umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Ringwaldt und vielen Anderen) ging er in den Gemeindegesang der deutschen lutherischen Kirche über; in der französischen reformirten Kirche dichtete Clement Marot 50 Psalmen in Lieder um, welche 1543 in Genf mit einer trefflichen Vorrede Calvin's erschienen, zwei fügte Calvin selbst und die übrigen 98 Beza hinzu, die Melodien und Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's (s. A. Ebrard, Ausgewählte Psalmen David's nach Goudimel's Weisen u. s. w. Erlangen 1852. 8.). Die englische Kirche machte die Psalmen unmittelbar zum Bestandtheile ihrer Liturgie, die congregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Continents. Und wie fleißig wurde der Psalter auch in lateinische Verse umgegossen! Die Paraphrasen von Eobanus Hessus (zu welcher Veit Dietrich Anmerkungen schrieb), Jo. Major, Jakob Micyllus (dessen Leben neulich Classen beschrieben), auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von Chr. Buchanan sind nicht bloß gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses. Aber auch die exegetische Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und erfolgreicher gelöst, als je zuvor. In Luther, welcher als 30jähriger Doktor der Theologie seine akademischen Vorlesungen 1513 mit den Psalmen anhob, verbindet sich die Erfahrungstiefe der Kirchenväter mit der durch ihn der Kirche zurückgegebenen paulinischen Erkenntniß der Lehre von der freien Gnade. Zwar ist er noch nicht ganz los von dem in thesi verworfenen Allegorisiren, auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente, aber in Ansehung erfahrungsmäßigen mystischen und dabei gesunden Verständnisses ist er unvergleichlich, seine Auslegung der Psalmen, namentlich der Bußpsalmen und des Ps. 90., übertreffen alles bisher Geleistete und bleiben eine Fundgrube für immer. Der Commentar von Aretius Felinus, d. i. Martin Bucer (1526) zeichnet sich durch Scharfsinn und Feinheit des Urtheils aus. Calvin, dessen Commentar in Genf 1564 (zuletzt Berlin 1836) erschien, verbindet mit psychologischem Tiefblick größere Freiheit historischer Anschauung; er hat mehr Erkenntniß des Typus, weßhalb auch die reformirten Psalmensummarien hie und da sehr treffend und die Psalmenauslegung mehr grammatisch-historisch ist, aber diese Freiheit führt ihn oft irre, so weit, daß er messianische Beziehung selbst da wegleugnet, wo die neuere rationalistische Exegese sie anzuerkennen nicht umhin kann. Das falsche Historisiren Calvin's ist eine Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger (1580. 81. 5 Quartbde.), der erst auf der Universität Wittenberg Melanchthon's Freund und College, dann, der calvinischen Lehre sich zuneigend, zu den mährischen Brüdern überging. Von dem dogmatisirenden Verallgemeinern fiel er in das andere Extrem hyperhistorischen Specialisirens. Ueber der Geschichte geht ihm die Idee unter; er ist hierin der Vorläufer von Grotius. f) **Die nachreformatorische Auslegung.** Der bedeutendste Psalmenausleger des 17. Jahrhunderts ist Martin Geier; seine in Leipzig gehaltenen Vorlesungen über die Psalmen dauerten 18 Jahre. Innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Commentar (1668), aber der den Psalmensängern verwandte Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr; Geier ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu versetzen; es hat sich bereits eine exegetische Tradition fixirt, welche zu überschreiten als heterodox gilt. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein Mann voll Geist, aber in der Exegese von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus durch eine excentrische Phantasie geleitet. Jo. Heinr. Michaelis in seinen Adnotationes

uberiores in Hagiographa repräsentirt die Psalmenauslegung von 1600—1750; hier ist Alles zusammengespeichert, die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zahlloser Beleg- und Parallelstellen, man bekommt den Eindruck eines unfreien, unlebendigen Chaos. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluß mehr auf die Schriftauslegung. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verlor diese dann ihren im 17. Jahrhundert erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Karakter. Das Interesse an den Psalmen entartete mehr und mehr zu einem bloß literarischen, höchstens poetischen, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geistlichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalls Burk in seinem Gnomon zu den Psalmen 1760 und Chr. A. Crusius in seinen seit 1764 erschienenen Hypomnemata. Beide haben Bengel's Geist, reichen aber in exegetischer Begabung nicht an ihn. Den herrschenden Geist der Zeit lernt man aus Joh. Dav. Michaelis' Uebersetzung des A. Test. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Psalmen kennen. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier Einiges geleistet, aber übrigens geschwätzige, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herder's, und aus dieser Geistlosigkeit sie wieder zu kirchlichem Glaubensbewußtseyn gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenberg's, zunächst in seinen akademischen Vorlesungen, gewesen. g) Die neuere Auslegung. Epochemachend ist de Wette's Psalmencommentar geworden, welcher zuerst 1811 erschien (nach des Verfassers Tode 1856 neu herausgegeben von Baur in Gießen). De Wette ist präcis und klar, auch nicht ohne ästhetisches Gefühl, aber seine Stellung zu den heil. Schriftstellern ist eine zu recensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Psalmen zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, theilweise im gemeinsten patriotischen Sinne; und wenn ihm das theologische Verständniß ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel wiederholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger ist de Wette's Commentar insofern epochemachend, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herder's Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluß grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbstständiger als Rosenmüller, welcher, obwohl nicht ohne Geschmack und Takt, nur Compilator ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Psalmen hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Seine negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Commentar (1835. 36) positiv zu ergänzen, indem er mit allwissendem Scharfsinn die Entstehung jedes Psalms chronologisch zu bestimmen weiß und alle Psalmen von Ps. 73. an der makkabaischen Zeit zuweist. So soll z. B. Ps. 1. um 85 v. Chr. zur Zeit Alexander Jannai's gedichtet seyn, in einer Zeit, wo „man immer noch besser Hebräisch schrieb, als wir Latein". Wir wollen das kaum Glaubliche glauben, daß Hitzig selbst das Alles glaubt, aber, gegenständlich angesehen, ist seine Kritik ein sich selbst persiflirendes wahrsagerisches Witzspiel. Dennoch hat seine Verlegung des halben Psalters in die makkabäischen Zeiten Anhänger gefunden an v. Lengerke und J. Olshausen. Um aber doch auch originell zu seyn, hat v. Lengerke 1847 darin Hitzig überboten, daß er behauptet, nicht ein einziger Psalm könne mit Sicherheit David zugeschrieben werden. Ein solcher kritischer Vandalismus war freilich bis jetzt unerhört; übrigens ist v. Lengerke, wie Nachtreter Hitzig's, so Excerptor Hengstenberg's, er hat aus zwei grundverschiedenen Büchern Eines gemacht. Auch Olshausen (1853) ist von Hitzig hingenommen, so sehr, daß er, wo von einem Gegensatz der Gerechten und Ungerechten im Psalter die Rede ist, sofort die makkabäischen Zeiten herbeizieht, als ob dieser Gegensatz nicht so alt wäre als die Menschheit. Uebrigens überbietet dieser Ausleger de Wette an Zweifelsucht; er gefällt sich nicht bloß im Zweifeln, sondern, auf Schritt und Tritt über Textbeschädigungen klagend, im Verzweifeln; sein Hauptvorzug ist seine feine grammatische Bildung und seine unleugbare conjekturalkritische Begabung.

In grammatischer und überhaupt sprachlicher Genauigkeit wird sein Commentar noch übertroffen von dem vielfach gründlich fördernden Hupfeld's (1855. 58 u. weiter), welcher auch die von Hitzig nach Esrom Rüdinger wieder erneuerte allwissende positive Kritik in ihrer Nichtigkeit durchschaut hat, ihr aber in Geringschätzung der Ueberschriften wenig nachgibt. Neben allen diesen Werken behauptet Ewald (Poetische Bücher 1839. 40) einen eigenthümlichen Vorzug. Denn wer möchte ihm in Hinblick auf seine Einleitung in den Psalter überhaupt und besonders in die einzelnen Psalmen die Gabe absprechen, die Regungen und Schläge des Herzens zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden? Aber in den tiefsten Grund dringt er nicht, der Geist, der von oben in zerschlagene Herzen sich herabsenkt, ist ihm fremd. Das Verdienst, die Riesenaufgabe eines Psalmenauslegers zuerst wieder vollständig und allseitig im Geiste der Kirche und also in wahrer Geisteseinheit mit den Psalmisten gelöst zu haben, verbleibt dem vielgeschmähten Namen Hengstenberg's. Die geistesverwandten Arbeiten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter, 1835) und Stier (Siebzig Psalmen, 1834. 36.) erstrecken sich nur über eine Auswahl von Psalmen. Der aus praktisch-exegetischen Vorträgen entstandene Commentar von Tholuck (1843) ist geeignet, unter Gebildeten den Psalmen Freunde zu gewinnen, schließt aber die linguistische Seite der Auslegung aus. Das Letztere gilt auch von dem tüchtigen Commentar Vaihingers (1845). Der Commentar Hengstenberg's (1842—47., 2. Aufl. 1849—1852) ist also zur Zeit das einzige Werk, welches den ganzen Psalter nach allen Seiten der exegetischen Aufgabe umfaßt und bei angestrebter sorgfältiger Unterscheidung des alttestamentl. und neutestamentl. Glaubensbewußtseyns im Geiste kirchlichen Glaubens auslegt. Nichtsdestoweniger ist die Psalmenauslegung, die in solchem Geiste sich des reichen Erwerbs des gegenwärtigen wissenschaftlichen Fortschritts bemächtigt, erst in den Anfängen begriffen. Das geschichtliche, das geistliche, das künstlerische Verständniß hat noch einen weiten Weg vor sich. Je williger zu wechselseitiger Handreichung und je freier, von allem falschen, apologetisch-polemischen Interesse alle zur Mitwirkung Berufenen sich erweisen werden, desto gewisser und sicherer wird die Psalmenauslegung ihrem diesseits möglichen letzten Ziele sich nähern. Delitzsch.

Psellus, Michael Constantinus (der Jüngere), der fruchtbarste theologische Schriftsteller der mittelalterlich-griechischen Theologie, wurde um 1020 geboren und starb um 1106. Von großen Naturanlagen unterstützt und von rastlosem Wissensdrang getrieben, studirte er zu Athen und erwarb sich schon frühzeitig den Ruhm eines Polyhistors. Nach seiner Rückkehr nach Constantinopel wirkte er mit großem Beifall als Lehrer der Philosophie, während er daneben einen bedeutenden Einfluß auf die Angelegenheiten des Staats ausübte. Nach dem Tode des Kaisers Michael VII., dessen Erzieher und Lehrer er nicht ohne Erfolg gewesen war, fiel er in die Ungnade des Hofes, und der Senator zog sich in die Einsamkeit einer Mönchszelle zurück. Der Umfang seiner Gelehrsamkeit ist wahrhaft staunenswerth; er war Philosoph, Theolog, Historiker, Mathematiker, Redner und Arzt und hat in allen diesen Gebieten geschrieben. Als erster Lehrer der Philosophie führte er den Titel *φιλοσόφων ὕπατος*. Auch führte er das Beiwort *πολυγραφώτατος*. In den letzten Jahren seiner öffentlichen Wirksamkeit ward er durch einen dialektischen Klopffechter, Namens Johannes Italus verdunkelt; Letzterer war sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl. Die Größe des Psellus besteht nicht in eigener schöpferischer Produktivität, wohl aber in gediegener und umfassender Gelehrsamkeit, welche das ganze Gebiet des damaligen Wissens beherrschte. Eine große Anzahl seiner Schriften liegt noch ungedruckt in den Bibliotheken. Außer seiner *διδασκαλία παντοδαπή* und seinen Commentaren zu Aristoteles sind folgende dogmatische und exegetische Schriften von ihm zu erwähnen. 1) Eine Paraphrasis metrica in Canticum canticorum, gr. u. lat. in Meursii Opp. Florent. 1746, T. VIII, p. 289. 2) Capita XI de trinitate et persona Christi, ed. J. Wegelin, Aug. Vind. 1611. 3) Annotationes in Gregor. Naz. (in dessen Opp.). 4) Carmina politica de dogmate. 5) De septem s. synodis

oecum. carmen. 6) De operatione daemonum dialogus, ed. G. Gaulmin., Par. 1615. 7) Opiniones de anima, ed. J. Tarinus, Par. 1618, 4. Vgl. Fabricius-Harles X, 62—97. u. Leo Allatius de Psellis et eorum scriptis, Paris 1664, 4.

Pressel.

Pseudepigraphen des Alten Testaments und **Apokryphen** des Neuen Testaments.

I. Pseudepigraphen des Alten Testaments. Unter der Masse biblischer Schriften im weitesten Sinne des Wortes hat schon die alte Kirche, auf Grund sorgfältigerer Erörterungen über den Umfang des Kanons, drei Klassen unterschieden: 1) die kanonischen und inspirirten, 2) die nichtkanonischen und der allgemeinen Anerkennung entbehrenden, aber schon seit längerer Zeit in der Kirche gebrauchten und des Lesens in derselben würdigen (*ἀντιλεγόμενα* und *ἀναγιγνωσκόμενα*, *ἐκκλησιαζόμενα*) und 3) die übrigen in Umlauf befindlichen Bücher biblischer Art (mit biblischen Namen auf dem Titel, in biblischer Form, mit biblischem Inhalt, aber von der biblischen Wahrheit und dem Geiste der kanonischen Bücher doch stark abweichend), welche sie als geheime und geheim zu haltende (*ἀπόκρυφα*) bezeichnete (s. oben Bd. VII, S. 257 ff.).

Wesentlich diese selben Schriften der dritten Klasse, die man einst Apokryphen nannte, faßt man in der protestantischen Kirche unter dem Namen Pseudepigraphen zusammen. Da man nach Hieronymus Vorgang die kirchlichen Vorleseschriften Alten Testaments mit dem Namen Apokryphen belegte, mußte für die dritte Klasse die Benennung gewechselt werden. Die Benennung *ψευδεπίγραφον* ist freilich nur von einem einzelnen und äußerlichen Merkmal dieser Schriften, von der Unächtheit des Namens des Verfassers, den sie an der Spitze tragen, hergenommen; weder ist sie für die Kennzeichnung des Wesens dieser Schriften erschöpfend, noch für die Unterscheidung derselben von den Antilegomenen und selbst einzelnen kanonischen Büchern ausreichend, ist auch nicht auf alle Schriften dieser dritten Klasse anwendbar. Jedoch da die pseudepigraphische Form wenigstens den allermeisten dieser Schriften eignet, da ferner diese Form mit der Unzuverlässigkeit und Unächtheit des Inhalts in innerem Zusammenhange steht, da endlich pseudepigraphische Schriftstellerei für den ganzen Zeitraum, dem diese Bücher hauptsächlich entstammen, ein karakteristisches Merkmal bildet, so behält doch dieser Name immer seinen guten Sinn und sein Recht.

Nach dem Unterschiede der beiden Testamente unterscheidet man Pseudepigraphen des Alten und des Neuen Testaments, aber nicht so, daß alle jüdischen Pseudepigraphen zu jenen, alle christlichen zu diesen gerechnet wurden, sondern so, daß alle die Schriften, welche alttestamentlichen Personen unterschoben sind oder von solchen handeln, gleichviel ob jüdischen oder christlichen Ursprungs, Pseudepigraphen des A. T., diejenigen aber, welche sich für Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe und Apokalypsen unter neutestamentlichen Namen ausgaben, Pseudepigraphen des N. T. heißen. Diese letzteren werden aber, da eine Mittelklasse zwischen kanonischen und pseudepigraphischen Schriften, welcher der Name Apokryphen zukäme, zum N. T. nicht vorhanden ist, richtiger Apokryphen des N. T. (im altkirchlichen Sinne des Wortes) genannt.

Wir haben es hier nur mit den Pseudepigraphen Alten Testaments zu thun und gedenken eine kurze Uebersicht sowohl über die erhaltenen als auch über die nur in Bruchstücken vorhandenen oder nur dem Namen nach bekannten zu geben, müssen aber einige allgemeinere Bemerkungen über die Entstehung und Bildung dieses ganzen in Frage stehenden Schriftenkreises vorausschicken. Das üppige Wuchern der pseudepigraphischen Schriftstellerei bei den Juden und Christen in den letzten vorchristlichen und ersten christlichen Jahrhunderten ist gewiß eine merkwürdige und sehr eigenthümliche Erscheinung, wofür andere Völker (z. B. die Inder) nur entfernte Aehnlichkeiten darbieten, und die hier um so auffallender ist, als sie mit der vom Mosaismus und Christenthum geforderten Pflicht strenger Wahrhaftigkeit zunächst in schroffem Widerspruch zu stehen scheint. Daß diese Schriftstellerei ausschließend oder auch nur vorherrschend in sektireri-

schen, aus der eigentlichen Gemeinde herausgetretenen Kreisen geübt worden wäre, kann man nicht mit Grund behaupten; allerdings bemächtigten sich später die christlichen Häretiker dieser schriftstellerischen Form mit besonderer Vorliebe und mischten sich überhaupt später viele unlautere Motive mit ein; aber das war schon die Zeit des Verfalls und wir bemerken im Gegentheil, daß im Laufe der vielen Jahrhunderte, während welcher sie blühte, sie im Dienste meist unverwerflicher und zum Theil edler Bestrebungen stand, und von vielen trefflichen Geistern aus der rechtgläubigen Gemeinde geübt wurde. Auch kann heutzutage jeder wissen, daß ihre Entstehung und Ausbildung nicht aus Nachahmung der Geheimschriften heidnischer Tempelpriester erklärt werden darf, sie vielmehr ganz und gar aus dem eigenthümlichen Wesen und Leben der israelitischen Gemeinde hervorgewachsen und von dieser auf die christliche Gemeinde übertragen worden ist. Vor Allem kommt hier in Betracht die altisraelitische Schriftstellersitte, seinen Namen der Schrift nicht vorzusetzen; nicht zu seiner eigenen Verherrlichung schreibt der Verfasser, sondern im Dienst der Gemeinde; den eigenen Namen läßt er vor der Wichtigkeit der Sache und der Wahrheit zurücktreten; mit Ausnahme der Prophetenschriften, bei welchen die Sachlage eine andere war (weil der Prophet mit seiner Person für die Wahrheit seiner Offenbarung einstehen mußte), sind die Namen der Verfasser der meisten anderen Schriften, selbst so hoher Kunstwerke wie das B. Hiob ist, der Nachwelt verschwiegen worden; und diese alte Sitte der namenlosen Schriftstellerei erklärt wenigstens nach einer Seite hin das Aufkommen des Schreibens unter fremdem Namen. Der andere wichtigere Erklärungsgrund liegt in dem inneren Bruch des Geisteslebens Israels, welcher in seinen Anfängen schon vor der Verbannung, entschieden aber in den ersten Jahrhunderten des neuen Jerusalems eintrat. Mit der Zertrümmerung des alten Staates und unter den gedrückten Verhältnissen des Volks während der heidnischen Oberherrschaft wurde auch die Geistesfreiheit gebrochen; der heilige Geist der Offenbarung zog sich zurück; die Verhältnisse und die Lehren des Alterthums wurden das Maßgebende für die Neuzeit; und wie dieser Umschwung in den ersten Jahrhunderten nach der Verbannung zur Herausbildung eines Kanons heiliger Schriften führte, so steigerte sich weiterhin diese Verehrung des Alten, der alten Geschichten, der alten Personen, der alten Schriften so sehr, daß sie das ganze geistige Leben des Volkes beherrschte und bestimmte. Es war keine geistige Macht mehr im Volke, die an und für sich und ohne ihre Uebereinstimmung mit den heiligen Schriften nachgewiesen zu haben Ansehen genossen hätte; wenigstens in religiösen Dingen — und auf religiöse Bestrebungen ist doch das ganze Geistesleben des alten Israels beschränkt — drückte die Geltung der heiligen Bücher so übergewaltig auf die Geister, daß alle ihre geistigen Bestrebungen von ihnen ihren Ausgangspunkt nehmen und in steter Abhängigkeit bleiben mußten. Die Erforschung, Anwendung und Ausbeutung der heiligen Schriften war das Grundbestreben dieser Zeit. Wenn nun gleichwohl durch den Verkehr mit neuen, dem Alterthum noch unbekannten Völkern und Bildungselementen (Perser, Griechen, Römer), durch neue politische Lebenslagen des Volkes, auch durch die tiefere und systematische Ausbeutung der alten Bücher selbst neue Erkenntnisse und Bestrebungen zu Tage gefördert wurden, die sich geltend machen wollten, und wenn namentlich in außerordentlichen und besonders schwierigen Lebensverhältnissen hervorragende Männer sich gedrungen fühlten, zur Gemeinde zu reden und auf sie einzuwirken, so war es immer der Mangel an eigenem persönlichem Ansehen, welches irgendwie dem Ansehen der alten Männer und ihrer Schriften hätte an die Seite gestellt werden können, was den als Schriftsteller Auftretenden antrieb, seine Worte als Gedanken und Reden eines Gottesmannes des Alterthums einzukleiden, und seine Schrift auch in ihrer Anlage und Darstellungsweise den heiligen Büchern ähnlich zu gestalten. Der Schriftsteller, der ohnedem von Jugend auf ganz in den alten Geschichten lebt, findet in diesen leicht Lebenslagen, welche denen seiner Gegenwart einigermaßen entsprechen, oder Männer, deren überlieferte Wirksamkeit für seine eigenen Gefühle und Gedanken Anhaltspunkte gibt, auf, und läßt nun durch künstliche Wiederbelebung dieser

alten Verhältnisse und Personen sie in neuen Schriften wieder auferstehen und sie zu der neuen Gemeinde so reden, wie sie nach seiner Ueberzeugung geredet haben würden, wenn sie an seiner Stelle stünden. An sich hat eine solche künstliche Wiederbelebung der Alten nichts Verfängliches und liegt nahe; wenn klassische Geschichtschreiber ihren handelnden Personen große und lange Reden in den Mund legen, so ist dieß eine ähnliche rein künstliche Wiederbelebung, und auch die alttestamentlichen Schriften der vorexilischen Periode vom Jakobssegen an bis auf das Deuteronomium herab liefern Beispiele und Vorgänge genug dafür. Daß man zuletzt ganze und selbstständige Bücher so unter fremdem Namen schrieb, das war nur ein letzter Schritt auf der von früheren betretenen Bahn, welchen zu thun die Schriftsteller durch die eigenthümliche Gestaltung des damaligen gedrückten, sich selbst mißtrauenden, seines unendlichen Abstandes von der Herrlichkeit der alten Zeit sich bewußten Geisteslebens getrieben wurden. Zugleich war es eine sehr künstliche Schriftstellerei, welche zu handhaben nicht jedem gegeben seyn konnte, und in der strengeren oder loseren Durchführung der einmal gewählten Einkleidung durch alle Einzelnheiten des Buches zeigt sich dann die höhere oder niedrigere Stufe der Kunst. In mehr als einer Beziehung läßt sich diese Schriftstellerei unter fremdem Namen mit der dramatischen Kunstdichtung anderer Völker vergleichen. Sie aber mit dem Namen einer rein betrüglichen Schriftstellerei zu brandmarken, dazu hat man kein Recht. Wenn gleich jeder, der in dieser Weise schrieb, sein Werk für um so gelungener halten mußte, je mehr es bei dem Leser den Eindruck hervorbrachte, daß er wirklich ein Werk des Alterthums vor sich habe, so muß er es darum doch nicht in der betrüglichen Absicht geschrieben haben, daß es wirklich für ein altes Werk gelten sollte. Im Gegentheil beweist die große Menge von solchen Büchern, welche fortan geschrieben wurden, wie lebendig das Bewußtseyn von dem neueren Ursprung solcher Werke und wie geläufig die Handhabung dieser schriftstellerischen Form fortwährend blieb. Aber allerdings die Gefahr, falschen Schein und somit Irrthum in der Gemeinde, wenigstens in dem ungebildeteren Theil desselben, zu erregen, war nothwendig mit dieser Schriftstellerei verbunden; wenn diese Gefahr auch kleiner war in der Gegenwart, für die der Schriftsteller zunächst schrieb, so wuchs sie durch die Länge der Zeit, während welcher ein solches pseudepigraphisches Erzeugniß im Umlauf blieb, weil nach Jahrhunderten die Art seines Ursprungs oft nicht mehr auf den ersten Blick klar war: und vollends als mit der Ausbreitung des Christenthums zu den fremden Völkern, welche für diese eigenthümliche spätisraelitische Schriftstellerei kein Verständniß hatten, solche Bücher auch bei ihnen in Umlauf kamen, war gewiß der Schaden, den sie anrichteten, größer als der Nutzen, den sie stiften konnten, und ist darum die Zurücksetzung, ja systematische Unterdrückung solcher Bücher in der sich ausbildenden katholischen Kirche erklärlich genug. Um so mehr aber kommt es der weit vorgeschrittenen Wissenschaft unserer Tage zu, diese Bücher nach langer Verdunklung wieder an das Licht zu ziehen, sie nach ihrem ursprünglichen Sinn und Wesen verstehen zu lernen und sie für den Zweck genauerer Erkenntniß eines längeren geschichtlichen Zeitraums auszubeuten.

Hauptsächlich angewendet wurde die pseudepigraphische Form, wo es galt Lehr-, Mahn- und Trostbücher für das ganze Volk zu schreiben. In der Geschichtschreibung und Geschichtserzählung war die Anonymität althergebrachte Sitte, und schon an sich war Pseudonymie hier am wenigsten am Platz. Auch in der lyrischen und Spruchdichtung trieb diese spätere Zeit noch Werke hervor, welche ohne durch den Namen eines Mannes aus dem höheren Alterthum empfohlen und geschätzt zu seyn, bei den Zeitgenossen Beachtung und Eingang finden konnten, obwohl Koheleth und die „Weisheit Salomo's“ deutlich zeigen, wie man auch auf dem Gebiet der Weisheitserkenntniß schon gerne zu jener künstlicheren und wirksameren Schreibweise seine Zuflucht nahm. Dagegen ward in allen den Fällen, wo man sich zurechtweisend, mahnend, tröstend an seine Zeitgenossen wenden wollte, jene pseudepigraphische Form ganz vornehmlich gewählt; es sind dieß, um es kurz zu sagen, die Fälle, in welchen einst die Prophetie, als sie noch lebte,

ihre Stimme vernehmen ließ. Das Gefühl, daß die Prophetie erlaschen sey und kein den alten Gottesmännern ebenbürtiger Prophet mehr vor dem Anbruch der messianischen Zeit auferstehe, war allgemein verbreitet, und doch kamen Lebenslagen des Volkes, in welchen das Bedürfniß nach neuen prophetischen Aufschlüssen und die Sehnsucht nach der Leitung der Propheten mächtig erwachte. Da suchte und forschte man nach Rath in den alten Prophetenbüchern, suchte durch Auslegung Aufschlüsse für die neue Zeit aus ihnen abzuleiten; und was man ja durch Vertiefung in die alten gefunden hatte, das unternahmen nun auch Einzelne in eigenen Schriften unter der Auktorität eines alten Namens auszusprechen. Die Pseudepigraphik ist daher weiterhin ganz besonders die Erbin und der künstliche Ersatz der abgestorbenen Prophetie; die meisten Pseudepigraphen sind prophetischer Art, theils Apokalypsen nach Art des Buches Daniel, theils einfache prophetische Mahnschriften nach Art des apokryphischen Baruch, theils Vermächtnisse und Segensreden nach Art des Jakobs- und Mosesegens. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß nachdem einmal diese schriftstellerische Form geschaffen und diese ganze Schriftgattung in das Volk eingeführt war, sie sehr beliebt und immer häufiger auch für Zwecke, welche der eigentlichen Prophetie fremd sind, angewendet wurde, wie das unten im Einzelnen erklärt werden wird.

Neben dieser pseudepigraphischen blühte in den letzten Jahrhunderten des israelitischen Volkslebens die Literatur des haggadischen Midrasch, und hat in dem jetzt mit dem allgemeinen Namen „Pseudepigraphen" benannten dritten Kreise biblischer Schriften zahlreiche Vertreter. Sie ist mit der im engeren Sinn so genannten Pseudepigraphik aus den gleichen Wurzeln hervorgewachsen. Wie alle Erkenntnißthätigkeit des späteren Volkes sich an die Auslegung und Anwendung der heiligen Schriften anschloß, so beschäftigte man sich auch viel damit, daß man geschichtliche, im A. T. kurz behandelte Stoffe, Verhältnisse, Lagen, Personen sich mit Hülfe der eigenen Phantasie oder besonderer exegetischer Kunstgriffe weiter ausdachte und ausmalte, neue Vorstellungen darüber bildete, sie in ein neues poetisches Gewand kleidete, zur Erbauung der Gemeinde oder auch bloß zur Befriedigung der Neugierde der Leser. Durch fortwährende Dichtung und Umdichtung entstanden im Laufe der Jahrhunderte ganz neue Sagenkreise, durch welche die Erzählungen der heiligen Bücher ergänzt werden sollten. Diese Sagendichtung fing bei den Israeliten frühe an und hielt sich bis tief ins Mittelalter hinein; wie sie in den Targums und den talmudischen Schriften viele Niederschläge hinterlassen hat, so sind auch einzelne von ihr geschaffene Erzählungen in besonderen Schriften in Umlauf geblieben und werden jetzt ebenfalls zu dem dritten biblischen Schriftenkreise gerechnet. Auch enthalten die im engeren Sinn pseudepigraphischen Bücher schon vieles von diesen neuen durch die Dichtung geschaffenen Stoffen.

Wie nun aus den besagten Gründen und Antrieben die jüdische Gemeinde der vor- und nachchristlichen Jahrhunderte vielerlei neue an Inhalt, Art, Zweck und Umfang den älteren biblischen Büchern verwandte Schriften hervorbrachte, so lieferte auch das Christenthum noch Beiträge in Menge zur Bildung des weitschichtigen alttestamentlichen Schriftenkreises dritter Stufe. Ja es ist sogar die Mehrzahl der sogenannten Pseudepigraphen des A. T. christlichen Ursprungs, gewiß nicht bloß darum weil ein ungünstigeres Schicksal der Erhaltung der jüdischen im Wege stand, sondern auch darum, weil in den ersten christlichen Jahrhunderten dieses Literaturfeld nach auf's üppigste angebaut wurde. Das junge Christenthum, das sich nach möglichst enge an die jüdische Muttergemeinde anschloß, nahm aus dieser auch das äußere Fachwerk und die Formen der Schriftstellerei, die hier besonders beliebt waren, an, um sie mit dem neuen christlichen Inhalt zu füllen; und nachdem einmal mit dem A. T. selbst und mit den Apokryphen der griechischen Bibel durch die Judenchristen auch jene jüngsten Schriften alttestamentlichen Zuschnitts in der Christenheit eingeführt waren, stand nichts mehr im Wege, daß nicht diese selbst neue Bücher dieser Art erzeugte. Es ist aber unrichtig, bei dieser Uebertragung der Pseudepigraphik von der jüdischen in die christliche Gemeinde sich die

„nach der römischen Zerstörung Jerusalems in Masse zum Christenthum übergetretenen Essäer“ als Vermittler zu denken, wie es auch falsch ist anzunehmen, daß die uns erhaltenen jüdischen Pseudepigraphen essäischen Ursprungs seyen, oder gar die Essäer zu einer Pseudepigraphen- und Apokalypsenschule zu stempeln. Die Paar Notizen des Josephus über visionäre Bestrebungen der Essäer und ihre eigenthümliche Literatur berechtigen noch lange nicht zu einer solchen Annahme; der Inhalt der erhaltenen jüdischen Pseudepigraphen streitet dagegen. Auch müssen wir gegenüber von den Einreden neuerer jüdischer Gelehrten, welche sich nun einmal das vortalmudische Judenthum nicht mehr anders denn als ein talmudisches vorstellig machen können, und darum die erhaltenen zu den talmudischen Satzungen wenig stimmenden Pseudepigraphen den Hellenisten, Samaritanern und Sekten zuweisen möchten, an der Anerkennung festhalten, daß so unfrei — verglichen mit der alten Zeit — die Bewegung der Geister auch nach Esra wurde, dieselbe noch unendlich viel freier und mannichfaltiger war, als der talmudische Rabbinismus uns glauben machen will. Das aber ist richtig, daß zuerst das Judenchristenthum überhaupt, dann aber, als dieses hinter der Fortentwickelung des Christenthums zurückblieb, die Nazaräer- und Ebionitensekte und die an das Judenchristenthum sich anschließende Gnosis, geographisch ausgedrückt: Vorderasien und Aegypten, die fruchtbarste Geburtsstätte der christlichen Pseudepigraphen des A. T. wurden. In den Händen der Sekten und Häretiker wurde die Pseudepigraphik absichtlich zu unlauteren und trügerischen Zwecken benutzt, und erst in den Kreisen des neuplatonischen Synkretismus und des gnostisch entarteten halbheidnischen Christenthums begann dann auch jene schlimme Vermischung biblischer Personen mit heidnischen, mythologischen Gestalten. Damit war die Pseudepigraphik an ihrem Ende angekommen und wurde von der katholischen Kirche so viel als möglich unterdrückt. Obgleich noch bis in das Mittelalter hinein auch in den herrschenden Kirchen einzelne solcher Bücher unter alttestamentlichen Namen gedichtet wurden, so konnten sie sich doch nicht mehr in weiteren Kreisen verbreiten, waren auch ihren Stoffen nach oft nur Neubearbeitungen älterer Bücher. Was in den Mönchszellen oder von witzigen Köpfen des Mittelalters derartiges geschrieben wurde, ist mit Recht handschriftlich in den Klosterbibliotheken verborgen geblieben; einige Beispiele davon werden unten namhaft gemacht werden.

Die Zahl dieser jüdischen und christlichen apokryphen oder pseudepigraphen Bücher war gewiß einst sehr groß. Schon in der Apokalypse des Esra (4 Esr. 14, 46. lat.; 14, 51. äth.) werden von den 24 kanonischen und öffentlichen Bibelbüchern 70 apokryphe Schriften unterschieden, gewiß nur eine runde Zahl und ungefähre Schätzung, welche dann aber später für diese Schriften fest und stehend wurde (vgl. Evang. Nicod. c. 28 bei Thilo S. 793, und Epiphan. de mens. et pond. §. 10, der übrigens die Zahl 72 hat). Wie in anderen Literaturkreisen, so hat auch hier die Zeit selbst richtend und sichtend eingegriffen; im Ganzen blieb nur das Bessere erhalten, die schlechteren Schriften und namentlich die meisten der christlichen Häretiker sind untergegangen. Von vielen haben wir nur noch die Namen oder einige dürftige Reste durch die Anführungen der Kirchenschriftsteller. Wie man aber in neuester Zeit mehrere bisher verloren geglaubte derartige Schriften wieder aufgefunden hat, so wird auch in Zukunft eine genauere Durchforschung der handschriftlichen Schätze der verschiedenen Länder und Völker noch manche zu Tage fördern. Und in der That verdienen sie auch eine größere Aufmerksamkeit und Sorgfalt, als ihnen bis jetzt zu Theil geworden ist. Nicht bloß sind unter den schon näher bekannten Stücke, welche an Gehalt und innerem Werthe manche der jetzt sogenannten alttestamentlichen Apokryphen übertreffen, sondern sie haben auch fast alle geschichtlichen Werth, und sind als eigentliche Volksbücher der vor- und nachchristlichen Jahrhunderte vielfach mehr, als die gelehrten Schriften jener Zeit, geeignet, uns ein lebendiges Bild von dem Denken, Leben und Streben des Volkes zu geben.

Es folgt nun die Uebersicht über die ganz oder nur bruchstückweise erhaltenen und die nur dem Titel nach bekannten Schriften dieses Kreises. Jüdisches und Christliches

streng auseinander zu halten, ist aber nicht immer möglich, da von manchen dieser Schriften es bis jetzt nicht entschieden werden kann, welcher der beiden Gemeinden sie entstammen. Dagegen wird es zweckmäßig seyn, die verschiedenen Schriftgattungen, denen sie angehören, getrennt zu behandeln. Für die Literatur dieser Pseudepigraphen ist noch immer das wichtigste Werk J. A. Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, Hamb. 1713; in zweiter Auflage 1722, 23 um einen zweiten Band vermehrt; in diesem Werke ist alles hieher gehörige, was zu jener Zeit bekannt war, fast vollständig gesammelt; es wird im Verlaufe öfters angeführt werden und zwar Bd. 1 nach der ersten Auflage.

I. Die lyrische Dichtung.

Sie ist in unserem Schriftenkreis nur spärlich vertreten. '

1) Die Psalmen Salomo's, griechisch, zuerst i. J. 1626 von dem Jesuiten J. L. de la Cerda, zuletzt von J. Fabricius (Tom. I, p. 917—972) herausgegeben. Sie sind als 18 Psalmen gezählt, von denen die meisten die Aufschrift *ψαλμὸς τῷ Σαλομών*, 10 und 14 aber *ὕμνος τῷ Σ.* und 15 und 17 *ψαλμὸς τ. Σ. μετ' ᾠδῆς* führen. Sie enthalten aber keinerlei Spur davon, daß der Dichter sie dem Salomo unterschieben wollte, und es ist wahrscheinlich, daß dieser Titel erst von späteren Lesern mit Rücksicht auf 1 Kön. 5, 12. (hebr.) ihnen beigelegt ist (sowie auch das *διάψαλμα* 17, 31. 18, 10. leicht erst später beigeschrieben wurde). Sie sind nicht christlich (wie Grätz, Geschichte der Juden, Bd. 3, S. 489 wegen Ps. 17, 36. u. 18, 8. behauptet), sondern jüdisch, und deutlich erst aus dem Hebräischen in's Griechische übersetzt. Theils Gleichheit der Redensarten, theils entscheidende Grundgedanken, welche sich durch alle 18 Psalmen hindurchziehen, beweisen, daß sie van einem Dichter stammen. Sie haben ihre Veranlassung und ihren geschichtlichen Hintergrund in der Heimsuchung Israels durch einen heidnischen Herrscher, welcher die festen Mauern Jerusalems niederwarf, mit seinen Heiden das Heiligthum betrat und entweihte, viele Bewohner in Gefangenschaft fortführte, die Burg und Mauern besetzte, viel Blut vergoß, in Jerusalem wie in einer heidnischen Stadt hauste und vor dem sich die Frommen in das Land und in Schlupfwinkel zerstreuen mußten (Ps. 2. 8. 17.). In dieser Heimsuchung sieht der Verfasser die gerechte Strafe für die Sünden des eigenen Volkes, und erkennt es wiederholt an, daß der Abfall im Volke selbst diesen Einbruch des Heidenkönigs veranlaßte und ermöglichte, die Großen im Land ihm die Thore geöffnet haben. Für diesen Abfall thut er Buße und ruft um Erbarmung. Demüthige Anerkennung der Gerechtigkeit Gattes in dieser Drangsal (1. 2. 8. 9. 17.), Schilderungen des Wesens des Frommen und des Sünders (3. 4. 14.) wobei namentlich merkwürdig ist die Zeichnung der *ἀνθρωπάρεσκοι* und *ὑποκρινόμενοι* seiner Zeit, die in den höchsten Behörden sitzen (4.), Seligpreisungen des Mannes, der gerne betet und sich durch die Gerichte zu Gott ziehen läßt (6. 10.), Bitten um maßvolle Züchtigung, um Befreiung von den Sündern, um Bewahrung anf dem rechten Weg, um Hülfe und Rettung (5. 7. 12. 16.), begeisterte Ausblicke anf und inbrünstige Gebete um die Erfüllung der messianischen Verheißungen (11. 12. 17. 18.), Dank für den in den jüngsten Gefahren erfahrenen Schutz (13. 15. 16. 18.) wechseln in diesen sehr frischen und ganz nach dem Muster der biblischen Psalmen gehaltenen Liedern mit einander ab. Aus Allem merkt man, daß zwar der erste Anprall des Feindes, aber noch nicht die ganze Gefahr varüber ist. Movers (im katholischen Kirchenlexikon I, S. 340 f.) wallte sie, ahne zwingende Gründe, auf die Leidenszustände des Volks in der römischen Zeit von Pompejus an beziehen; aber die Schilderung der inneren Parteiungen und der Lage der Frommen lassen es räthlicher erscheinen, sie mit Ewald (Jahrb. f. bibl. Wiss. III, S. 232 und Geschichte des Volks Israel, Bd. 4, S. 343 f.) in die Zeit der ersten Ueberfälle des Antiochus Epiphanes zu setzen. Sie sind ein nicht unwichtiges Denkmal für die Erkenntniß der damaligen Lage und ein Zeugniß für die Fortdauer der Psalmenpoesie in dieser späten Zeit. Ueberraschend und merkwürdig ist die Gluth der messianischen Hoffnung und der

fest ausgebildete Glaube an die Auferstehung und ewige Vergeltung (3, 16. 13, 9. 14, 2. 7. 14, 6. 15, 11.). — Für eine verhältnißmäßig frühe Entstehung dieser Lieder spricht auch der Umstand, daß sie in alten Handschriften der griechischen Bibel noch unter die biblischen Bücher eingereiht sind, z. B. in einer Wiener Handschrift zwischen Sapientia und Sirach stehen (Lambecius I. Ausg., Bd. III, S. 20); im berühmten Codex Alexandrinus standen sie einst, und zwar sie allein von den Pseudepigraphen, am Ende des N. T. (s. Grabe's Ausgabe tom. I. proleg. C. 1. §. 2). In Pseudoathanasii Synopsis scripturae sacrae (Athanasii opp. ed. Bened. 1777, Tom. II, p. 154) und in der Stichometrie des constantinopolitanischen Patriarchen Nicephorus (in der Bonner Ausgabe als Anhang zu Georg Syncellus S. 785 ff.) werden unter den Antilegomenen des A. T. (entsprechend den Apokryphen unserer Bibeln) auch ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σαλομῶντος aufgeführt, wogegen in den bei Cotelier patres Apostolici I, p. 197 annot. und bei Montfaucon, Biblioth. Coislin. seu Seguer. p. 194 aus Handschriften abgedruckten Apokryphen- (d. h. Pseudepigraphen-) Verzeichnissen sie als Psalmi Salomonis erscheinen.

2) Ein Pseudepigraphon Δαβίδ wird in den Constit. apost. VI, 16 erwähnt. Ob damit Ps. 151. (der griech. Bibel) oder eine größere Schrift gemeint ist, kann nicht mehr entschieden werden.

II. Prophetische Schriften.

a) Die sogenannten Apokalypsen (Enthüllungen, Offenbarungen).

Man bezeichnet mit diesem Namen die künstlichen Weissagungsbücher, welche in dem Zeitraum nach dem Aussterben der alten israelitischen Prophetie in der Art der alten Prophetenbücher geschrieben, dem nach Lösung der Räthsel des Lebens schmachtenden Volke Leitung, Aufschluß und Trost geben sollten. Das Geschäft der alten Propheten war ein gar mannichfaltiges gewesen und hatte zu seinem letzten Zweck, die Besserung und Heiligung des Volkes zu erzielen; die eigentliche Weissagung über die Zukunft war nur ein Theil, freilich ein sehr wichtiger und sehr bezeichnender Theil ihrer Aufgabe. Die spätere, namentlich die prophetenlose Zeit faßte die Weissagungsgabe als das eigenthümlichste Merkmal am Propheten auf, nannte darum auch gerne Männer, von welchen ein tieferer Blick in die Zukunft gemeldet wird, Seher und Propheten, und das, was diese spätere prophetenlose aber prophetensehnsüchtige Zeit für sich vermißte, waren nicht jene scharfen, das Volk um seiner Sünde willen strafenden Predigten und Mahnworte, sondern eben der tiefere und zuverlässige Einblick in die nähere und fernere Zukunft, in den gesammten Rathschluß Gottes. Im Allgemeinen hatte man zwar an den alten und heilig verehrten Prophetenschriften eine Leuchte, mit deren Hülfe man sich auch in neuen Lebenslagen, in die man kam, zurechtfinden konnte, und da diese alte Prophetie über die ganze Zukunft bis zur Erscheinung des Messias oft und ausführlich geredet hat, so war man auch überzeugt, daß darin alle die nöthigen Aufschlüsse gegeben seyen, wenn man sie nur zu verstehen und das darin räthselhaft und verhüllt Gesprochene zu deuten vermöge. Wenn man also in Lagen kam, wo die Einsichtigen keinen Rath mehr wußten und alles bisher Geglaubte und Gehoffte in Frage gestellt schien, so war eben die Aufgabe die, mit jener Leuchte in der Hand das jetzige Dunkel zu durchleuchten, und Aufschlüsse über den Rathschluß Gottes daraus zu gewinnen. Und wie früher die Propheten hauptsächlich an den großen Wendepunkten der Geschichte, beim Eintritt neuer wichtiger Lebensverhältnisse ihre Stimme hören ließen und ihre Thätigkeit verdoppelten, so waren es auch später die das innerste Leben des Volkes antastenden Drangsalperioden, welche den und jenen, in der Bibelforschung bewanderten und dadurch erleuchteten Mann unwiderstehlich trieben, seinen rathlosen Zeitgenossen Aufklärung und Leitung zu geben. Alle die besseren noch erhaltenen jüdischen Apokalypsen (Daniel, Henoch, Esra) haben solche wichtige geschichtliche Veranlassungen, sind aber auch in ihren Enthüllungen über die Zukunft durchaus von den alten Propheten abhängig und gewinnen sie nur durch Deutung und Umdeutung von diesen. Den Gegenstand der

Enthüllung aber bildet die ganze messianische Hoffnung in ihrem Verhältniß zur Zeit- und Völkergeschichte. Daß die messianische Zeit komme und welcher Art das messianische Heil sey, das wußte man oder glaubte man zu wissen aus den Alten. Aber das wann? und wie? des Eintritts derselben war das schwere Räthsel für die auf Erfüllung harrende Gemeinde; die Zeichen der Zeit und die von den Propheten vorausverkündigten Zeichen des Eintritts der Erfüllung sollten miteinander verglichen und darnach Bestimmungen gegeben werden; über den Sinn und die Bedeutung der neu aufgekommenen Heidenherrschaften im Zusammenhang des göttlichen Weltplans mußte Klarheit gewonnen werden. Die Bücher nun, welche aus solchen Anlässen hervorgetrieben solche Fragen in der angegebenen Weise zu lösen unternahmen, nennt man Apokalypsen. Daß und warum die jüdischen Apokalypsen pseudepigraphisch waren, ist schon oben entwickelt; es ist das nichts ihnen Eigenthümliches. Aber eigenthümlich ist ihnen, daß sie wirklich über die Zeit der Erfüllung weissagen, über die Geheimnisse des noch verborgenen Gottesreiches, über die Einordnung der vergangenen und künftigen Geschichte in den Weltplan Gottes Offenbarungen geben wollen, und dadurch unterscheiden sie sich von anderen schlichteren Prophetenbüchern, welche z. B. wie das apokryphische Buch Baruch nur mahnen und zum Ausharren in der Hoffnung ermuntern. Daß jene Bücher, wenn man sie mit dem Namen Apokalypsen soll benennen können, nichts als solche künstliche Weissagungen und Offenbarungen enthalten dürfen, ist damit nicht gesagt; sie können daneben auch prophetische Mahn- und Strafreden, aufmunternde und vorbildliche Erzählungen und noch manches andere Beiwerk haben; nur der Grund, warum man sie Apokalypsen nennt, liegt darin nicht. Umgekehrt können auch Bücher, welche keine Apokalypsen in diesem strengeren Sinne des Wortes sind, nebenbei jene Fragen über den Verlauf der Zeitdauer bis zum Eintritt der Vollendung behandeln (wie z. B. Testam. Levi 16 sqq.) und man sagt dann, daß sie apokalyptische Elemente enthalten. Für die christliche Kirche sodann, obwohl ihr ein guter Theil der Zukunft, mit deren Weissagung sich diese jüdischen Bücher beschäftigten, schon erfüllt vorlag, war die Wiederkunft Christi und die Vollendung des Gottesreiches noch zukünftig; das Hoffnungselement war in ihr von Anfang an mitgesetzt, und auch nachdem die nur kurz dauernde christliche Prophetie wieder erloschen war, galt es für die sehnsüchtig auf die Parusie hoffenden Christen zu fragen und zu forschen nach dem Wann und Wie? der Erfüllung. Es ist darum nicht zu verwundern, daß nicht bloß die jüdischen Weissagungsbücher, welche sich mit diesen Fragen beschäftigten, auch in der christlichen Kirche viel gelesen, sondern in dieser auch neue Weissagungsbücher, nach dem Typus jener, geschrieben wurden, die man ebenso, wie jene, Apokalypsen nennt. — War nun einmal eine Anzahl solcher, durch den Drang geschichtlicher Verhältnisse hervorgelockter künstlicher Weissagungsbücher in Umlauf, so war damit eine schriftstellerische Form geschaffen, die man auch für andere Zwecke anwenden konnte. Da man sich in diesen späten Jahrhunderten den Vorgang der prophetischen Erleuchtung immer mehr magisch und mechanisch vorzustellen gewöhnte, als wäre dem Propheten der Offenbarungsinhalt in einem Becher zu trinken (4 Esr. 14, 40.) oder auf den himmlischen Tafeln und in Büchern von einem Engel zum Ablesen (Hen., Jubil., Test. XII Patr.) gegeben worden, so brauchte man nur, nach dem Vorgang jener Weissagungsbücher, einen Gottesmann der alten Zeit auszuwählen und ihm ein Gesicht zu Theil werden oder ihn in Verzuckung gerathen zu lassen, um ihm sofort jeden beliebigen Inhalt, Abrisse der christlichen Heilsgeschichte, dogmatische Systeme, neutestamentliche Sprüche, Zauberkünste, Heilmittellehre u. s. w. verkünden zu lassen. Von einem geschichtlichen Hintergrund, aber auch von Kunst in der Gestaltung des Stoffes ist da wenig oder nichts mehr wahrzunehmen. Solcher Bücher wurden in den christlichen Kirchen und bei den Sekten viele geschrieben, und auch sie nannte man, weil sie angeblich visionäre Vorausfagungen enthielten, Apokalypsen. Jeder beliebige Einfall, sogar jede böse Kunstübung konnte so zu Papier gebracht werden. Oefters waren es aber auch noch höhere Interessen, welche zur Abfassung solcher Bücher antrieben: z. B. man

fand die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten auf Christus und christliche Dinge nicht genug in's Einzelne gehend, nicht bestimmt und deutlich genug (aus welchem Grunde man oft auch die Juden beschuldigte, sie hätten das A. T. verfälscht), oder man vermißte dieses und jenes im N. T. gemachte Citat im A. T. und den anderen älteren Schriften, oder man hörte in mündlicher Ueberlieferung aus der üppig wuchernden jüdischen Haggada herübergekommene oder auch in christlichen Kreisen erdichtete Mährchen über das Leben und Sterben alter Gottesmänner, über das Schicksal dieses und jenes heiligen Gegenstandes, die man gerne in der Schrift verkörpert gesehen hätte, und dichtete zu diesem Zweck Apokalypsen, öfters durchwoben mit solchen mährchenhaften erbaulichen Erzählungen. Die Häretiker hinwiederum suchten ihre eigenthümliche Lehren durch solche neugedichtete Apokalypsen zu schützen und in Umlauf zu bringen. Mannichfaltige Zwecke wirkten so zusammen, die Zahl solcher Schriften stark zu vermehren, aber damit auch diese ganze schriftstellerische Form abzunützen und in Mißachtung zu bringen. — Im Uebrigen verweise ich auf Fr. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, II. Ausg., Bonn 1848, worin eine Uebersicht über die gesammte alt- und neutestamentliche Apokalypsenliteratur gegeben und namentlich auch die literarischen Notizen sehr ausführlich und vollständig beigebracht sind. Das Buch von A. Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik, Jena 1857, behandelt von den Pseudepigraphen des A. T. nur Henoch und 4 Esra. Gfrörer, Prophetae veteres pseudepigraphi 1840, enthält die Texte von einigen der hieher gehörigen Bücher in lateinischer Uebersetzung; die Uebersetzung von Henoch und Ascensio Jesaiä ist aber äußerst fehlerhaft, und der Text des 4 Esra ist von Gfrörer selbst aus der Vulgata und der äthiopischen Recension zusammengesetzt. Das Buch ist darum als Quellenbuch unbrauchbar. — Ueber die Mahnrufe und Weissagungsstimmen, mit welchen sich in den Sibyllischen Gedichten das hellenistische Judenthum und das Christenthum zu Bekehrungszwecken an das Heidenthum wandte, zu handeln, gehört nicht hieher; wir verweisen nur auf die soeben erschienene Abhandlung von H. Ewald, über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher, Göttingen 1858.

3) Die Henoch- und Noah-Schriften, welche zusammengearbeitet in dem bei den Abyssiniern erhaltenen Buch Henoch vorliegen. Dieses Buch, schon im Briefe Judä citirt, war in der alten Kirche viel gelesen, und viele Bruchstücke davon sind bei Kirchenschriftstellern erhalten; sie sind gesammelt bei Fabricius a. a. O. S. 160 ff., wozu jetzt noch kommt Gildemeister in der Zeitschrift der deutsch-morgenländ. Gesellschaft, Bd. IX, S. 621 ff. Die vier oben genannten alten Apokryphenverzeichnisse führen dieses Buch sämmtlich unter den Apokryphen (=Pseudepigraphen) des A. T. auf. Als das Buch bei den Abyssiniern wieder aufgefunden war, erschienen davon englische Bearbeitungen von R. Laurence (erste Aufl. 1821, dritte 1838) und eine deutsche von A. G. Hoffmann 1833—38. Der äthiopische Grundtext wurde zuerst von Laurence 1838 nach einer Handschrift, zum zweitenmal von mir nach fünf Handschriften (Liber Henoch, Aethiopice) 1851 herausgegeben, worauf ich 1853 eine deutsche Uebersetzung mit ausführlicher Erklärung und Einleitung folgen ließ. Das Buch zerfällt so, wie es uns vorliegt, in fünf Theile, nebst Einleitung und Schluß: 1) Kap. 6—36. Erzählungen über den Fall der Engel und seine Folgen, und Beschreibung der von Henoch in Begleitung von Engeln gemachten Reisen durch Himmel und Erde und der von ihm geschauten Geheimnisse der sichtbaren und unsichtbaren Welt, 2) Kap. 37—71. Bilderreden über die Dinge des Himmelreichs und die messianische Zukunft, 3) Kap. 72—82. Astronomisches und Physikalisches, 4) Kap. 83—91. zwei Traumgesichte, worin eine Ueberschau über die Zeitgeschichte und die Entwickelung des Weltlaufs bis zur messianischen Vollendung gegeben wird, 5) Kap. 92—105. Reihe von Mahnreden; dazu einige Anhänge Kap. 106 f., Kap. 108. Seine Enthüllungen beziehen sich nicht bloß auf das Verhältniß Israels zu den Völkern, auf die Zeit und die Art des Eintrittes des messianischen Reiches, auf die Auferstehung und das Weltgericht, sondern auch auf

die mannichfaltigen Geheimnisse und Kräfte der sichtbaren und unsichtbaren Welt; es gibt in dieser Hinsicht ein System von biblischer, durch Auslegung aus den heiligen Schriften abgeleiteter Gnosis. Außerdem enthält es viele haggadische Stoffe über die vorsündfluthliche Zeit und wurde dadurch die Quelle für viele spätere Schriften. In seinen Mahnreden tritt es einer heidnischen Richtung in Israel selbst ebenso schroff entgegen, wie es in seinen Bilderreden und Visionen die herrschenden Großen und die heidnischen Könige offen mit dem Gottesgerichte bedroht. Ein ernster, sittlich strenger, alttestamentlich religiöser Geist geht durch das ganze Buch; alle seine Lehren und Grundgedanken, aber auch seine Worte, Bilder und Ausdrücke sind auf irgend eine Weise an das A. T. angelehnt oder daraus abgeleitet. Um der Mannichfaltigkeit der darin abgehandelten Gegenstände und Lehren willen verdient es eine Fundgrube für die Erkenntniß des vorchristlichen Judaismus genannt zu werden. Als die Abfassungszeit seiner wichtigeren Bestandtheile ergibt sich die makkabäische bis auf die Regierung des Johannes Hyrcanos herunter. Für eine genauere Kenntniß des Buches verweise ich auf meine „Erklärung" desselben. — Als fremdartige Bestandtheile geben sich die Auszüge aus einer Noahprophetie zu erkennen, welche zum Theil auf sehr ungeschickte Weise, namentlich in Kap. 54, 7—55, 2. Kap. 60. 65—69, 25, aber auch in Kap. 6—16. und Kap. 106 f., mit dem jetzigen Buch zusammengearbeitet sind. Die Veranlassung dazu lag nahe, wenn das Noahbuch selbst schon vieles aus dem Henochbuch aufgenommen und weiter verarbeitet, namentlich auch in dem haggadischen Stoff über die vorsündfluthliche Zeit sich mit diesem berührt hatte. Die Fremdartigkeit dieser noahischen Stücke im Buche ist von allen bisherigen Auslegern in der Hauptsache übereinstimmend anerkannt worden, und nur Hilgenfeld a. a. O. S. 151 ff. setzte sich auf eine nicht zu billigende Weise über diesen klaren Thatbestand hinweg, um an der „Unklarheit und Verworrenheit", in welcher nun ein Hauptstück des Buches (Kap. 37—71.) erscheinen muß, eine Stütze für seine Behauptung eines christlich-gnostischen Ursprungs dieses Stückes zu gewinnen. — Das übrige Buch, nach Abzug der Noahbruchstücke und des wieder sehr eigenthümlichen Kap. 108. glaubte ich früher als das einheitliche, freilich zum Theil aus überkommenen Bausteinen aufgeführte Werk eines Verfassers begreifen zu können; ich habe diese Ansicht in der Einleitung zu der deutschen Bearbeitung durchgeführt, und bereue das auch nicht, sofern es immerhin nützlich bleibt, daß ein solcher Versuch angestellt wurde. Theils eigenes weiteres Nachdenken, theils die seither erschienenen Abhandlungen von Ewald (über das äth. Buch Henoch, Entstehung, Sinn und Zusammensetzung, Gött. 1854), und K. R. Köstlin (über die Entstehung des Buches Henoch, in Baur's und Zeller's theol. Jahrbb. 1856, Heft 2 u. 3) haben mich jetzt von der Unhaltbarkeit jener Ansicht überzeugt, und ich erkenne nun gerne an, daß man auch diesen noch übrigen Theil des Buchs aus mindestens zwei, wenn nicht drei Schriften zusammengearbeitet sich denken muß. Naturgemäß muß dann aber mit Ewald das Stück Kap. 37—71. (nach Ausscheidung der noachischen Bestandtheile) als erstes Henochbuch gestellt werden, und als seine Ursprungszeit ergeben sich die ersten Jahrzehnte der Hasmonäer, wie dieß von Ewald weiter begründet ist. Die Einreden Köstlin's, welcher diese Schrift etwa zwischen das Jahr 80 und 60 v. Chr. setzen möchte, kann ich nicht stichhaltig finden. Die übrigen Stücke des Buches enthalten in dem Gesicht von Israel und den Völkern und in der Wochenüberschau unzweideutige Zeichen ihrer Abfassung unter der Regierung des Joh. Hyrcanos. Später als diese Henochbücher fällt dann das Noahbuch, etwa in das erste Jahrhundert, und noch später die Zusammenarbeitung aller dieser Schriften in das große weitschichtige Buch, das uns jetzt vorliegt. Von den Römern als einer Israel gefährlichen Weltmacht weiß das ganze Buch noch nichts. Daß christliche Bestandtheile sich im Buche vorfinden, sey es in Form kleinerer Interpolationen, sey es in längeren Stücken, ist zwar schon öfters vermuthet und behauptet worden, aber es erweist sich diese Behauptung bei näherer Untersuchung immer wieder als grundlos. Wenn man sich an den so häufig vorkommenden Ausdrücken wie „Glau-

ben", „Gläubige", Gott und seinen Gesalbten „verläugnen" u. dgl. stößt, so bedenkt man nicht, daß diese selben Ausdrücke überaus häufig im äthiopischen A. T. für entsprechende hebräisch-griechische gebraucht sind. Die Christologie des Buchs ist zwar sehr hoch, aber nicht so, daß nicht die einzelnen Züge sich vollkommen aus den alttestamentlichen Prämissen erklärten. Die Eschatologie und Angelologie ist ebenfalls sehr entwickelt, aber es ist auch sonst bekannt, daß gerade in diesen Dogmen das Christenthum am meisten aus dem Judaismus mit herübergenommen hat. — Eine völlige Verkehrung alles wirklichen Sachverhaltes entsteht aber, wenn man, wie Hilgenfeld thut, einen Theil des Buches sogar von christlichen Gnostikern ableiten will. Wenn die Entgegensetzung einer guten und bösen Geisterwelt, oder der Kinder des Lichts und der Finsterniß gnostisch seyn soll, dann muß man einen guten Theil der kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T., sogar Hiob. 24, 13—17. aus der Gnosis ableiten, dann ist noch viel mehr 4 Esra mit seiner Lehre von „einer guten und bösen Saat" in der Menschheit gnostisch. Die Hilgenfeld'sche Beziehung von Kap. 67. (einem noachischen Stück) auf die campanischen Bäder ist grundlos und durch den Ausdruck „Westen" nicht gerechtfertigt; die Erklärung von Kap. 56. (als ob darin die Sage von Nero's Wiederkunft aus dem Osten enthalten wäre) ist staunenerregend. — Von den Juden sind zwar die Henoch- und Noahschriften frühe unterdrückt worden, wie so viele andere Schriften, oder haben sich während der talmudischen Bestrebungen von selbst verloren: allein Bruchstücke der darin vorgetragenen Sagen- und Lehrstoffe haben sich auch bei den Juden bis auf den heutigen Tag erhalten; vgl. über die Henochschriften Jellinek in Bet ha Midrasch II, S. 114—117, und in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft Bd. VII, S. 249; über die Noahschriften Bet ha Midrasch III, S. 155—160 *).

4) Das vierte Buch Esra, wie es von Hieronymus an in der lateinischen Kirche genannt wird, sonst auch Apokalypse oder Prophetie des Esra betitelt. Der griechische Grundtext ist verloren; ihn ersetzen bis jetzt eine lateinische, eine äthiopische und eine arabische Uebersetzung. Der vulgäre lateinische Text ist oft gedruckt, unter Anderem auch am Ende vieler Ausgaben der Vulgata; der wichtigste Druck aber ist der in Sabatier, bibl. ss. Latinae Versiones antiq. Vol. 3. p. 1068 sqq., weil hier die oft viel besseren Lesarten des Codex Sangermannensis mit angegeben sind. Der arabische Text ist noch gar nicht herausgegeben; der äthiopische nur nach einer Handschrift von R. Laurence (1820). Eine lateinische Uebersetzung vom arabischen Text, verfaßt von S. Ockley ist zuerst in Whiston, primitive Christianity revived. Vol. 4. 1711. (cf. Fabricius, cod. apocr. N. T. I, 951 sq.; cod. pseudepigr. V. T. II, 176), eine sehr ungenügende lateinische und englische Uebersetzung des äthiopischen Textes von R. Laurence zugleich mit dem äthiopischen Texte selbst veröffentlicht. Die übrige Literatur s. bei Lücke a. a. O.; neuere Schriften darüber werden unten genannt werden. — Ist das Buch Henoch aus der hocherregten Zeit der ersten Hasmonäer hervorgewachsen, so freilich, daß späterhin noch einige Schriften verwandten Inhalts sich daran anschlossen, so ist das viel kleinere Esrabuch das Erzeugniß einer gedrückten, gesunkenen Zeit, das Werk eines hellenistischen Juden aus dem letzten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts. Die römische Zerstörung Jerusalems liegt im Hintergrund; der stolze Traum von Zertrümmerung der Heidenmacht und Errichtung eines irdischen Messiasreiches, welcher in den letzten Kämpfen die Gemüther angefeuert hatte, ist einer bittern Enttäuschung gewichen, aber darum noch nicht als bloßer Traum anerkannt; das Volk ist in alle Winde zerstreut und die Römermacht auf's Neue befestigt. Hierin lag für den

*) Zum Schluß sey es mir erlaubt, hier einige Stellen meiner Uebersetzung des Buches zu verbessern. Kap. 41, 4. lese man „vom Anfang der Welt an" statt „vor der Ewigkeit"; sodann in Kap. 38, 2. 40, 5. 46, 8. kann ich nach genauerer Durchforschung des äthiopischen Sprachgebrauchs die Uebersetzung „die gewogen sind von" nicht mehr anerkennen; es muß heißen „die hängen an".

sinnenden Geist eines Juden, dem die christliche Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Schicksals abging, ein Knäuel von Räthseln und schweren Fragen beisammen. Was ist nun aus den Verheißungen geworden, die doch erfüllt werden müssen? Ist nicht Israel, wenn es sich auch schwer versündigt hat, doch noch immer das erwählte Volk und unendlich viel besser als alle Heiden? Wie reimt es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit, daß Gott sein eigenes Volk so furchtbar straft, den Heiden aber Glück, Sieg und Herrschaft gibt? Wie ist namentlich diese eiserne römische Weltherrschaft in den Weltplan Gottes einzufügen, da doch Daniel nichts von ihr gemeldet hat? Solche und ähnliche Fragen waren es, mit deren Lösung unser Schriftsteller sich abmüht. Aber auch wie er sie lösen mußte, war ihm durch die allgemeine Stimmung der Juden jener Zeit an die Hand gegeben. Ein gründlicher Rachedurst gegen die Römer war durch jene gründliche Demüthigung entzündet; die fleischliche messianische Hoffnung gährte in den Geistern so stark als je (wie sie denn einige Jahrzehnte später in neuen Aufständen und Kriegen losbrach); mit ängstlicher Spannung lauschte man auf „Zeichen“ von innerer Auflösung des Cäsarenreiches und vom kommenden Messiastag und hoffte auf die große Wendung in baldigster Nähe. Auch unser Schriftsteller glaubte in den Pesten, Erdbeben, vulkanischen Ausbrüchen, Städteverschüttungen, Völkerbewegungen, inneren Zerwürfnissen der herrschenden Dynastie und dergleichen solche Zeichen entdeckt zu haben, und versuchte durch Umdeutung der Daniel'schen Vision vom vierten Weltreich das baldige Ende des Römerreichs herauszurechnen.. Das bevorstehende Aussterben des Flavischen Hauses schien ihm dazu eine erwünschte Handhabe zu bieten. Bezeichnend für den Sinn dieses späten Judenthums wählt er zu seinem apokalyptischen Seher Esra, den Wiederhersteller der biblischen Bücher, und läßt ihn ungeschichtlich genug im 30. Jahr nach der chaldäischen Zerstörung Jerusalems eine Reihe von sieben Gesichten schauen. Nachdem im Eingang Kap. 3. die Räthsel und Fragen, welche den Seher drücken, dargelegt sind, werden ihm in dem ersten und zweiten Gesicht (Kap. 4. — 5, 15.; 5, 16. — 6, 34.) in Engelunterredungen die nöthigen Antworten darauf gegeben und eine Reihe von Zeichen des Endes entwickelt; in der dritten und vierten (6, 35. — 9, 24.; 9, 25. — 10, 60.) die einzelnen Stücke der messianischen Zukunft bildlich und eigentlich erklärt; in der fünften (11, 1. — 12, 39.), dem berühmten Traumgesicht vom römischen Adler, die Bedeutung des römischen Weltreichs im Weltplan Gottes verständlich gemacht und die Zeitdauer dieser letzten Weltmacht bestimmt; in der sechsten (Kap. 13.) die Errichtung des messianischen Reichs nach ihrem Hergang beschrieben; in der siebenten (Kap. 14.) der Auftrag zur Erneuerung der heiligen Bücher ertheilt und nochmalige Bestimmungen über die Weltdauer gegeben. — Das ganze Buch ist in dem wortreichen, rhetorisirenden Styl der Hellenisten geschrieben. Die Versetzung Esra's in das 30. Jahr der chaldäischen Zerstörung Jerusalems weist mit Sicherheit auf die Zeit nach der römischen Zerstörung als Abfassungszeit hin. Innere Zeichen, z. B. die Lehre von der Sünde, die starke Hervorhebung des Sündenfalls und des adamitischen Bösen in der Menschenwelt, die scharfe Entgegensetzung des diesseitigen und jenseitigen Olam, der sterbende Messias (7, 29.), Ausdrücke, wie „die Welt erlösen“ als Geschäft des Messias, beweisen, daß das Christenthum schon eine Zeitlang in der Welt gelebt und auch das Judenthum wider dessen Willen beeinflußt hat. In der starren Fleischlichkeit der messianischen Erwartung und in dem hochmüthigen, selbstgerechten Geist, welcher hier widerlicher als je früher hervortritt, offenbart sich schon das Judenthum, welches sich nach der Ausstoßung des Christenthums und nach der Niederlage durch die Römer entwickelt hat und mit vollen Segeln seiner talmudischen Verknöcherung zusteuert. Die Stelle Kap. 6, 7 — 9. spricht nicht für eine frühere Zeit, da Idumäer (Herodäer) noch über die römische Zerstörung herunter lebten und Herrschaftsgelüste hegten. Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit ergibt sich aber aus dem Adlergesicht, obgleich die Deutung ihre eigenthümlichen, zum Theil noch ungelösten Schwierigkeiten hat. Sicher ist jedenfalls schon jetzt, daß der zweite Flügel Augustus, das erste Haupt Vespasian ist.

Die früher von Laurence, Lücke (in der 2. Aufl.), van der Vlis vorgetragenen Erklärungen des Adlergesichts aus der römischen Geschichte vor Augustus, ebenso die von Hilgenfeld (S. 217 ff.) versuchte Deutung der 12 Schwingen und 8 Gegenfedern von den ptolemäischen Herrschern (s. dagegen Volkmar, das vierte Buch Esra. Zürich 1858.) sind wohl schon jetzt allgemeiner als unhaltbar anerkannt, wogegen im Wesentlichen Gfrörer's (im Jahrhundert des Heils I, S. 69 ff. gegebene) Deutung (vergl. C. Wieseler, die 70 Wochen des Daniel. 1839. S. 208 ff.) das Richtige getroffen hat, wenn er die 6 ersten Schwingen der rechten Seite auf die 6 julischen Kaiser, die 6 letzten, der linken Seite*), auf Galba, Otho, Vitellius, Vindex, Nymphidius, Piso deutet, die 3 Häupter aber auf die 3 Flavier. Den Tod Domitian's hat der Verfasser noch nicht erlebt, sondern was er darüber sagt, ist nur gehofft; wogegen Kap. 11, 35. 12, 28. sich erklärten, wenn der Verfasser bald nach der Thronbesteigung des letzten Flaviers, als noch falsche Gerüchte über Titus' Ende in Umlauf waren, schrieb. Die Gfrörer'sche Deutung der 8 Gegenfedern von jüdischen Königen und Prätendenten ist allerdings nur wenig befriedigend, und viel wahrscheinlicher ist es, daß römische Feldherren und Prätendenten darunter zu verstehen sind. Da sie aber geschichtlich nicht leicht nachzuweisen sind, dagegen Kap. 11, 20. Galba, Otho, Vitellius und V. 21. die 3 anderen Prätendenten jener Zeit zu deutlich gezeichnet sind, als daß man sie verkennen könnte, so muß man sich wenigstens fragen, ob die 8 Gegenfedern nicht erst später interpolirt seyen, als man wegen Verzögerung der Erfüllung und weil nach den Flaviern noch weitere Cäsaren erschienen waren, die 12 Flügel anders, als ursprünglich beabsichtigt war, deutete. Die Deutung des Gesichtes von Volkmar, welcher unter den 12 Flügeln die 6 julischen Kaiser als Flügelpaare, unter den 8 Gegenfedern Galba, Otho, Vitellius und Nerva versteht, ist zwar sehr sinnreich, scheitert aber schon an Kap. 12, 14. 28. (vgl. dagegen auch Hilgenfeld's theologische Jahrbücher 1858. Heft 2). Eine neue Erklärung verspricht Ewald, Jahrb. f. bibl. Wiss. IX, 241. — Noch weniger ist bis jetzt über die Wochenrechnung des Verfassers, Kap. 14, 11 ff., etwas Sicheres ermittelt worden, und es bleibt fraglich, ob sich je, auch wenn man diese Stelle mit Kap. 3, 1. und 10, 45. 46. combinirt, etwas für die Bestimmung der Abfassungszeit daraus ableiten läßt, weil wir einem Juden, der Esra in das 30. Jahr der Verbannung zu setzen vermag, keine genügende Kenntniß der älteren Chronologie zutrauen können, wodurch denn auch ihm nachzurechnen unmöglich wird. — Eine gute Erklärung, ebenso wie verbesserte Textausgaben, sind erst zu erwarten. — Das Buch wurde in der christlichen Kirche viel gelesen (zuerst citirt bei Clemens Al.) und ist namentlich in der lateinischen Uebersetzung durch christliche Hand stark verändert, indem zwischen Kap 7, 35. u. 36. ein langes Stück ausgestoßen, dagegen am Anfang und Ende je zwei Kapitel (Kap. 1. 2. 15. 16.) hinzugefügt, auch sonst wohl Einzelnes geändert wurde.

5) Ein Ἠλίας προφήτης wird bei Ps. Athan. und Niceph., eine Eliae revelatio et visio in den oben genannten Verzeichnissen bei Cotelier und Montfaucon als alttestamentliches Apokryphon angeführt; ein apokrypher Elia wird auch schon Const. Apost. VI, 16 verworfen. Ob diese Schrift jüdisch oder christlich war, ist bis jetzt nicht auszumachen. Wenn, wie Epiphan. haer. 42. meint, die Stelle Eph. 5, 14. sich in „Elia" gefunden hätte und dieser Elia eben dieses apokryphische Buch wäre, so müßte es christlich gewesen seyn; doch steht er mit dieser Ansicht allein. Wenn aber, wie Origenes homil. in Matth. 27, 9. annimmt, Paulus das Citat 1 Kor. 2, 9. aus den secretis Eliae genommen hat, was jedoch Hieronymus (s. Lücke S. 235) bestreitet, so können wir an sich schon nur an ein jüdisches Apokryphon denken. — Sonst wissen

*) Ich bemerke hier, daß Kap. 11, 20. äthiopische Handschriften wirklich a sinistra (statt a dextra) bieten, und schon der Laurence'sche Text, wie alle Handschriften, alae (nicht pennae) enthält.

wir nur von einer in Persien im geonäischen Zeitalter verfaßten jüdischen Apocalypsis Eliae (in Bet-ha Midrasch III, 65—68).

6) Ascensio et visio Jesajae. Unter dem Namen des Jesaja wurden neuerdings zwei christliche Pseudepigraphen in äthiopischer Uebersetzung aufgefunden, unter dem gemeinsamen Namen Ascensio Jesajae gehend; das zweite führt noch den besondern Titel Visio Jesaiae, während doch der Haupttitel Ascensio für dieses viel passender wäre. Sie sind von R. Laurence noch einer Handschrift äthiopisch, mit sehr ungenügender lateinischer und englischer Uebersetzung herausgegeben 1819. Die erste Schrift geht von Kap. 1—5., die zweite umfaßt Kap. 6—11. Von der zweiten gibt es auch eine, wahrscheinlich erst im Mittelalter aus dem Griechischen gemachte lateinische Uebersetzung, zuerst in Venedig 1522, neuerdings von Gieseler im Göttinger Pfingstprogramm 1832 herausgegeben. Das griechische Original ist verloren; doch sind von A. Mai in der nova collect. sc. vet. II, p. 238 sqq. Fragmente einer älteren lateinischen, beide Bücher umfassenden Uebersetzung (Kap. 2, 14. — 3, 12.; 7, 1—19.) bekannt gemacht worden. Sonst vgl. Lücke S. 274—302. Der Wiederabdruck der Texte durch H. Jolowicz 1854 gibt nicht einmal die nothwendigsten Verbesserungen. — Die erste Schrift enthält ein Martyrium und eine Offenbarung Jesaia's. Sie erzählt nämlich die Hinrichtung Jesaja's durch die Säge, sicher auf Grund jüdischer Sagen; denn obwohl Josephus noch nichts davon weiß, so ist doch wahrscheinlich schon Hebr. 11, 37. darauf angespielt, und in den jüdischen Schriften findet sich diese Sage ähnlich wieder. Vielleicht ist sogar diese ganze erste Schrift nur Ueberarbeitung einer jüdischen (s. Lücke), da das eigenthümlich Christliche darin fast Alles in Kap. 3, 14. bis 4, 22. concentrirt ist. Hauptsächliche Veranlassung zur Hinrichtung Jesaja's soll nämlich ein Gesicht gegeben haben, in welchem er die christliche Heilsgeschichte, ein Stück Kirchengeschichte und die auch dem wahren Verfasser noch zukünftige Endgeschichte der Kirche nach ihren einzelnen Momenten sehr bestimmt und speciell voraussah. Dieses Gesicht eben steht Kap. 3, 14. — 4, 22., und ist dies zugleich der apokalyptische Theil des Buches. Die Art, wie hier die vergangene Christus- und Kirchengeschichte dargestellt ist, ist zum Theil eigenthümlich; die Weissagung und Hoffnung dagegen ist meist aus dem allgemeinen Christenglauben der Zeit geschöpft. Die Märtyrergeschichte Jesaja's darzustellen und zugleich eine möglichst bestimmte und eingehende Vorhersagung von ihm auf christliche Dinge herzustellen, sowie die Hoffnung zu stärken, scheinen die unschuldigen Zwecke des Buches zu seyn. Nach inneren Merkmalen kann diese Schrift noch recht gut im 2. Jahrhundert verfaßt seyn. Justinus Martyr kennt zwar die Märtyrersage dieser Schrift, aber von ihr selbst hat man erst Spuren bei Tertullian und Origenes (s. Lücke S. 274 ff.). — Die zweite Schrift oder die eigentliche Ascensio erwähnt zwar am Schluß auch den Märtyrertod Jesaja's, ist aber im Uebrigen nur eine Umarbeitung von der Vision des Jesaja in der vorigen Schrift, mit welcher sie Bekanntschaft verräth. Nach dieser Neubearbeitung fährt Jesaja selbst in der Verzückung durch die sieben Himmel auf, um hier Alles zu schauen; daher der Name Ascensio (Auffahrt). Gegenstand der Offenbarung ist hier auch das Christenthum, aber nicht die christliche Hoffnung und die dem Verfasser noch bevorstehende Zukunft, sondern die erste Erscheinung Christi im Fleisch, und ganz besonders wird das Niedersteigen und Aufsteigen Christi durch die sieben Himmel genau beschrieben. Das ganze Buch ist gnostisch gefärbt; die jüdische und in der vorigen Schrift noch unschuldig auftretende Vorstellung von den sieben Himmeln ist hier in den Vordergrund gestellt und für gnostische Lehren ausgebeutet. Es hat eine gnostische und doketische Christologie und berührt sich mehr mit apokryphischen als mit den kanonischen Evangelien. Da nun Epiphanius ausdrücklich meldet (haer. 40, 2. 67, 3), daß die Archantiker und Hierakiten sich des Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου bedienen, so ist deutlich genug, in welchen Kreisen es entstand. Doch enthält es auch noch so viele katholische Elemente, daß man es aus der Zeit der ersten Entwickelung dieser Häresen, also in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden

denken kann. Außer Epiphanius erwähnt diese Schrift auch Hieronymus. Noch mittelalterliche Häretiker gebrauchten sie.

7) Eine Apokalypse oder Prophetie des Sephania wird nicht bloß in den vier öfters genannten Apokryphenverzeichnissen, sondern schon von Clemens Al. (Strom. 5, 11. §. 78) erwähnt und daraus ein Bruchstück mitgetheilt, worin Sephania, ähnlich wie Jesaja im Ἀναβατικόν, vom Geiste stufenweise durch die Himmel aufwärts geführt wird, worauf er im fünften Himmel die Engel, welche κύριοι heißen, steht. Hiernach war dieses Buch älter als das Ἀναβατικόν und diente diesem vielleicht zum Muster. Wahrscheinlich waren darin auch Weissagungen auf christliche Dinge gegeben.

8) Ein christliches Apokryphon des Baruch (in Anlage und Zwecken der ersten Schrift in der Ascensio Jesajae ähnlich), worin über die Schicksale Baruch's und Jeremja's nach Jerusalem's Zerstörung berichtet und schließlich das von Jeremja, wegen eines Gesichtes von Christus, erlittene Martyrium erzählt wird, besitze ich selbst handschriftlich in äthiopischer Uebersetzung und werde es bald einmal bekannt machen. Die Apokryphenverzeichnisse führen ein Pseudepigraphon Baruch (verschieden von dem der griechischen Bibel) auf; doch ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob damit dieses gemeint ist, denn es gibt noch ein anderes (s. unten Nr. 22).

9) Ein Apokryphon des Jeremja in hebräischer Sprache, im Gebrauch bei den Nazaräern, nennt Hieronymus (Fabricius I, 1103 sqq.) als eine Schrift, woraus das Citat Matth. 27, 9. genommen sey. War dies so, so ist, obgleich Hieronymus einen solchen Hergang nicht andeutet, doch wahrscheinlich, daß diese Schrift jenem Citat zu lieb erdichtet worden war. Schon früher nimmt Origenes zu Matth. 27, 9. wenigstens die Möglichkeit an, daß das Citat alicubi in secretis Jeremiae stehe. Nach Andern, z. B. Georgius Syncellus soll die Stelle Eph. 5, 14. (welche sonst auch aus einer Apocal. Eliae abgeleitet wird) aus einem Apokryphon Jeremja's stammen (Fabr. I, 1105).

Ueber 10) den Habakuk, 11) Hezekiel, 12) Daniel und 13) die [wahrscheinlich durch Luk. 1, 67. veranlaßte] Apokalypse des Zacharia, Vaters des Johannes, wissen wir bis jetzt nichts Näheres. Bei Ps. Ath. und Niceph. werden alle vier, in den beiden andern späteren Verzeichnissen nur Zacharja aufgeführt. Der Habakuk dürfte leicht mit griech. Dan. 14., welches die Ueberschrift ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ führt, dasselbe Stück seyn. Dagegen den Daniel mit griech. Dan. 1. zusammenzustellen, geht deswegen nicht an, weil dieses Stück, wenn es als besonderes gezählt ist, unter dem Namen Σωσάννα geht und unter diesem Namen sowohl von Ps. Athen. als von Niceph. unter den Antilegomenen besonders aufgeführt ist. Durch die Erwähnung eines pseudepigraphen Hezekiel wird man unwillkürlich an Josephus Ant. X, 5, 1. erinnert, wo er von 2 Büchern Hezekiel's redet, und könnte vermuthen, daß auch er schon einen apokryphen Hezekiel gekannt hätte. Doch hat dies keine innere Wahrscheinlichkeit (vgl. Ewald, Gesch. IV, S. 19. Anm.).

14) Eine Apokalypse Mose's (verschieden vom Buch der Jubiläen und andern Apokryphen unter seinem Namen) kennen wir nur aus Georgius Syncellus und aus Cedrenus (Fabr. I, 838), welche angeben, daß Gal. 5, 6. 6, 15. daraus entlehnt sey. Da aber dieser Ausspruch eigenthümlich paulinisch ist, so könnte ein Apokryphon, das denselben enthielt, erst nachpaulinisch, also eine spätere christliche Schrift gewesen seyn.

15) Ein Lamech-Buch wird in den Verzeichnissen bei Cotelier und Montfaucon aufgeführt, und 16) die gnostischen Sethianer hatten nach Epiphan. haer. 39, 5. eine ἀποκάλυψις Ἀβραάμ, πάσης κακίας ἔμπλεως, die auch weiter verbreitet gewesen seyn muß, wenigstens wenn sie dieselbe Schrift mit dem Ἀβραάμ ist, den Ps. Athen. und Niceph. nennen. — Ueber die Apokalypse des Adam s. unten Nr. 30. — Ich habe in dieser Uebersicht auch einige solche Schriften aufgeführt, welchen der Titel Apokalypse nicht ausdrücklich beigelegt ist, weil es wahrscheinlich oder wenigstens nicht unmöglich ist, daß sie Weissagungen (auf christliche Dinge) enthielten.

b) Testamente oder Vermächtnisse.

17) *Αἱ Διαθῆκαι τῶν δώδεκα Πατριαρχῶν*, Testamenta XII Patriarcharum, zuerst von Origenes citirt. Der Text findet sich in Grabe, Spicilegium Patrum et Haereticorum t. I, p. 145 sq. und bei Fabricius I, p. 519 sq.; die wichtigsten Schriften darüber sind: Imm. Nitzsch, de testament. XII Patr. libro V. T. pseudepigrapho. Wittenb. 1810. 4°; Lücke a. a. O. S. 334 ff.; A. Kayser, die Test. der 12 Patr., in den von Cunitz und Reuß herausgegebenen Straßburger Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, Heft 3. S. 107—140. Außerdem vgl. Dorner's Christologie, Neander's Kirchengeschichte, Ritschl, Hilgenfeld u. A. in den Verhandlungen über die ersten christlichen Jahrhunderte. — Es ist dies eine christliche Schrift, etwa aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, worin den 12 Stammvätern Israels vor ihrem Tode Mahn- und Abschiedsreden in den Mund gelegt werden. Jeder Erzvater ist darin so viel als möglich nach der Eigenthümlichkeit seines Wesens, wie sie aus den biblischen Erzählungen und neujüdischen Sagendichtungen hervorleuchtet, aufgefaßt; jeder eine neue und besondere Seite aus dem gesammten ethischen Leben behandelnd, geben sie ernste kräftige Mahnungen und Rathschläge zu einem heiligen frommen Wandel. Diese ethische Paränese bildet den Hauptinhalt und einen Hauptzweck des Buches; es ist ein durchaus praktisches Volksbuch. Aber wenngleich man viele Seiten dieser Ermahnungen und Ausführungen lesen kann, ohne auf etwas eigenthümlich Christliches zu stoßen, ja obgleich Vieles darin noch mehr jüdisch und alttestamentlich als christlich klingt, so ist doch der Verfasser ein guter, und zwar nach Benj. 11. ein paulinischer Christ und trägt, trotz der äußeren Einkleidung der Schrift, so wenig Sorge, sein Christenthum zu verbergen, daß er sogar den meisten dieser Väter zum Theil ganz unverhüllte Weissagungen in den Mund legt: auf die Erscheinung Christi, der das Königthum Juda's und das Priesterthum Levi's abschließt und in seiner Person zur Vollendung bringt, des „Lammes Gottes“, des „Erlösers der Welt“, des „Eingeborenen“, Weissagungen auf den „Stern“ Christi, seine jungfräuliche Geburt, sein Leiden, seine Auferstehung, auf das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, auf den großen Heidenapostel Paulus, auf Taufe und Abendmahl, auf die Verwerfung Christi durch den größten Theil Israels, auf die Herbeiziehung der Heiden, die Zerstörung Jerusalems, die Endvollendung des Reiches, so daß die Weckung und Befestigung des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung ebenso entschieden, wie die ethische Paränese als Zweck des Buches hervortritt. Ein mehr oder minder ausgebildetes dogmatisches System liegt schon im Hintergrund und ist dies in neuester Zeit der hauptsächlichste Gegenstand der Erörterungen über das Buch gewesen. Neben rein jüdischen Büchern, wie Henoch, Jubiläen und andern Schriften und wohl auch mündlichen Ueberlieferungen haggadischer Dichtungen, sind schon die neutestamentlichen Schriften, wie Matthäus, Johannes, Hebräerbrief, die Johannes-Apokalypse, benutzt. Das Buch ist ein wichtiges Denkmal der alten judenchristlichen Gemeinde paulinischer Abzweigung, zugleich aber ein reicher Fundort für eigenthümlich jüdische Lehren und Sagen der späteren Zeit. (Die Notiz einer Handschrift, daß Joh. Chrysostomus das Buch aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt habe [Fabric. p. 515], hat wohl keinen Werth.)

18) Ein Apokryphon *τῶν τριῶν Πατριαρχῶν* erwähnen die Constitutiones Apost. VI, 16. Wir wissen sonst nichts darüber, denken uns aber dasselbe wohl am besten als ein dem zuvor beschriebenen ähnliches Vermächtniß des Abraham, Isaak und Jakob. Daß in Test. Benj. 10. und Sim. 5. auf dieses Buch der 3 Patriarchen angespielt werde, kann ich nicht richtig finden.

19) Ein apokryphisches Testament Jakob's ist im Decretum Gelasii genannt. S. Fabr. I, 437 sq. und über die richtige Lesart p. 799.

20) Eine *προςευχὴ Ἰωσήφ*, Gebet oder Segen Joseph's wird nicht bloß von den vier öfters genannten Verzeichnissen erwähnt, sondern Origenes und noch viel später Michael Glykas zählen es zu den *παρ' Ἑβραίοις* gelesenen, also wohl jüdischen Apo-

kryphen (Fabr. p. 765. 768). Nach diesen Citaten war darin Jakob mit dem Erzengel redend eingeführt; auch nennt sich Jakob selbst darin einen Engel und theilt Offenbarungen mit aus den himmlischen Tafeln, die er gelesen. Nach diesen Proben scheint es schon stark kabbalistisch gefärbt gewesen zu seyn. Ob aber Ascens. Jesaiae 4, 22. mit den „Worten Joseph's des Gerechten" diese προσευχὴ Ἰωσήφ angeführt sey (wie Imm. Nitzsch vermuthet hat), muß dahingestellt bleiben.

21) Eine διαθήκη Μωϋσέως, in den vier Verzeichnissen aufgeführt, ist nicht weiter bekannt; doch ist Grund zu vermuthen, daß sie mit dem βίβλος λόγων μυστικῶν Μωϋσέως (s. unten Nr. 24) ein und dasselbe Buch seyn dürfte.

Das Testament Adam's und Noah's sind Stücke aus einer Vita Adami (s. unten Nr. 30); ein Testament Solomo's s. unter den Zauberbüchern. Das Testament Abraham's, handschriftlich auf der Wiener Bibliothek in barbarischem Griechisch (Fabr. p. 417) scheint ein mittelalterliches Erzeugniß zu seyn.

c) Andere Bücher von und über Propheten.

22) Ein Brief Baruch's an die 10 Stämme Israels in der Gefangenschaft (also wohl zu unterscheiden von dem griechischen Baruch in unsern Bibeln, sowie von Nr. 8 oben) in syrischer Sprache, ist gedruckt in den Pariser und Londoner Polyglotten; eine lateinische Uebersetzung davon in Fabric. II, 147—155. Die 10 Stämme im Exil werden benachrichtigt, daß Jerusalem und der Tempel nun zerstört sey, und ermahnt, die Hoffnung auf die Erlösung nicht aufzugeben und sich den Heiden nicht gleichzustellen, damit sie nicht den ewigen Qualen anheimfallen; aus diesem Grunde wird die Vergänglichkeit alles irdischen Glückes geschildert und darauf hingewiesen, daß das Ende und die Ausgleichung nahe sey. Der Zweck könnte seyn, die Hoffnung auf die Erlösung auch der Reste des Zehnstämmereiches rege zu erhalten (vgl. 4 Esr. 13, 40 ff.). Eigenthümlich Christliches kann ich darin nicht finden; dagegen werden die Haltung des Gesetzes und die Buße als Bedingungen der Erlösung hingestellt. Der Styl ist rhetorisirend. Das ganze Schriftchen läßt sich aus der Zeit und dem Gedankenkreise von 4 Esra begreifen. Haggadisches ist nicht viel darin; was darin ist, findet sich ähnlich wieder in dem Baruch Nr. 8.

23) Von der Ἀνάληψις Μωϋσέως, Assumptio oder Ascensio Mosis, einem älteren jüdischen Apokryphon, woraus die Erzählung im Briefe Judae V. 9. von dem Streite Michaels mit dem Satan über den Leichnam Mosis genommen seyn soll (Origenes de princ. III, 2; Didymus Al. enarr. in Epist. Judae) hat man außerdem noch Kunde aus Clemens Al. (Strom. lib. VI) und den Akten der nicenischen Synode (Fabr. I, 839—847; Lücke S. 233 f.) und noch bei Ps. Ath. und Niceph. wird sie aufgezählt. Obwohl Josephus sie nicht erwähnt (es müßte denn Ant. IV. 8, 48. darauf angespielt seyn), so ist sie doch wegen des Citats bei Juda als eine jüdische Schrift zur Verherrlichung des Abschiedes Mose's zu denken; ob sie auch Weissagung enthielt, ist nicht zu bestimmen.

24) In den Akten der nicenischen Synode (Fabr. p. 845) wird von der ἀνάληψις unterschieden ein βίβλος λόγων μυστικῶν Μωϋσέως, worin unter Anderem Weissagungen auf David und Solomo vorkamen. Es ist wohl möglich, daß dies mit dem Vermächtniß Mose's (Nr. 21), welches Ps. Ath. und Niceph. neben der ἀνάληψις aufführen, dasselbe Buch war. — Daß aber schon bei den Juden eine Schrift über das Ableben Mose's in Umlauf war, dafür spricht, außer dem Citat bei Juda, auch der Umstand, daß noch die späteren Juden eine auf wiederholter Umarbeitung älterer Stoffe beruhende Schrift, unter dem Namen Petirat Moshe, in zwei sehr von einander abweichenden Recensionen haben, welche Gilb. Gaulmyn 1627 hebräisch und lateinisch, J. A. Fabricius im J. 1714 lateinisch herausgegeben haben (neuerdings bei Gfroerer, proph. vet. psd. p. 303 sq.); s. weiter darüber Zunz, gottesdienstliche Vorträge S. 146; Jellineck, Bet ha Midrasch I, 115—129; Ewald, Geschichte. 2. Aufl. Bd. II. S. 294 f.

25) Liber Eldad et Medad wird in Pastor Hermae lib. I. vis. 2. §. 3. mit derselben Formel angeführt, mit welcher sonst heilige Schriften citirt werden; auch die vier späteren Verzeichnisse rechnen diese Schrift zu den alttestamentlichen Pseudepigraphen. Es war wohl ein an 3 Mos. 11, 26. sich anschließendes Geschichts- oder Weissagungsbuch, oder beides zugleich; ob christlich oder jüdisch, ist nicht klar.

III. Bearbeitung geschichtlicher Stoffe und haggadische Dichtung.

Seit man heilige Bücher verehrte, viel las, durchsuchte, erklärte und anwendete, wurde auch auf dem Gebiete der alten Geschichten eine rege Thätigkeit im Wiedererzählen entwickelt. Die alten Erzählungen konnten zu neuen Zwecken, damit neue Lehren und Wahrheiten daraus erhellen, neu dargestellt werden; man liebte sie ausführlicher oder saftiger und plastischer erzählt, durch Hineintragung von Lieblingsvorstellungen der späteren Zeit umgeprägt, reicher ausgeschmückt; dunkle, räthselhafte Andeutungen oder vermeintliche Widersprüche in den alten Büchern reizten zu Vermuthungen, Annahmen, Erdichtungen von Thatsachen, die, vielleicht vom ersten Urheber nur als Dichtung aufgestellt, doch von Anderen bald als wirkliche Geschichte geglaubt wurden; oder wurden neue Lehren und Hoffnungen, die man in Umlauf setzen wollte, in konkrete, an alte Erzählungen sich anlehnende Geschichten und Mährchen eingekleidet. Dies und Aehnliches ist der Ursprung der haggadischen Dichtung, welche theils in der Form der Exegese, theils in selbstständigen erzählenden Schriften sich verkörperte. Schon in der kanonischen Chronik sind solche Auslegungsschriften (Midraschim) erwähnt; in der folgenden Zeit haben wir in der Weish. Sal., im Sirachbuch, griech. Esra, 2 Makk., Tobith, Judith, Henoch, 4 Esra u. s. w. Spuren und Reste solcher Sagendichtung genug. Aus dem Kreise der hellenistischen Juden wissen wir sogar noch viele Namen und Werke von Schriftstellern des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts, welche sich damit beschäftigten, die alten Geschichten für griechisch gebildete Leser neu auszuschmücken und zu erzählen; z. B. ein Dichter Hezekiel schrieb eine Tragödie (*ἐξαγωγή* genannt) über die mosaische Geschichte, Theodotos ein Heldengedicht über die Jakobsöhne; Eupolemos schrieb ein großes Geschichtswerk, den Zeitraum von Abraham bis auf die babylonische Gefangenschaft umfassend; Artapanos in einem Werk über jüdische Geschichte mischte Alttestamentliches, eigene Dichtung, griechische und ägyptische Sagen und Geschichten zusammen (s. über alle diese Ewald, Geschichte II, 116—119; Grätz, Gesch. d. Juden III, 47—50 und 489 ff.). Josephus sodann benutzte solche späte Bücher als Quellen und führt manche ihrer Dichtungen als ächte Geschichte an, ganz besonders in der Mosegeschichte, aber auch sonst. Spätere jüdische und christliche Schriften wimmeln von solchen eifrig in Umlauf gesetzten, sich von Geschlecht zu Geschlecht vermehrenden und wieder verwandelnden Dichtungsstoffen. Auch unter den alttestamentlichen Pseudepigraphen erscheinen einige zu dieser Gattung zu rechnende Schriften.

26) Das Buch der Jubiläen (*τὰ Ἰωβηλαῖα*, auch *Λεπτογένεσις, λεπτὴ Γένεσις, τὰ λεπτὰ τῆς Γενέσεως*), in der alten Kirche viel gebraucht, noch von den Byzantinern gekannt, später im Hebräischen nicht bloß, sondern auch im Griechischen verloren, neuerdings in Abyssinien in äthiopischer Uebersetzung wieder aufgefunden. Ich habe es vorläufig in deutscher Uebersetzung, mit einer Schlußabhandlung versehen, in Ewald's Jahrbüchern f. bibl. Wiss., Bd. 2 u. 3 (1849—1851), bekannt gemacht und lasse, in den Besitz einer zweiten äthiopischen Handschrift gekommen, gegenwärtig den äthiopischen Text drucken. An Umfang ist das Buch ziemlich größer als die Genesis. Es ist im ersten christlichen, vielleicht schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert verfaßt. Mit den Apokalypsen ist es darin verwandt, daß es als eine dem Mose während seines 40tägigen Aufenthaltes auf dem Sinai gegebene Offenbarung eingekleidet und nach seiner Einleitung wesentlich für die zukünftigen Geschlechter bestimmt ist, auch viele prophetische Mahnreden und Weissagungen auf die Zukunft mit eingestreut sind, daher das Buch bei Georgius Syncellus und Cedrenus ein paarmal Apokalypse Mose's genannt wird. Den Gegenstand und Inhalt des Buches aber bildet die Neudarstellung

der alten Geschichten von der Schöpfung bis Mose, zu dem Zweck, die Zeitrechnung dieses Alterthums genau zu ordnen, schwierigere Fragen, die sich beim Lesen der Genesis und des Exodus aufdrängen, zu lösen, manches dort nur Angedeutete auszuführen und durch Dichtung neu zu beleben, die israelitischen Cultusbestimmungen (z. B. über Sabbath, Feste, Beschneidung, Opfer, Speiseordnung u. s. w.) schon in der Patriarchengeschichte zu begründen und sie neu, zum Theil in eigenthümlicher Fassung, einzuschärfen, auch neujüdische Vorstellungen in der alten Geschichte zu verkörpern und neuere wichtige Lebensfragen dort abzuhandeln. Der Gang der Darstellung ist streng chronologisch. Die ganze Zeit von der Schöpfung bis zum Einzug in Kanaan beträgt 50 Jubelperioden (von je 49 Jahren) = 2450 Jahre; nach dieser Grundannahme wird die Zeit eingetheilt und jede Begebenheit nach Jubiläen, Jahrwochen und Jahren genau bestimmt. Eine Masse von Sagenstoffen, die sich in späteren jüdischen und christlichen Schriften wiederfinden, ist hier zum erstenmal zusammengestellt und ist das Buch sowohl deshalb, als weil es ein großes Schriftdenkmal aus verhältnißmäßig früher Zeit ist, sehr merkwürdig. — Bei den Juden haben sich noch Bruchstücke aus dieser Schrift erhalten (siehe Treuenfels im Literaturblatt des Orients 1846, Nr. 1—6; Jellineck im Bet ha Midrasch III, 1). — Seit meine deutsche Bearbeitung erschienen ist, haben sich namentlich jüdische Gelehrte mit dem Buche weiter beschäftigt; sehr verdienstlich sind die von B. Beer (das Buch der Jubiläen und sein Verhältniß zu den Midraschim. 1856) gegebenen Nachweisungen der Realparollelen zu den Lehren, Vorstellungen und Sagen des Buchs in talmudisch-jüdischen, hellenistischen und samaritanischen Schriften. Was Frankel über den alexandrinischen, Jellineck über den essäischen und Beer über den samaritanischen Ursprung des Buches vorgebracht haben, scheint mir nicht haltbar (s. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft Bd. XI. S. 161 ff.). Ebenda (Bd. XII. S. 279 ff.) steht auch ein Aufsatz von Krüger über die Chronologie des Buches; die dort von ihm gegebene Bestimmung der Abfassungszeit ist aber falsch, weil grundlos.

27) Ein Theilchen alter Geschichte, nämlich den Wettkampf zwischen Mose und den ägyptischen Zauberern (2 Mos. 7, 11.) behandelte eine Schrift unter dem Titel Jamnes et Mambres. Es sind dies die Namen der beiden dem Mose entgegenstehenden Zauberer, die frühe in Umlauf gekommen seyn müssen; nicht bloß im N. T. (2 Tim. 3, 8.) und öfters bei späteren christlichen und jüdischen Schriftstellern werden sie erwähnt (s. Fabricius p. 813—825; Thilo, cod. Apocr. N. T. p. 553 zu Ev. Nicod. c. 5.), sondern selbst zu dem Pythagoräer Numenios war die Kunde von ihnen gekommen (Euseb. praep. ev. IX, 8). Es ist möglich, daß schon einer der oben genannten hellenistischen Juden die Geschichte dieser zwei Zauberer dichtete; sie war aber jedenfalls auch als besondere Schrift in Umlauf, denn Origenes erwähnte ausdrücklich ein liber Jamnae et Mambrae. — Wahrscheinlich ein anderes Buch, beruhend auf einer anderen Wendung der Sage (als hätten diese Zauberer sich bekehrt) ist der im Decretum Gelasii erwähnte liber poenitentiae Jamnae et Mambrae.

28) Ueber Manasse's Bekehrung (2 Chron. 33, 11.) kam frühe ein (von dem Gebete Manasse's in der griechischen Bibel verschiedenes) Apokryphon auf, das sowohl im Targum zur Chronik als auch von christlichen Schriftstellern benutzt wurde (s. Fabric. p. 1102).

29) Ein völliger Roman, aus 1 Mos. 41, 45. gedichtet, liegt vor in dem Schriftchen Aseneth, das einst viel verbreitet war. Der lateinische Text ist bei Fabricius tom. I. p. 775 sqq., von dem griechischen, viel ausführlicheren Texte ist das bis jetzt gefundene Bruchstück, nicht ganz die erste Hälfte umfassend, ebendort tom. II. p. 85 sqq. gedruckt; auch syrisch ist es vorhanden (Rosen, Catal. Codd. Syriacorum Musei Brit. p. 82), wahrscheinlich auch äthiopisch (Dillmann, Catalog. Codd. Aeth. Musei Brit. p. 4). Es hat ganz die Anlage eines Romanes, seine Verwicklung und seine Lösung; geschrieben ist es zur Verherrlichung und zugleich zur Rechtfertigung Joseph's: nicht als Heidin hat er Aseneth geheirothet, sondern sie wurde zuvor durch einen Engel bekehrt.

Es mögen ursprünglich jüdische Stoffe im Buche seyn; da aber weder Josephus, noch das Buch der Jubiläen und das Testament der 12 Patriarchen die Schrift kennen, da ferner öfters Anspielungen auf das gesegnete Brod, den gesegneten Kelch, das geweihte Oel (Chrisma) darin vorkommen, so ist sie sicher christlichen Ursprungs, von einem mäßigen Kopf geschrieben, doch nicht ohne alles höhere Streben.

30) Die Adambücher u. dgl. Die Dichtung über die Urväter vor und nach der Fluth, welche durch Schriften, wie das Buch der Jubiläen, so erfolgreich angebahnt war, blühte auch unter den Christen fort, und es ist wahrscheinlich, daß, trotz des sonstigen Streites der Juden und Christen mit einander, sie doch in Erdichtung solcher Mährchen mit einander gingen und von einander annahmen; in der Christenheit selbst wirkten Häretiker und Katholische hierin ebenfalls zusammen. Und je mehr der Aberglaube und der ungeschichtliche Sinn zunahmen, desto mehr erfreuten sich die Geister an solchen Dichtungen. Eine Sammlung solcher spät ausgedachten Mährchen über die Urzeit, sich gruppirend um die Grabkapelle der Väter von Adam bis Lamech und die in derselben aufbewahrten, aus dem Paradiese stammenden, zuletzt dem Christuskind von den Magiern dargebrachten Schätze ist die Spelunca thesaurorum (syrisch, handschriftlich vorhanden), sodann wahrscheinlich hieraus erst abgeleitet die Vita Adami, welche ich deutsch (aus dem Aethiopischen) herausgegeben habe in Ewald, Jahrbuch V. 1853. Das Testamentum Adami (von Adam dem Seth übergeben) hängt mit jenem Sagenkreis zusammen und findet sich ebendort, ist aber auch gesondert, aus der sethitischen Häresе stammend, syrisch und arabisch in Umlauf, neuerdings von E. Renan im Journal Asiatique, série V. tom. 2. p. 427—470. herausgegeben (s. auch die Nachrichten der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen 1858, Stück 18, S. 214), übrigens auch den Byzantinern G. Syncellus (S. 10) und Cedrenus (S. 7 der Bonner Ausgabe) bekannt. In jener Vita Adami finden sich auch die weitverbreiteten Sagen von Golgatha als Begräbnißort Adam's und von Melchisedek (Fabric. p. 311—326) und das Testament Noah's (Fabric. p. 267). — Wie bunt aber die Dichtungen über diesen Sagenkreis sich gestalteten, sieht man aus den vielen Büchern ähnlichen Titels im Morgen- und Abendlande. Die gnostische Sekte der Sethianer hatte *ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ* (vgl. Lücke S. 232); andere Gnostiker lasen ein *εὐαγγέλιον Εὔας* (Epiph. haer. 26). Wie es mit der Behauptung des Sixtus Senensis, daß Augustin ein Buch Genealogia Adami bei den Manichäern erwähne, stehe, ist noch nicht aufgehellt (vgl. Fabr. p. 10). Ein liber poenitentiae Adae und liber de filiabus Adae wird im Decretum Gelasii (Mansi Concil. VIII, p. 150) verdammt. Ueber die Frage, ob die katholischen Christen eine Apokalypse des Adam lasen, vgl. vorerst Lücke S. 232 Anm. Einen griechischen *βίος Ἀδάμ* (jedenfalls verschieden von dem von mir herausgegebenen Adambuch) führt Georgius Syncellus (p. 5) an und gibt Auszüge daraus. Weiter ist zu vergleichen ein Bruchstück aus dem „griechischen Buche Adam's", einer florentinischen Handschrift im Literaturblatt des Orients 1850. Stück 705 u. 732. — Wie es scheint, erst mittelalterlichen Ursprungs ist die *διήγησις Μωϋσέως περὶ τῆς πολιτείας Ἀδὰμ καὶ Εὔας*, handschriftlich in Wien, Mailand, Venedig (s. darüber Tischendorf in den Heidelb. Studien und Kritiken 1851, Heft 2. S. 432 ff.); es kommt aber darin eine Engeloffenbarung an Seth vor, die auch Evang. Nicod. c. 19. und der Anhang c. 28., sowie G. Syncellus (p. 10) kennen. — Nur dem Titel nach verwandt, sonst aber ganz andern Inhalts ist der sabische liber Adami, syrisch herausg. von Norberg (Lond. 1815. 16).

31) Eine gnostische Schrift unter dem Namen der Noria, des Weibes Noah's, erwähnt Epiphanius (haer. 26), und 32) eine ebionitische Schrift *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (1 Mos. 28.) ebenderselbe (vgl. Fabric. p. 437).

Ueber die jüdischen Midraschim, welche sich ganz oder in Bruchstücken, unverändert oder neubearbeitet, bis auf unsere Zeit herübergerettet haben, siehe Zunz, gottesdienstl. Vorträge S. 126 ff. und Jellineck, Bet ha Midrasch, Heft I—III.

IV. Aber auch zu niedrigeren, weltlichen aber gar verwerflichen und halbheidnischen Zwecken mußte die Pseudepigraphik dienen. Seit der Zeit des Buches Henoch wurde über die geheime Wissenschaft der vor- und nachsündfluthlichen Patriarchen viel gefabelt. Mit seinem astronomischen Theile blieb das Henochbuch nicht lange allein stehen: schon im Buch der Jubiläen erfahren wir, daß Kainan, der Sohn des Arphaxad, auch ein Meister darin war (Jubil. c. 8; vgl. Fabr. I, p. 152); über die astronomischen Kenntnisse des Seth und die Säulen, worauf er dahin bezügliche Schriften eingegraben hatte, erzählt auch Josephus (Ant. I, 2, 3), und die vorchristlichen hellenistischen Schriftsteller Aegyptens machen den in aller Weisheit der Chaldäer erfahrenen Abraham zu einem berühmten Astronomen (s. Fabric. p. 351 sqq.). — Daß Noah, von den Engeln unterrichtet, ein medicinisches Buch schrieb und mit den übrigen Büchern seiner patriarchalischen Bibliothek dem Sem übergab, weiß gleichfalls schon das Buch der Jubiläen (Kap. 10) zu erzählen; was Wunder also, wenn nach viele Jahrhunderte später über ein medicinisches Buch des Sem die Sage geht (Fabric. p. 290)? Ueber ein Heilbuch des weisen Salomo s. Fabric. p. 1043. — Endlich wurde der Name weiser Männer der Vorzeit benutzt um Bücher über Zauberei und Dämonenbeschwörung in die Welt zu schicken. Salomo's Name ist auf diesem Gebiet der berühmteste; schon Josephus (Ant. VIII, 2, 5) erwähnt salomonische Schriften über diesen Gegenstand, im Gebrauche der Beschwörer seiner Zeit; ein griechisches Zauberbuch unter dem Namen Testamentum Salomonis ist neuerdings von F. F. Fleck (wissenschaftl. Reise durch Deutschland, Italien u. s. w. Bd. II, 3. Lpz. 1837. S. 113—140) herausgegeben; weitere Zeugnisse über salomonische Schriften dieser Art s. bei Fabric. p. 1035 sqq. Neben dem seinigen waren es z. B. noch die Namen Joseph's und Abraham's, die für solche Machwerke ausgebeutet wurden (Fabric. p. 390. 785). — Doch gehört, diese Literatur näher zu besprechen, nicht mehr hierher.

A. Dillmann.

II. Apokryphen des Neuen Testamentes. Ihre Stellung zu den kanonischen Büchern des N. T. ist eine wesentlich verschiedene von der der pseudepigraphischen Bücher des A. T. zu den kanonischen Büchern des A. T. Es findet hier nicht eine Fortführung der Offenbarungsgeschichte durch profane Hände, sondern eine absichtliche Unterschiebung unächter Quellen unter die ächten statt. Die neutestamentl. Kritik versteht unter den Apokryphen des N. T. alle diejenigen Schriften, welche durch Namen und Inhalt zu erkennen geben, daß sie für kanonische Schriften gehalten seyn wollen, denen aber von der Kirche auf Grund ihres zweifelhaften Ursprungs und Inhalts eine Stelle in dem Kanon nicht eingeräumt worden ist. Diese untergeschobenen Schriften erstrecken sich über das ganze Gebiet des N. Test., und wir können demgemäß vier Klassen unterscheiden: 1) apokryphische Evangelien, 2) apokryphische Apostelgeschichten, 3) apokryphische Briefe der Apostel, 4) apokryphische Apokalypsen. Es ist ihrer eine große Zahl von höchst ungleichem Werth. Am einflußreichsten in der Kirche sind wohl die apokryphischen Apostelgeschichten gewesen, denn sie scheinen fast mehr noch als die apokr. Evangelien als πάσης αἱρέσεως πηγὴ καὶ μήτηρ (vgl. Photii biblioth. cod. 114.) gefürchtet worden zu seyn; vgl. Epiphan. adv. haeres. 47, 1. 61, 1. 63, 2.; Augustin. c. Felic. Manich. 2, 6.; Euodii lib. de fide cap. 5. Soll nun damit nicht gesagt seyn, daß sie nur häretischen Ursprungs und zu häretischen Zwecken verfaßt worden seyen, ist vielmehr häufig eine pia fraus die unschuldigere Ursache manch apokryphischen Machwerkes, so hat doch der häretische Nebenbegriff, der sich nun einmal in der ältesten Zeit an die apokryphische Litteratur angehängt hatte, hauptsächlich dazu beigetragen, sie mit der Zeit gänzlich in den Hintergrund zu drängen. Indeß wurde dadurch nicht zugleich auch alles das aus dem Bewußtseyn des christlichen Volkes mit verdrängt, was von der Kirche als heilige Legende oder zur Sanktionirung eines kirchlichen Dogmas selbst erst den Apokryphen entnommen worden war; der unlautere Ursprung wurde dem Namen nach der Vergessenheit ab-

sichtlich heimgegeben, die Sache selbst aber wurde, so weit sie für kirchlich-dogmatische Zwecke brauchbar und förderlich war, in eine traditio ecclesiastica umgetauft und forterhalten. So erklärt sich sowohl wie die apokryphischen Schriften seit ihrer Aechtung durch die Fixirung des neutestamentlichen Kanons bis zu gänzlicher Ignorirung dem Namen und der Bekanntschaft nach verschwinden konnten, als auch, daß das Mittelalter immer mehr von der apokryphischen Ueberlieferung adoptirt und der kirchlichen Tradition einverleibt hat. Hatte demgemäß die katholische Kirche kein Interesse daran, der apokryphischen Litteratur in späterer Zeit ihr geschichtliches oder kritisches Studium zuzuwenden, oder hatte vielmehr die katholische Kirche ein Interesse daran, dergleichen Studien zu vermeiden, so dürfen wir uns nicht wundern, daß erst in der evangelischen Kirche ein erneutes Interesse an der apokryphischen Litteratur erwachte. Mußte doch zur Kenntniß der Entwickelung und Ausbildung zahlreicher Dogmen, des Ursprungs vieler Traditionen und althergebrachter Mißbräuche, sowie zur richtigeren Beurtheilung der altkirchlichen Zustände selbst das Studium der neutestam. Apokryphen von bedeutendem Belang seyn, wozu noch der antiquarische Werth kommt, welchen jedes Denkmal aus alter Zeit, sey es auch nur für die Sprachforschung, hat. Freilich ist erst in neuester Zeit der Werth der apokryphischen Litteratur in dieser Hinsicht hinreichend gewürdigt worden; während Tischendorf in seiner Preisschrift „de evangel. apocr. origine et usu. Hagae Comitum 1851" vielfache Andeutungen in dieser Hinsicht gibt, hat Hofmann in seinem „Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851" bereits einen eingehenden Versuch gemacht, den reichen archäologischen und dogmengeschichtlichen Stoff der neutestamentl. Apokryphen auszubeuten und ihren Werth für die Exegese der kanonischen Schriften des N. T. im Einzelnen nachzuweisen. Vor Allem wird es freilich darauf ankommen, um nur eine einigermaßen sichere Unterlage für weitere Consequenzen zu haben, die apokryphische Litteratur des N. T. kritisch festzustellen und daran eingehende Untersuchungen über Ursprung und Veranlassung der apokryphischen Nachrichten anzuknüpfen, ihre historische oder dogmatische Basis aufzudecken, den Zweck ihrer Dichtung nachzuweisen und ihre Bedeutung für die jedesmalige, sowie für die spätere Zeit zu bestimmen. In letzterer Hinsicht hat Hofmann in dem oben angeführten Werke (vgl. auch Kleuker, über die Apokryphen des N. T.), in ersterer Beziehung Tischendorf in seinen verdienstvollen kritischen Ausgaben der acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851, und evangelia apocrypha, Lips. 1853, Namhaftes geleistet. Aus dem reichen Schatze handschriftlicher Quellen und sonstiger kritischer Hülfsmittel hat Tischendorf den Text der verschiedenen apokryphischen Schriften so weit es zur Zeit überhaupt möglich, festgestellt, und auch über das Alter und die relative Aechtheit derselben positive Aufschlüsse gegeben. Ehe wir zur Darstellung der einzelnen apokryph. Schriften selbst übergehen, möge zunächst ein Bericht über die Bearbeitungen, welche die neutestamentl. apokryphische Litteratur seit ihrem Wiedererwachen in der evangel. Kirche erfahren hat, vorausgeschickt werden. Eine Sammlung von Apokryphen des N. Test. hat zuerst Mich. Neander Soraviensis veranstaltet und dieselbe seiner Catechesis Mart. Lutheri parva, graeco-latina. Bas. 1564. unter dem Titel beigefügt: Apocrypha, h. e. narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia etc. Außer dem Protevang. Jacobi (bereits 1552 von Theod. Bibliander lateinisch edirt), den Episteln des Pilatus und Lentulus, und Prochori de Johanne Theologo et Evangelista historia finden sich in dieser Sammlung keine eigentlichen Apokryphen, sondern nur noch zusammengetragene Stellen aus profanen und kirchlichen Schriftstellern. In den Orthodoxographa ed. Joan. Heroldus, Bas. 1555, und Monumenta S. Patrum orthodoxographa ed. Joan. Jac. Grynaeus, Basil. 1569, findet sich noch das Evang. Nicodemi. Die Apocrypha; paraenetica, philologica cum versione Nicolai Glaseri, Hamb. 1614. bringen nichts Neues. In der folgenden Zeit fanden einzelne bis dahin unbekannte apokryphische Schriften besondere Herausgeber, worüber wir bei den einzelnen zu berichten haben werden. Die erste umfassende Sammlung,

verbunden mit den fleißigsten Untersuchungen über Aechtheit, Inhalt und Text, gab Joh. Alb. Fabricius in seinem Codex apocryphus N. T. Hamb. 1703. 2 tom. heraus (ed. 2. Hamb. 1719. tertio tomo aucta; tertii tomi ed. 2. Hamb. 1743). Ihn copirte der Engländer Jeremiah Jones, A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament etc. 3 vols. Oxf. 1726. 1798. Daran schließt sich Andreas Birch, auctarium cod. apocr. N. T. Fabriciani (continens plura inedita, alia ad fidem codd. mss. emendatius expressa. fasc. I. Havniae 1804). Das kritisch bedeutsamste, wenn auch leider nur einen Theil der apokryphischen Litteratur umfassende Werk ist der Codex apocryphus Nov. Test., opera et studio Joannis Caroli Thilo. Tom. I. Lips. 1832. Eine deutsche Bearbeitung erfuhren die Apokryphen [völlig abhängig von Thilo] durch Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen. 1. Bd. Stuttg. 1841; in demselben Verhältniß zu Thilo steht: Les évangiles apocryphes, traduits et annotés d'après l'édition de Thilo, par Gustave Brunet, Paris 1845 (vgl. auch Recherches sur les apocryphes du nouveau Testament. Thèse historique et critique, par Jos. Pons, de Négrépelisse. Montauban 1850). Hieran schließen sich endlich die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der apokryphischen Litteratur in den oben angeführten Werken von Hofmann und Tischendorf. Nicht unerwähnt mag auch bleiben, welcher Mißbrauch in neuerer Zeit mit den Apokryphen getrieben worden ist, indem sie als geheim gehaltene Schriften dem Volke verkündigt wurden.

I. Evangelia apocrypha. Die große Zahl derselben (Fabric. cod. apocr. N. T. I. p. 335 sqq. zählt deren 50 auf, die indeß nach Beseitigung der verschiedenen Namen für dieselben Schriften sich auf wenigere reduciren werden) erklärt sich aus einer doppelten Veranlassung. Die eine Veranlassung war der fromme Wunsch allzu wißbegieriger Christen, auch über diejenigen Verhältnisse und Zeitabschnitte des Lebens Christi, über welche uns die neutestamentl. Schriften keine oder nur sehr karge Nachrichten bieten, etwas Genaueres und Ausführlicheres zu erfahren. Diesem frommen Wunsche entgegenzukommen, fanden sich leicht Schriftsteller, die, was die Tradition darbot, zusammenstellten und die von ihr gelassenen Lücken mit eigenen Erfindungen ergänzten. Dabei leitete sie meist ein doppeltes Interesse, entweder ein dogmatisches, die Gelegenheit zu benutzen, durch erfundene historische Unterlagen ihre Glaubensansichten zu stützen oder ein rein selbstisches, sich und ihrer Schrift durch möglichst umständliche, neue und recht wunderbare Geschichtchen dasjenige Ansehen zu geben, was das Volk so gern dem beilegt, welcher als Eingeweihterer seiner Glaubensbegier neue Stoffe darzubieten im Stande ist; deshalb auch das Streben der apokryphischen Autoren ihren Schriften ein möglichst hohes Alter und apostolischen Namen oder wenigstens apostolische Auktorität beizulegen. In vielen Fällen haben sie ihre Stoffe je nach Bedürfniß aus der Luft gegriffen, in anderen Fällen läßt sich eine causa media noch leicht erkennen; theils nämlich finden wir, daß Ereignisse, welche in den kanonischen Evangelien nur angedeutet sind, zu ausführlicheren Darstellungen reizten, theils daß Aussprüche Jesu in Thaten umgesetzt wurden, theils daß Weissagungen des alten Testaments auf Christum oder auch nur jüdische Erwartungen von dem Messias oft eine nur allzu buchstäbliche Erfüllung erhielten, theils daß alle Wundererzählungen des alten Testaments durch analoge Wunder Christi und wo möglich in vollkommnerer Gestalt repetirt wurden. Ganz dasselbe Verfahren schlugen auch diejenigen apokryphischen Autoren ein, bei denen die andere Veranlassung stattfand, nämlich nicht der Glaubensbegierde Allzuwißbegieriger entgegenzukommen, sondern vielmehr die evangelische Geschichte für ihre dogmatischen, meist häretischen Zwecke zu fälschen. Darum sind die häretischen Gnostiker besonders fruchtbar an apokryphischen Erzeugnissen gewesen (vgl. Epiphan. haeres. 26, 8. 12.), aber auch die anderen Häresien der ältesten Kirche haben das Ihrige beigetragen. Aus demselben Grunde erklärt sich auch, wenigstens zum Theil, die große Unbestimmtheit der meisten apokryphischen Texte; kaum haben

Schriften jemals so vielen Recensionen unterlegen, sind nach Bedürfniß so vielfach interpolirt und verstümmelt worden, als die apokryphischen Schriften. Die Kritik hat daher, wenn irgendwo, so hier nach dem Alter der Urkunden zu forschen, welches meist zugleich über die relative Aechtheit entscheidend ist. Schon oben deuteten wir an, daß die apokryphischen Evangelien besonders die mangelnden Nachrichten der Evangelien zu ergänzen suchen; sie verbreiten sich daher besonders über die verwandtschaftlichen und Geburtsverhältnisse Jesu, über seine Kindheit und über seine letzten Lebensschicksale. Daß die Zwischenzeit des Jünglingsalters bis zu seinem öffentlichen Hervortreten im 30. Jahre auch von den Apokryphen unausgefüllt gelassen wird, findet seine ganz natürliche Erklärung wohl darin, daß es auch den apokryphischen Autoren zu gewagt erschien, ein Dunkel aufzuhellen, für das auch nicht der mindeste historische Anhalt im N. T. vorlag; man wußte eben nicht, womit man diese Zeit in glaubwürdiger Weise ausfüllen sollte, und beruhigte sich um so eher in dieser Hinsicht, als die evangelische Geschichte berichtete, daß Christus sein erstes Wunder auf der Hochzeit zu Kana verrichtet habe. Daß aber seine Geburt und seine letzten Lebensschicksale trotz der ausreichenden evangelischen Berichte apokryphisch noch weiter ausgebeutet wurden, darf ebenfalls nicht Wunder nehmen, da der Eintritt Jesu in die Welt und sein Scheiden von dieser Erde dogmatisch die meiste Veranlassung zu den bezüglichen Ausschmückungen darboten. Man unterschied früher gewöhnlich Evangelia infantiae et passionis Jesu Christi; geeigneter dürfte eine dreifache Eintheilung seyn: 1) in solche, welche die Eltern und die Geburt Jesu, 2) welche seine Kindheit, und 3) welche seine letzten Lebensschicksale betreffen. Zählen wir zunächst diejenigen auf, deren Texte uns erhalten, zum Theil erst durch Tischendorf (evangel. apocrypha, Lips. 1853) wieder aufgefunden worden sind, so gehören hierher*):

a) Protevangelium Jacobi, dessen Verfasser angeblich Jacobus, der Bruder des Herrn. Es umfaßt die Zeit von der Ankündigung der Geburt Mariens an deren Eltern, Joachim und Anna, bis zum bethlehemitischen Kindermord in 25 Kapiteln. Vgl. Tischendorf a. a. O. S. 1—49. Sein Alter ist ein sehr hohes; es scheint schon dem Justin. Martyr. dial. c. Tryph. 78, p. 303 und Clem. Alex. strom. 7, p. 889 ed. Potter bekannt gewesen zu seyn, und wird dem Namen nach zuerst von Origen. in Matth. III, p. 463 ed. de la Rue erwähnt. Der Inhalt scheint auf einen ebionitischen Ursprung schließen zu lassen. Sowohl die häufige Erwähnung bei den ältesten Kirchenvätern, als die zahlreich vorhandenen Handschriften und Uebersetzungen aus ziemlich alter Zeit, als endlich der Umstand, daß viele kirchliche Traditionen und Gebräuche sichtlich diesem Evangelium ihren Ursprung verdanken, zeugen für die weite Verbreitung desselben in der ältesten Zeit bis ins Mittelalter hinein. Daher findet sich auch dieses Protevangelium bereits in der ältesten Sammlung apokryphischer Schriften von Neander 1564 (s. oben), nachdem Bibliander (s. oben) zwölf Jahre früher zuerst den lateinischen Text edirt hatte, den Postellus aus einem griechischen, in der orientalischen Kirche vorgefundenen Exemplare zur Herausgabe vorbereitet hatte. Neuerdings ward es separat von Suckow, Vratislaviae 1840, ex cod. ms. Venetiano, freilich in kritisch sehr mangelhafter Weise edirt, und zuletzt von Tischendorf in seinen evang. apocr.

b) Evangelium Pseudo-Matthaei sive liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris. Unter diesem Namen vollständig in 42 Kapiteln zuerst von Tischendorf (S. 50—105) edirt, während Thilo nur die ersten 24 Kapitel unter dem irrthümlichen Titel historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris hat. Es scheint

*) Wir bemerken hier im Voraus, daß wir in Bezug auf die von Tischendorf edirten apokryphischen Schriften nicht in umfassender Weise die Zeugnisse der ältesten Kirche anzuführen für nöthig gehalten, sondern oft nur auf Tischendorf, und neben diesem auf Thilo und Fabricius verwiesen haben. Dagegen haben wir in Bezug auf die übrigen apokryphischen Schriften diesen ältesten Zeugnissen eine besondere Sorgfalt gewidmet.

lateinischen Ursprungs zu seyn, und seine Quellen besonders in dem Protevangelium und dem Evang. Thomae gehabt zu haben. Im Uebrigen weisen die vorhandenen Handschriften auf vielfache Retractationen und Verstümmelungen hin. Es beginnt mit der Ankündigung der Geburt der Maria, betont deren davidische (gegenüber der manichäischen und montanistischen Ansicht von deren levitischer) Abstammung und setzt die Erzählung bis zum Jünglingsalter Jesu fort. Was die Zeit seiner Abfassung anlangt, so scheint es nicht zu lange Zeit nach dem Protevangelium in der abendländischen Kirche bearbeitet und jedenfalls schon dem Hieron. c. Helvid. 7; ad Matth. 12, 49. 23, 35.; und Innocens I. ep. ad Exsuperium (Galland. bibl. patr. 8, p. 561) bekannt gewesen zu sein, vgl. Tischendorf a. a. O. S. 25.

c) Evangelium de nativitate Mariae. Ueber dasselbe gelten dieselben Entstehungsverhältnisse, wie bei dem Evangelium Pseudo-Matthaei; auch scheint es frühzeitig mit demselben verwechselt worden zu seyn, obwohl mehrere Anzeichen auf seinen späteren Ursprung hinweisen; vgl. Tischendorf a. a. O. S. 30. Es enthält in 10 Kapiteln die Geschichte Mariens bis zur Geburt Jesu.

d) Historia Josephi Fabri lignarii. Sie wurde zuerst von Georg Wallin, Lips. 1722, arabisch mit lateinischer Uebersetzung edirt, scheint aber nicht sowohl arabischen, als vielmehr koptischen Ursprungs zu seyn, da die ganze Schrift sichtlich zur Verherrlichung Joseph's und zur Vorlesung an dessen Festtag (20. Juli) dienen soll, und bekannt ist, daß dieser Josephscultus hauptsächlich von den monophysitischen Kopten ausging; vgl. Tischendorf a. a. O. S. 35. Aus eben diesem Grunde werden wir auch sein Alter bis in das 4. Jahrhundert zurückdatiren können, wofür auch sonst noch Manches aus dem dogmatischen Inhalte spricht; vgl. Tischendorf a. a. O. S. 36, Hofmann a. a. O. S. 280 f. Es enthält in 32 Kapiteln die ganze Lebensgeschichte Joseph's und beschreibt besonders in dem letzten Theile die Umstände seines Todes mit großer, für die Dogmengeschichte nicht unwichtiger, Ausführlichkeit.

e) Evangelium Thomae. Es ist nächst dem Protevangelium das älteste und verbreitetste gewesen. Schon Irenaeus, adv. haeres. 1, 20. muß es gekannt haben, und Origen. hom. 1. in Lucam erwähnt es namentlich; ja Pseudo-Origen. philosophum. ed. Emm. Miller, Oxon. 1851, p. 101 coll. p. 94 redet von dem Gebrauche desselben bei der gnostischen Sekte der Naasener in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Euseb. hist. eccl. 3, 25. erwähnt es ebenfalls, und Cyrill. Hierosol. catech. 6. (p. 98, ed. Oxon. 1702, coll. catech. 4, p. 66) vermuthet unter dem Namen des Thomas den gleichnamigen Schüler des Manes, wogegen freilich das schon frühzeitigere Vorhandenseyn nach dem Zeugniß des Irenäus und Origenes spricht (vgl. unten das Evang. Manichaeorum). Jedenfalls aber ist sein Ursprung, wie der der meisten apokryphischen Evangelien ein gnostischer, und zwar unter denjenigen Gnostikern zu suchen, welche dem Doketismus in Bezug auf die Person Christi huldigten; auf diesen Doketismus weist die größte Zahl der hier berichteten Wundermährchen hin, weshalb sie auch bei den Manichäern so viel Beifall fanden. Nach dem Citat des Irenaeus adv. haeres. werden wir den Verfasser unter der marcosianischen Sekte zu suchen haben. Im Uebrigen bietet keine der vorhandenen Handschriften, die außerdem auf die mannichfachsten Retractationen und Verstümmelungen hinweisen, den vollständigen Text, so daß wir also nur Fragmente von dem Evangelium Thomae besitzen. Zuerst hat Cotelerius in den Noten zu den Constit. apostol. 6, 17. ein Fragment aus einer Pariser Handschrift des 15. Jahrhunderts veröffentlicht; ein umfassenderes Mingarelli, nuova raccolta d'opuscoli scientifici, tom. XII, Venet. 1764, p. 73—155. Von Tischendorf (a. a. O. p. XLV) ist eine größere Anzahl von Handschriften aufgefunden worden, deren Verschiedenheiten ihn veranlaßten in seiner Sammlung einen dreifachen Text, zwei griechische und einen lateinischen aufzunehmen; die Titel sind: 1) *Θωμᾶ ἰσραηλίτου φιλοσόφου ῥητὰ εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου.* Es enthält die Kindheitsgeschichte Jesu vom 5. bis 12. Jahre in 19 Kapiteln. 2) *Σύγγραμμα*

τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ περὶ τῆς παιδικῆς ἀναστροφῆς τοῦ κυρίου. Es enthält die Zeit vom 5. bis 8. Jahre in 11 Kapiteln. 3) Tractatus de pueritia Jesu secundum Thomam. Es enthält die Zeit von der Flucht nach Aegypten bis zum 8. Lebensjahre Jesu in 15 Kapiteln.

f) Evangelium infantiae Arabicum. Es ist dasselbe zuerst durch Henricus Sike (ev. inf. vel liber apocryphus de infantia Servatoris; ex manuscripto edidit ac latina versione et notis illustravit. Traj. ad Rhenum 1697) in arabischem Texte mit lateinischer Uebersetzung edirt worden, und dann in die Sammlungen von Fabricius (der auch die Eintheilung in 55 Kapitel vornahm), Jones, Schmid (sämmtlich nur lateinisch) und Thila (arabisch und lateinisch p. 63—131), endlich von Tischendorf in verbesserter lateinischer Uebersetzung aufgenommen worden. Inhalt und Ausschmückung läßt sofort auf einen orientalischen Ursprung schließen; denn nicht bloß, daß die orientalische Dämonologie und Magie überall hindurchblickt, sondern es finden sich selbst Relationen, welche sich allein aus der Bekanntschaft mit orientalischer Wissenschaft (z. B. die Bewandertheit des Knaben Jesu in der Astronomie und Physik) und Zoroaster's Religion (z. B. die Reise der Weisen aus dem Morgenlande nach Bethlehem in Folge einer Weissagung Zoroaster's von der Geburt des Messias, vgl. cap. 7) erklären lassen. Der arabische Text ist aber kaum der ursprüngliche, vielmehr weisen mannichfache innere und äußere Gründe auf einen ursprünglich syrischen Text hin, z. B. die Rechnung nach der aera Alexandri (cap. 2). Dahin ist auch seine Berühmtheit bei den syrischen Nestorianern zu rechnen, während seine hohe Geltung bei den Arabern und Kopten in Aegypten sich leicht aus dem Umstande erklärt, daß der vorzüglichste Theil seiner Mährchen in die Zeit des Aufenthalts Jesu und seiner Eltern in Aegypten fällt. Wie groß übrigens die Verbreitung dieses Evangeliums war, geht auch daraus hervor, daß einzelne Mährchen selbst in den Koran aufgenommen, noch andere von muhamedanischen Schriftstellern wiederholt worden sind. Das ganze Evangelium scheint zum Zwecke der Vorlesung für gewisse Marientage zusammengestellt worden zu seyn, wenigstens finden sich bei den koptischen und abyssinischen Christen solche Gedächtnißtage von Ereignissen aus dem Aufenthalte Maria's in Aegypten, die auf Erzählungen unseres Evangeliums fußen. Die Quellen, welche der Compilator benutzte, sind zum Theil noch sichtlich. Von den 55 Kapiteln, welche die Zeit von der Geburt Jesu bis zu seinem Aufenthalt im Tempel als zwölfjähriger Knabe umfassen, lehnen sich die ersten 9 an das apokryphische Evangelium des Jacobus, sowie an Matthäus und Lukas an, die letzten 20 vom 36. Kapitel an an das apokryphische Evangelium des Thomas, während der mittlere Theil mit seinem ausgeprägten orientalischen Karakter entweder vorhandene Traditionen mit national-religiösen Elementen vermischte oder neue Mährchen unter Accommodation an letztere schuf. Kaum ist demnach auch das Ganze das Werk einer einzigen Compilation, worauf auch noch weitere Spuren von Mangel an Einheitlichkeit und Planmäßigkeit hinweisen. Dadurch wird auch die Bestimmung seines Alters eine höchst unsichere; der einzige sichere Anhalt ist die Bekanntschaft des Korans mit seinen Mährchen, welcher freilich bei dem jedenfalls viel früheren Vorhandenseyn des Evangeliums nicht viel besagen will. Die bis jetzt bekannt gewordenen Handschriften reichen bis ins 13. Jahrhundert. Vgl. Tischendorf a. a. O. p. L sqq.

g) Evangelium Nicodemi, oder, nachdem durch Tischendorf's Forschungen diese unrechtmäßige Namenzusammenfassung für zwei durchaus zu trennende Schriften unzweifelhaft nachgewiesen worden ist:

α) Gesta Pilati.

β) Descensus Christi ad inferos.

Die Gründe für die Trennung dieser Schriften beruhen hauptsächlich auf der Beschaffenheit der ältesten Codices; während nämlich die lateinischen, als die späteren, sämmtlich beide Schriften verbinden und auch zuerst den Namen Evangelium Nicodemi haben, bieten die älteren griechischen fast durchweg nur die erste Schrift, und zwar mit

selbstständigem Schluß; dazu kammt, daß die lateinische Verschmelzung auch noch mannichfache Spuren dieser Aneinanderfügung aufweist, und in den verschmolzenen Schriften sich widersprechende Stellen finden, die unmöglich van einem Autor herrühren können. Freilich bleibt es immer auffällig, daß die zweite Schrift nirgends für sich allein sich findet; dach dürfte auch dies durch die Annahme, daß die zweite Schrift schan frühzeitig zu einer Fortsetzung der ersteren umgeschaffen wurde, hinreichend erklärlich erscheinen. Jedach erhielten die verbundenen Schriften kaum schon damals den Gesammtnamen Evangelium Nicodemi, vielmehr scheint dieser erst nach Karl's des Graßen Zeit erfunden, seitdem aber stehend geworden zu seyn. Die Veranlassung dazu war wohl entweder der Pralag zur ersten Schrift, in welchem des Zeugnisses des Nicodemus gedacht wird, aber der Umstand, daß in dem Evangelium dem Ricademus eine Hauptralle zufällt. Der ursprüngliche Titel der ersten Schrift war: *ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου;* daher der lateinische Gesta Pilati (bei Gregor. Turon. hist. Franc. I, 21 u. 24) aber Acta Pilati (Justin. Mart. apolog. 1, 35: *ταῦτα — δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων.*), wabei wegen des Mangels alles Karakters eines gerichtlichen Dakumentes nicht mit Tertull. apolog. 21. an die wirklichen van Pilatus an den Kaiser gesendeten Gerichtsakten gedacht werden kann, sandern vielmehr einfach anzunehmen ist, daß *τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα* (sub Pilato confecta) späterhin irrthümlicher- oder absichtlicherweise für *ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα* ausgegeben wurden. Jedenfalls aber steht sa viel fest, daß eine Schrift unter dem Namen acta Pilati frühzeitig weit verbreitet war und in hahem Ansehen stand (vgl. außer Justin. und Tertull. a. a. O. auch Euseb. hist. eccl. 2, 2.; Epiphan. haeres. 50, 1.), und es fragt sich nur, ob die auf unsere Zeit gekommene Schrift mit jener für identisch gehalten werden darf. Die stetige Aufeinanderfalge der Zeugnisse vom 2. Jahrhundert (vergl. Justin., Tertull., Euseb., Epiphan.) bis ins 5. (Orosii hist. 7, 4.) und 6. Jahrhundert (Gregor. Turon. a. a. O.), an welche sich dann safort der Zeit nach die ältesten vorhandenen Handschriften aus dem 5., höchstens 6. Jahrhundert (vgl. Tischendarf a. a. O. p. LXIV) anschließen, läßt kaum einen hinreichend langen Zeitraum zwischen irgend welchen der angeführten Zeugnisse affen, während dessen eine sa verbreitete Schrift hätte untergehen und eine unächte an deren Stelle untergeschaben werden können, wazu noch kommt, daß ein weiteres Zeugniß für die Identität des auf uns gekammenen Textes mit dem ursprünglichen sich aus dem mit jenem übereinstimmenden Inhalte obiger Citate ergibt. Jedenfalls erklärt sich die allerdings graße Textverschiedenheit der varhandenen Handschriften auch ahne die Annahme der Unächtheit aus dem gleichmäßigen Schicksal sämmtlicher apakryphischer Schriften, auf das Willkürlichste interpalirt zu werden. Der Verfasser dieser Acta Pilati gehörte jedenfalls den Judenchristen an und schrieb für diese, was nicht blaß aus seiner Bekanntschaft mit den jüdischen Institutianen, sandern besanders aus dem Streben hervargeht, seine Historie durch das Zeugniß aus dem Munde der Feinde Christi und zwar derer, die amtlich bei allen den Vorgängen var und nach dem Tade Christi betheiligt waren, d. h. der Judenobersten, zu beglaubigen. Wie viel davon auf Wahrheit beruht, kann fraglich seyn, jedenfalls aber werden wir nicht van vornherein alles als Mythe ansehen dürfen, vielmehr erwarten müssen, daß manche zu seiner Zeit noch durch mündliche Ueberlieferung bekannte historische Thatsache von ihm in seine Schrift aufgenammen worden sey. Finden wir nun in der Hauptsache ein sich Anlehnen an die kanonischen Berichte, außerdem aber selten etwas Unwahrscheinliches, sandern meistens den Verhältnissen Angemessenes, so wird der Werth der Acta Pilati auch für die Bereicherung oder wenigstens Erläuterung der evangelischen Geschichte nicht ahne Weiteres in Abrede gestellt werden können; auf die Benutzung der Acta Pilati für diesen Zweck hat Hasmann in seinem „Leben Jesu" an mehreren Stellen (vgl. S. 364, 379, 386, 396 u. a.) mit Recht aufmerksam gemacht. Außerdem ist die Schrift wegen ihres dem neutestamentlichen auch zeitlich sa

nahe stehenden Sprachidioms (denn die Ansicht, daß sie ursprünglich hebräisch oder lateinisch geschrieben sey, entbehrt jedes festeren Grundes) jedenfalls auch von philologischer Bedeutung für die neutestamentliche Hermeneutik. — Der zweite Theil des sogenannten Evang. Nicodemi, welcher den descensus Christi ad inferos aus dem Munde der beiden Söhne Simeon's, Carinus und Leucius, welche mit Christo auferstanden und Zeugen seines Erscheinens in der Unterwelt gewesen waren, in höchst interessanter, den Zeitvorstellungen accommodirter Weise berichtet, ist von ungleich geringerer Bedeutung als die Acta Pilati, wenn auch sein Inhalt, seine Sprache und sonstige Zeugnisse auf eine kaum viel spätere Zeit der Abfassung, als bei jenem, schließen lassen; jedenfalls hat Eusebius Alexandrinus (vgl. Thilo, über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa, 1832) schon daraus geschöpft (nicht das umgekehrte Verhältniß hat stattgefunden, wie Alfred Maury, nouvelles recherches sur l'époque à laquelle a été composé l'ouvrage connu sous le titre d'évangile Nicodèmo, 1850, irrthümlich meint). Der Verfasser war, wie es scheint, ein mit den jüdischen Messiaserwartungen und sonstigen Zeitvorstellungen, sowie mit den gnostischen Anschauungen wohl vertrauter, gebildeter Judenchrist. — Beide Schriften, die Acta Pilati und der Descensus Christi, sind unter dem zusammenfassenden Namen Evangelium Nicodemi seit Herold. orthodoxographa (s. oben) in alle nachfolgenden Sammlungen apokryphischer Schriften übergegangen; der griechische Text der Acta wurde zuerst von Birch, unendlich verbessert von Thilo unter Hinzufügung auch des Descensus edirt; endlich hat Tischendorf, nach Auffindung neuer, und zwar der ältesten Codices durch die Veröffentlichung von zwei griechischen und einem lateinischen Texte der Acta und einem griechischen und zwei lateinischen Texten des Descensus (vgl. Tischendorf a. a. O. S. 203—410), weiteren kritischen Untersuchungen eine sichere Basis verschafft. — In Verbindung mit dem Descensus ist auch die in mehreren Codices hinzugefügte Epistola Pilati, die im griechischen Texte auch den Actis Petri et Pauli (bei Tischendorf, act. apost. apocr. p. 16) einverleibt ist, in doppeltem lateinischen Texte aufgenommen; der Brief enthält einen Bericht des Pilatus an den Kaiser Claudius Tiberius von der Auferstehung Christi. — Eine andere Epistola Pontii Pilati, worin er sich wegen des ungerechten Urtheils der Juden über Christum unter Hinweisung auf die Unmöglichkeit, denselben zu widerstehen, verwahrt, war ebenfalls im Alterthum schon weit verbreitet, und soll, wie die nachfolgenden apokryphischen Machwerke, die wir am füglichsten sogleich hier anreihen, die Sage von der Bekehrung des Pilatus zum Christenthum unterstützen. Sie findet sich im lateinischen Text bei Fabricius, Thilo und zuletzt Tischendorf a. a. O. S. 411—412.

Anaphora Pilati, der Bericht des Pilatus über die Vorgänge bei der Verurtheilung, Tod und Auferstehung Jesu mit Aufzählung seiner hauptsächlichsten Wunder, ein Dokument, welches deutlich wieder das Streben bekundet den Pilatus als bereits für die Sache des Christenthums eingenommen darzustellen, war ebenfalls weit verbreitet. Außer in den früheren Sammlungen auch von Tischendorf a. a. O. S. 413—425 in einer doppelten griechischen Textrecension abgedruckt. — Nicht genug, daß Pilatus dem Christenthum günstig darzustellen gesucht wurde, selbst der Kaiser mußte ein Zeugniß für Christum ablegen. Dies ist der Zweck der Paradosis Pilati, welche nach Birch und Thilo auch Tischendorf a. a. O. S. 426—431 im griechischen Text hat abdrucken lassen. Sie enthält das Verhör des Pilatus vor dem Kaiser, seine Verurtheilung zum Tode und Hinrichtung, weil er Christum unschuldig gekreuzigt; in Folge eines Gebetes bekennt sich Christus durch ein Wunder zu dem Reuigen und nimmt auch seine Frau Prokla zu sich. Den Juden aber kündigt der Kaiser das Strafgericht an. — Ein an der Stelle dieser Paradosis sich hier und da findendes Responsum Tiberii ad Pilatum ist eine ebenso ungeschickte, fabelreiche Dichtung, als die Epistolae Herodis, deren es mehrfache gibt, wovon uns Thilo, cod. apocr. p. CXXIV eine Probe vorführt. Tischendorf hat beide Schriften nicht des Abdrucks

für werth erachtet. — Die von Tischendorf S. 432—435 im lateinischen Text abgedruckte Schrift Mors Pilati war ebenfalls im Mittelalter ziemlich verbreitet. Sie berichtet von der Sendung des kranken Tiberius an den Pilatus, um den Wunderarzt Jesum herbeizuholen. Die Leinwand der Veronica mit dem Bildniß Jesu heilt den Kaiser. Pilatus wird wegen der Kreuzigung Christi zur Verantwortung gezogen. Der ungenähte Rock Christi schützt ihn vor dem Zorne des Kaisers; dann verurtheilt, nimmt er sich selbst das Leben, wird in die Tiber geworfen; dieselbe leidet ihn nicht; ebenso nicht die Rhone, wohin er nun geworfen; endlich wird er bei Lausanne in ein Loch geworfen, wo noch jetzt die bösen Geister rebellisch sind. — Die Narratio Josephi Arimathiensis bei Tischendorf S. 436—447, gehört ebenfalls dem früheren Mittelalter an; sie berichtet die Gefangennehmung Jesu, Verurtheilung, Tod, Begräbniß; Erscheinung Christi im Gefängniß bei Nikodemus und dessen Befreiung; Einführung des renigen Schächers Demas in das Paradies. Fast scheint es, als ob die ganze Schrift nur der Verherrlichung dieses begnadigten Mitgekreuzigten seine Entstehung verdanke. — Vindicta Salvatoris ist der Titel der letzten von Tischendorf a. a. O. S. 448—463 zuerst veröffentlichten Schrift. Obwohl von ziemlichem Alter, ist sie doch ein höchst ungeschicktes Machwerk. Der kranke Titus wird in Lybien von einem Judenchristen Nathan auf Christi Heilkraft aufmerksam gemacht, durch das Bedauern des Todes Christi geheilt, läßt sich taufen, ruft den Vespasian mit seinem Heere herbei, zieht gegen die Juden und erobert Jerusalem. Pilatus wird gefangen gesetzt, Veronica mit dem Leinwandbildniß Jesu mit nach Rom genommen, und durch dasselbe der kranke Kaiser Tiberius geheilt, und nachher von Nathan getauft. —

Die bisher aufgezählten Evangelia apocrypha bilden aber nur den kleinsten Theil der überhaupt einmal in Umlauf gesetzten apokryphischen Evangelien. Von den meisten sind nur geringe Fragmente, von einigen nur die Namen auf uns gekommen, von vielen gewiß auch diese nicht einmal. Wir zählen sie in dem Folgenden in alphabetischer Ordnung auf, wie sie bereits Fabricius a. a. O. I, p. 335 sq. zusammengestellt hat.

1) Evangelium secundum Aegyptios. Fragmente daraus bei Clemens Roman. ep. 2, 12. (coll. Clem. Alexandr. strom. 3. p. 465); Clem. Alex. strom. 3. p. 445 (coll. p. 452. 453). Erwähnt wird dasselbe außerdem Origen. hom. 1. in Luc., Epiphan. haeres. 62, 2. p. 514, Hieron. prooem. ad Matth.

2) Evangelium aeternum. Es ist das Werk eines Minoriten aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, gestützt auf Offenb. Joh. 14, 6. Die Schrift ward alsbald durch Pabst Alexander IV. verdammt (vgl. Fabric. I, p. 337). Wir erwähnen es um seines alten Namens willen, obwohl es der Zeit nach nicht mit den übrigen apokryphischen Evangelien auf gleicher Stufe steht.

3) Evangelium Andreae. Erwähnt wird dasselbe von Innocens. I. epist. 3, 7. und Augustin. contra advers. leg. et prophet. 1, 20.; möglich aber, daß beide die Actus Andreae (s. unten) im Auge hatten. Gelasius in decreto de libris apocryphis (in Jure Canonico 15, 3.) zählt es unter den zu verdammenden Evangelien auf.

4) Evangelium Apellis. Erwähnt von Hieron. prooem. ad Matth. und Beda, init. commentar. in Luc. Vielleicht ist es aber nur ein verstümmeltes Evangelium, wie das des Marcion, vgl. Origen. epist. ad caros suos in Alexandria (tom. I, p. 881 ed. Basil. 1557, in Rufini apologia pro Origene), Epiph. 44, 2.

5) Evangelium duodecim Apostolorum. Erwähnt Origen. hom. 1. in Luc.; Ambros. prooem. in Luc.; Hieron. prooem. in Matth.; adv. Pelag. lib. 3. sub. init. (von ihm ausdrücklich als identisch mit dem Ev. juxta Hebraeos und Ev. Nazaraeorum bezeichnet); Theophylact. prooem. in Luc.

6) Evangelium Barnabae. Erwähnt Gelas. a. a. O. Nach Casaubon. exerc. 15. contra Baron. 12, p. 343 ward das Evangelium des Matthäus von ihm

aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt; vgl. hierzu Fabric. cod. apocr. I, p. 341; III, p. 373. 528.

7) Evangelium Bartholomaei. Erwähnt Hieron. prooem. ad Matth., Golas. a. a. O., Beda a. a. O. Ueber die Tradition, daß Barthalamäus das hebräische Evangelium des Matthäus nach Indien gebracht habe, waselbst es van Pantänus vargefunden worden sey, s. Fabric. cod. apocr. I, p. 341.

8) Evangelium Basilidis. Erwähnt Origen. tract. 26. in Matth. 23, 34.; id., prooem. in Luc.; Ambros. prooem. in Luc.; Hieron. prooem. in Matth.; Euseb. hist. eccl. 4, 7.

9) Evangelium Cerinthi. Erwähnt Epiphan. haeres. 51, 7.; wie es scheint das Evangelium des Matthäus nach eigenem Zuschnitt, in welcher verstümmelten Gestalt es auch bei den Carpacratianern in Geltung war; Epiph. haeres. 28, 3.; 30, 14.

10) Evangelium Ebionitarum. Fragmente dieses, nach dem Zeugniß des Epiphanius, verstümmelten Matthäusevangeliums, welches die Ebioniten Evangelium Hebraicum nannten, bei Epiphan. haeres. 30, 13. 16. 21. Daß es nicht identisch mit dem Evangelium Nazaraeorum, siehe bei Fabric. I, p. 367; II, p. 532.

11) Evangelium Evae. Als bei gewissen Gnostikern in Gebrauch erwähnt und Stellen daraus angeführt bei Epiphan. haeres. 26, 2. 3. u. 5.

12) Evangelium secundum Hebraeos, nach dem Zeugniß des Hieronymus (siehe oben unter 5) identisch mit dem Evangelium duodecim apostolorum, und nach desselben Zeugniß (vgl. nach Hieron. lib. XI. commentar. in Jes. 40, 11.; lib. IV. in Jes. 11, 2.) auch identisch mit dem Evangelium Nazaraeorum, war chaldäisch mit hebräischen Lettern geschrieben, bei den Nazaräern in Gebrauch (Hieron. adv. Pelag. 3, 1.), es wurde van Hieron. in das Griechische und Lateinische übersetzt (Hieron. in catal. script. eccl. de Jacobo; lib. 2. in Mich. 7, 6., lib. 2. in Matth. 12, 13.). Ueber die Hypathese, daß es das ursprünglich hebräisch geschriebene Matthäusevangelium sey, s. Fabric. a. a. O. I, p. 355 und die neueren Cammentare zum Matthäus. Daß es zu den ältesten apakryphischen Erzeugnissen gehörte, geht aus den zahlreichen alten Zeugnissen hervar; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 39., waselbst es als bereits dem Papias bekannt genannt wird: Ignatius, ep. ad Smyrnaeos c. 3. citirt eine Stelle, die nach Hieron. in catal. script. eccles. de Ignatio, und prooem. in lib. XVIII. Jes. aus dem „Evang. sec. Hebraeos, quod Nazaraei lectitant" entnommen ist; Euseb. hist. eccl. 3, 27. (coll. Theodoret. haer. fab. 2, 1.; Nicephor. 3, 13.), ibid. 3, 25. 4, 22.; Clem. Alex. strom. I, p. 380; Origen. in Joh. tom. II, p. 58, coll. homil. 15. in Jerem. tom. I, p. 148 (ed. Huet.) tract. 8. in Matth. 19, 19.; Hieron. a. a. O. und catal. scr. eccl. de Matth.; lib. 6. in Ezech. 19, 7.; lib. 1. in Matth. 6, 11.; lib. 4. in Matth. 27, 5. 16.; lib. 3. in Ephes. 5, 4.; Epiph. haeres. 30, 3. 6.; 29, 9. u. A.

13) Evangelium Jacobi majoris; angeblich im Jahre 1595 in Spanien, dessen Apastel Jacabus war, aufgefunden; von Innocenz XI. 1682 verdammt. Vgl. Fabric. a. a. O. I, p. 351.

14) Johannis de transitu Mariae. Vgl. Gelasius, in decreto de libr. apocr. a. a. O.; noch handschriftlich vorhanden, vgl. Fabric. I, p. 352. In dem Cod. Colbertin. 453 schließt sich nach eine andere dem Johannes beigelegte Schrift: de Jesu Christo et ejus descensu ex cruce an, überschrieben ὑπόμνημα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τὴν ἀποκαθήλωσιν αὐτοῦ, συγγραφεῖσα (!) παρὰ τοῦ ἁγίου Θεολόγου. Vielleicht bezieht sich hierauf Epiphan. Monachus, serm. de Maria Virgine Deipara (vgl. Fabric. I, p. 45), Mit Recht hat Tischendarf das Evangelium Joannis, uti Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatur, aus der Thila'schen Sammlung (p. 817 sq.) nicht in die seinige aufgenommen, ebensowenig als das den Albigensern angehörige liber S. Johannis apocryphus;

denn beide stehen schon der Zeit nach nicht mit den apokryphischen Evangelien auf gleicher Stufe. Vgl. Tischendorf a. a. O. p. XI.

15) Evangelium Judae Iscariotae, als das Evangelium der gnostischen Sekte der Kainiten erwähnt bei Iren. c. haeres. 1, 35.; Epiph. haeres. 28, 1.; Theodoret. haeret. fab. 1, 15.

16) Evangelium Leucii. Wohl fälschlich von Grabe ad Iren. 1, 17. (ed. Massuet. 1, 20.) und Fabric. I, p. 353 in dem Cod. Oxoniens. des Evangelium Pseudo-Matthaei vermuthet; vgl. Tischendorf, ev. apocr. p. XXX.

17) Evangelia, quae falsavit Lucianus, erwähnt von Gelasius in decret. de libr. apocr. a. a. O. Ebendaselbst erwähnt auch Gelasius evangelia, quae falsavit Hesychius; siehe dagegen Hieron. praefat. in Evangelia ad Damasum. Vgl. Fabric. I, p. 351 u. 353.

18) Evangelia Manichaeorum. Es werden deren vier erwähnt: a) Evangelium Thomae, eines Schülers des Manes, vgl. Cyrill. Hierosol. catech. 6. p. 98, coll. 4. p. 66 ed. Oxon. 1703; Gelas. a. a. O., Timotheus (presb. Constantinopolit.) bei Meursius var. divin. p. 117; Petrus Siculus, hist. Manich. p. 30 ed. Rader; Leontius, de sectis, 3. lect., p. 432. Verschieden von dem unter e) aufgeführten Evangelium Thomae. — b) Evangelium vivum. Vgl. Photius contra Manich., lib. I; Cyrill. Hieros. catech. 6; Epiphan. haeres. 66, 2.; Timotheus a. a. O. — c) Evangelium Philippi. Vgl. Timotheus a. a. O.; Leontius a. a. O. — d) Evangelium Abdae, nach Mark. 4, 21. εὐαγγέλιον μόδιον genannt (vergl. Photius, bibl. cod. 85). Siehe noch Fabric. I, p. 142 u. 354, und daselbst die Stelle ex Anathematismis Manichaeorum in Coteler. patr. apost. I, p. 537.

19) Evangelium Marcionis. Mit Bezug auf die Stellen (Röm. 2, 16.; Galat. 1, 8.; 2 Timoth. 2, 9.), wo Paulus von seinem Evangelium (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) redet, lag es nahe ihm ein besonderes Evangelium anzudichten. Die Marcioniten hielten das Evangelium des Lukas dafür und nannten es daher Evangelium Pauli. Jedoch wurde es vielfach ihren Ansichten angepaßt, corrumpirt und interpolirt, wie schon Iren. haeres. 1, 29. 3, 12.; Orig. c. Cels. 2.; Tertull. c. Marcion. 4, 3.; Epiphan. haeres. 42., bezeugen; die beiden letzteren führen im Einzelnen die corrumpirten Stellen an. Es wurde „ex auctoritate veterum monumentorum" besonders herausgegeben von Aug. Hahn, und von Thilo, cod. p. 401 sq. abgedruckt.

20) Mariae Interrogationes majores et minores. Diese beiden apokryphischen Schriften voll obscönen Inhalts erwähnt Epiphan. haeres. 26, 8. als bei einigen Gnostikern in Gebrauch.

21) Evangelium Matthiae. Erwähnt Origen. hom. 1. in Luc.; Euseb. hist. eccl. 3, 25.; Hieron. prooem. in Matth.; Gelas. a. a. O.; Beda, sub init. comment. in Luc.

22) Narratio de legali Christi sacerdotio, bei Suidas sub voce Ἰησοῦς, auch in einem Cod. ms. biblioth. reg. Paris. und in zwei mss. biblioth. Caesareae (vgl. Lambec. in bibl. Vindob. lib. IV, p. 158 u. 175, VIII, p. 362; Walter, codex in Suida mendax de Jesu, Lips. 1724); siehe überhaupt Hofmann, Leben Jesu, S. 298. Schon Rich. Montacut. apparat. ad Orig. eccl. p. 308 erklärt die ganze Erzählung von Christi Priesterthum für ein gnostisches oder manichäisches Machwerk; über das Interesse, welches man daran hatte, Christo die priesterliche Würde beizulegen, vgl. ebenfalls Hofmann a. a. O.

23) Evangelium Perfectionis, bei den Basilidianern und andern Gnostikern im Gebrauch, Epiphan. haeres. 26, 2.; jedenfalls verschieden von dem Evangelium Philippi (vgl. Epiphan. haeres. 26, 13.) und Evae; vgl. Fabric. I, p. 373; II, p. 550.

24) Evangelium Petri. Erwähnt Origen. in Matth. tom. XI, p. 223;

Euseb. hist. eccl. 3, 3. u. 25. 6, 12.; Hieron. catal. script. eccl. de Petro und de Serapione, welchem Letzteren die Autorschaft zugeschrieben wird, womit Euseb. hist. eccl. 6, 12. übereinstimmt. Irrthümlich verwechselt es Theodoret. haeret. fab. 2, 2. mit dem Evangelium sec. Hebraeos. Daß dem Petrus mit Unrecht auch das Evangelium infantiae zugeschrieben wurde, siehe Fabric. I, p. 153, oder gar das Markusevangelium, siehe Fabric. I, p. 375.

25) Evangelium Philippi. Erwähnt und citirt Epiphan. haeres. 26, 13., bei den Gnostikern in Gebrauch; vielleicht dasselbe, was nach Timotheus presbyt. Constantinop. bei Meursius, var. divin. p. 117, und Leontius, de sectis, lect. 3, p. 432 bei den Manichäern in Gebrauch war. (Siehe unter 18).

26) Evangelium Simonitarum, von diesen liber quatuor angulorum et cardinum mundi genannt; erwähnt in der praef. Arabica ad Conc. Nicaenum, tom. II. Conciliorum edit. Labbeanae, p. 386; coll. Constit. Apostol. 4, 16.

27) Evangelium secundum Syros, von Euseb. hist. eccl. 4, 22. unter Berufung auf Hegesippus erwähnt, aber nach Hieron. adv. Pelag. 3, 1. wohl identisch mit Evangelium sec. Hebraeos.

28) Evangelium Tatiani, erwähnt Epiphan. haeres. 46, 1. 47, 1. als bei den Enkratiten, und selbst bei katholischen Christen in Syrien, die sich durch den Schein der Kanonicität täuschen ließen, in Gebrauch. Weil es aus den vier Evangelien compendiarisch zusammengestellt, auch εὐαγγ. διατεσσάρων genannt, vgl. Theodoret. haeret. fabul. 1, 20.; coll. Ambros. prooem. in Luc.; Euseb. hist. eccl. 4, 29.; von Epiphanius fälschlich für identisch mit dem Evangelium sec. Hebraeos gehalten (siehe Fabric. I, p. 377). Tatian wird auch sonst als gefährlicher Compilator und Verstümmler der heiligen Schriften gerügt (vgl. Fabric. II, p. 538). Daß die noch vorhandene, von Victor Capuanus in praefat. ad Anonymi harmoniam evangelicam dem Tatian zugeschriebene Evangelienharmonie (abgedruckt in den Orthodoxographis und der bibl. Patrum unter Tatian's Namen) dem Tatian keinesfalls zugehöre, darüber siehe Fabric. I, p. 378; II, p. 550.

29) Evangelium Thaddaei, erwähnt in dem decret. Gelasii a. a. O.: wenn nicht bloß eine falsche Lesart für Matthiä, würde es angeblich auf den Apostel Judas Thaddäus, oder auf einen Judas aus der Zahl der 70, welchen Thomas nach Edessa an den König Abgar sendete, zurückzuführen seyn, Euseb. hist. eccl. 1, 13. (vgl. Fabric. I, p. 136 u. 379). Doch ist die Tradition selbst nicht einig, ob der an den Abgar gesendete Thaddäus zu den 12 oder 70 Jüngern gehörte, welche Differenz z. B. schon zwischen Eusebius und Hieronymus besteht, vgl. Euseb. hist. eccl. ed. Reading p. 38, not. 5 u. 6; siehe auch unten zu den acta Thaddaei.

30) Evangelium Valentini, erwähnt Tertull. de praescript. adv. haeret. c. 49, woselbst er aber nach cap. 38 kaum ein von Valentinus selbst verfaßtes Evangelium im Sinne hat, sondern vielleicht das Evangelium Veritatis, welches nach Iren. adv. haeres. 3, 11. bei den Valentinianern in Geltung war, und von den kanonischen Evangelien völlig abwich.

II. Acta apostolorum apocrypha. Ihre Entstehung verdanken sie so ziemlich denselben Ursachen, welche wir oben für die apokryphischen Evangelien angegeben haben, nur daß der häretische Karakter dieser Schriften sich noch deutlicher in dem Streben, häretische Dogmen auf apostolische Auktorität zurückzuführen, zu erkennen gibt. Deshalb waren sie auch von der Kirche nicht minder gefürchtet, als die apokryphischen Evangelien, ja nach den Zeugnissen der ältesten Kirchenlehrer scheinen sie von hervorragender Bedeutung gewesen zu seyn; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25.; Epiphan. adv. haeres. 2, 1. 61, 1.; August. c. Felicem Manich. 2, 6.; Phot. biblioth. cod. 114.; Gelasius a. a. O. In Folge dessen ist auch ihre dogmengeschichtliche und archäologische Bedeutsamkeit gewiß nicht gering anzuschlagen. Freilich hat hier, wenn irgendwo, zuerst die Kritik ihre Aufgabe in Bezug auf Alter und Ursprünglichkeit der

nach vorhandenen Akten zu lösen, da die meisten dieser apokryphischen Machwerke wiederhalte Retraktationen erfahren haben, ja oft im katholischen Sinne wieder umgearbeitet worden sind, indem nicht selten häretische Fabeln auch zur Stütze für kirchliche Traditionen zu gebrauchen waren. So sind die Historiae apostolicae Pseudo-Abdiae, welche dem Abdias, dem ersten von den Aposteln selbst eingesetzten Bischof zu Babylon, zugeschrieben wurden, nur eine katholisirende Compilation aus den älteren häretischen Schriften. Sie sind von Fabricius in seinem cod. apocr. I, p. 388 sqq., mit vorausgeschickten testimoniis et censuris der ältesten Zeit, aufgenommen worden. Selbst Simeon Metaphrastes hat für seine vitae Sanctorum sichtlich diese apokryphischen Akten nicht bloß benutzt, sondern oft ausgeschrieben, z. B. die actus Pauli et Theclae in seiner vita Theclae: περὶ τῆς ἁγίας — Θέκλης τῆς ἐν Ἰκονίῳ, ed. Petrus Pantinus, Antwerp. 1608, in Basilii Seleuciae in Isauria episcopi de vita ac miraculis D. Theclae, p. 250 sqq. — Von der neueren Wissenschaft sind die apokryphischen Apostelgeschichten neben den apokryphischen Evangelien etwas vernachlässigt worden. Fabricius hat in seine Sammlung aufgenommen, was ihm irgend zugänglich war, nämlich die Historiae apostolicae Abdiae und fragmenta actuum apostolicorum, nebst einer notitia aller irgendwo genannten apokryphischen Akten, in der Weise, wie er es auch in Bezug auf die apokryphischen Evangelien und die anderen apokryphischen Schriften gethan. Zwar hat Papebrache die Acta Barnabae 1698, Grabe in spicileg. SS. Patr. 1698 die Acta Pauli et Theclae, endlich Waag die Acta Andreae 1749 aus alten Codices edirt, jedoch sind erst die Arbeiten Thilo's, nämlich die Acta Thomae 1823, Acta Petri et Pauli in zwei Programmen 1837 und 1838, Acta Andreae et Matthiae in dem Programm von 1846, von wirklicher Bedeutung. Die handschriftlichen Studien und reichen Entdeckungen Tischendorf's haben endlich eine umfassendere Sammlung apokryphischer Akten in seinen Acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851, möglich gemacht.

a) Acta Petri et Pauli. Die ältesten Zeugnisse bei Euseb. hist. eccl. 3, 3.; Hieron. catal. scr. eccl. de Petro, und vielleicht schon Clem. Alex. strom. lib. 7, und diesem folgend Euseb. hist. eccl. 3, 30.; schon im 15. Jahrhundert von Lascaris (1490) benutzt, um den Aufenthalt des Paulus in Messina, und von Abela im 17. Jahrhundert (1647), um des Paulus Schiffbruch bei der sicilischen Insel Melite (nicht dem dalmatischen Melite) zu erweisen; vgl. Winer, bibl. Realw. s. v. Melite; Thilo, acta Thomae p. LIV; Tischendorf., acta apost. apocr. p. XIV (daselbst der griechische Text S. 1—39). Die dem Marcellus, einem Schüler des Petrus, zugeschriebene Schrift: de mirificis rebus et actibus beatorum Petri et Pauli, et de magicis artibus Simonis magi, welche nach Florentinius ad Martyrologium Hieronymi p. 103 sqq. auch von Fabric. III, p. 632 sqq. abgedruckt und sonst noch handschriftlich vorhanden ist (vgl. Tischendorf a. a. O. p. XIX), stimmt in dem Inhalt mit jenen Akten überein. Ebenso die dem römischen Bischof Linus zugeschriebene Schrift, welche ebenfalls das Martyrium des Petrus und Paulus enthält, und die derselbe an die orientalischen Gemeinden geschickt haben soll; sie steht der Schrift des Marcellus an Alter nach und findet sich in der bibl. Patrum, Colon. 1618, I, p. 70. Dagegen weichen die historiae apostolicae de S. Petro und de S. Paulo des Abdias mannichfach von jenem ab.

b) Acta Pauli et Theclae. Bereits von Tertullian. de baptism. cap. 17 erwähnt und einem asiatischen Presbyter zugeschrieben, der nach Hieron. catal. scr. eccl. 7. als vicinus eorum temporum (sc. Tertulliani) und convictus apud Johannem bezeichnet wird, also der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört haben muß; dieses hohe Alter wird auch sonst durch die Erwähnung bei den ältesten Kirchenschriftstellern bezeugt (siehe dieselben bei Tischendorf a. a. O. p. XXIII). Ist es nun auch gewiß, daß der ursprüngliche Text nicht weniger frühzeitigen Verstümmlungen unterlegen hat, wie andere apokryphische Schriften, so liegt doch kein Grund vor, die

Identität der noch vorhandenen Schrift (bei Tischendorf a. a. O. S. 40—63) mit der ursprünglichen zu läugnen, wie dies Tischendorf a. a. O. p. XXII nachzuweisen gesucht hat. Zuerst wurden diese Acta von Grabe, in spicileg. SS. Patr. I, p. 95—128 edirt, wiederholt in der Sammlung von Jones; das Fehlerhafte dieser Edition hat durch Tischendorf's Text, dem drei neue Codices (Parisiens.) von hohem Alter aus dem 10. und 11. Jahrhundert vorlagen, eine vollkommene Recension erfahren.

c) Acta Barnabae, auctore Joanne Marco, oder genauer nach dem griechischen Codex: *περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου*. Zuerst von Papebroche in Actis Sanctorum, tom. II, Antverp. 1698, p. 431—436 aus einem cod. Vatic. edirt; neuerdings von Tischendorf a. a. O. S. 64—74 unter Benutzung eines cod. Paris., dessen Alter (vom Jahre 890) selbst wieder ein Zeugniß für das Alter der Akten ablegt. Sie werden erwähnt von Siegebert. Gemblacens. in catal. script. eccles. (Ende des 11. Jahrhunderts). Baronius, annal. ad a. Chr. 51, num. 51 meint irrthümlich, daß sie zu den hist. apost. Abdiae gehören, und schreibt sie ad a. Chr. 485, num. 4 einem Schriftsteller des 5. Jahrhunderts zu, wogegen Tillemont. in vita Barnabae (memor. hist. eccl. I, p. 1189) und in vita Joannis Marci (II, p. 413) die Abfassung in eine spätere Zeit versetzt.

d) Acta Philippi, oder genauer nach der Ueberschrift des griechischen Codex: *ἐκ τῶν περιόδων Φιλίππου τοῦ ἀποστόλου*, sofern nach einer Bemerkung des cod. Venet. bei Tischendorf a. a. O. p. XXXVII in dem vorhandenen Texte (Tischendorf S. 75—94) nur die zweite Hälfte der Acta Philippi vorliegt. Ist es auch befremdlich, daß Euseb. hist. eccl. 3, 31. nichts aus diesen Akten über die Geschichte des Barnabas referirt, so scheinen doch die Erzählungen des Nicephor. hist. eccl. 2, 39. eine Bekanntschaft mit denselben vorauszusetzen, wie denn auch die Erwähnung bei Gelasius in decreto a. a. O. und eine summarische Epitome bei Anastasius Sinaita de tribus quadragesimis (in Coteler. monum. eccl. graec. III, p. 428 sq.), auf ein ziemlich hohes Alter schließen lassen. Damit stimmt auch die vielfache Benutzung in der Heiligenliteratur der Griechen und Lateiner zusammen.

e) Acta Philippi in Hellade. Wohl späteren Ursprungs als die vorhergehenden, und vielleicht als Ergänzung zu diesen mit sichtlicher Accommodation an dieselben verfaßt. Henschenius in Act. SS. ad 1. mens. Maj., tom. I, p. 9 berichtet von einem cod. Vatic., der ihm vorlag, womit vgl. Papebroche in Act. SS. ad 6. mens. Junii, p. 620; Tischendorf a. a. O. S. 95—104 hat den Text aus einem cod. Paris. des 11. Jahrhunderts edirt.

f) Actae Andreae. Sie gehören jedenfalls in das höchste Alterthum, denn schon Euseb. hist. eccl. 3, 25.; Epiphan. haeres. 47, 1. 61, 1. 63, 2.; Philasterius haeres. 88.; August. contra advers. leg. et proph. 1, 20. erwähnen sie als bei den Manichäern und Häretikern in Gebrauch. August. c. Felic. Manich. 2, 6.; Euodius de fide c. Manich. 38 u. A. bezeugen, daß Leucius für den Verfasser gehalten wurde, jedoch würde nach dem jetzt vorliegenden Texte, der theils übereinstimmend theils nicht übereinstimmend mit dem ist, was die ältesten Citate kirchlicher Schriftsteller darbieten (vgl. Tischendorf a. a. O. p. XLI sq.) eine katholisirende, obwohl sehr frühe Retractation der Schrift des Leucius anzunehmen seyn. Jedenfalls geht Woog zu weit, wenn er die Abfassung bis in das 80. Jahr des 1. Jahrhunderts zurückdatirt. Vgl. Woog, welcher die mit unseren Akten identische epistola encyclica: Presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio Andreae, Lips. 1749, griechisch herausgab; dieselbe lateinisch bei Fabric. II, p. 746. Siehe überhaupt die gründliche Untersuchung wegen des Alters bei Tischendorf a. a. O. p. XLI sq., woselbst der griechische Text p. 105—131.

g) Acta Andreae et Matthiae in urbe Anthropophagarum. Sie scheinen unter denselben Verhältnissen aus des Leucius Charinus Schriften entstanden zu seyn und ein ebenso hohes Alter zu haben, als die vorhergehenden Acta; ihr Gebrauch bei

den Manichäern und Gnostikern wird durch dieselben Zeugnisse der Alten bezeugt. Jedenfalls hat auch Pseudo-Abdias seine Historie de Andrea aus der Schrift des Leucius geschöpft. Epiphanius (monachus X. saec. ed. Dressel. 1843. p. 47) bringt, wie aus jenen Akten, so auch aus diesen solche Stellen, die mit dem vorhandenen Texte übereinstimmen. Jakob Grimm edirte unter dem Titel „Andreas und Elene" Cassel 1840 ein altes angelsächsisches Gedicht, in dem der Inhalt unserer apokryphischen Schrift verarbeitet erscheint. Thilo hat in dem oben erwähnten Programm vom J. 1846 die Akten selbst edirt und mit kritischen Untersuchungen begleitet; dieselben sind durch Tischendorf's handschriftliche Studien wesentlich berichtigt und vervollständigt worden, vgl. p. XLVII sq. und den griechischen Text p. 132—166. Die vorhandenen Codd. reichen bis in das 8. Jahrhundert.

h) Acta et martyrium Matthaei. Sie schließen sich unmittelbar an die vorhergehenden an und erscheinen als eine Fortsetzung derselben; vgl. Tischendorf a. a. O. p. LX (daselbst über die auch sonst häufige Confusion der Namen Matthäus und Matthias). Sie waren die Quelle der meisten Traditionen über Matthäus; so jedenfalls für Nicephorus, hist. eccl. 2, 41. Der griechische Text ist zuerst von Tischendorf (p. 167—189) edirt worden.

i) Acta Thomae. Sie gehören der frühesten Zeit an und standen bei denselben Häretikern in hohem Ansehen, wie die acta Andreae (vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 42, 1; 51, 1; 53, 2. u. A.). Augustin hat an drei Stellen sichtlich aus denselben geschöpft: c. Faust. 22, 79; Adimant. 17; de sermone domini 1, 20. In den hist. apostol. Abdiae 9, 1 (Fabric. I, p. 689) beruft sich derselbe ausdrücklich auf diese Akten. Zuerst edirt von Thilo 1823; bei Tischendorf a. a. O. p. 190—234.

k) Consummatio Thomae. Es ist diese Schrift sichtlich mehrfach in gleicher Weise Quelle für die hist. apost. Abdiae gewesen, wie die vorhergehende, und dürfte daher wohl auch ihrer Abfassung nach in einem engen Verhältnisse zu jener stehen. Tischendorf hat sie (p. 235—242) zuerst edirt aus einem bis jetzt einzig bekannten Cod. Paris. des 11. Jahrhunderts.

l) Martyrium Bartholomaei; griechisch, von Tischendorf a. a. O. p. 243—260 aus einem Cod. Venet. des 13. Jahrhunderts edirt. Es stimmt im Wesentlichen mit des Abdias hist. apost. de Bartholomaeo überein, ist wohl aber eher für dieses Quelle gewesen, als umgekehrt, wenn nicht vielleicht beide aus derselben Quelle schöpften.

m) Acta Thaddaei. Die Mission des Thaddäus (vgl. oben unter evangel. Thaddaei) an den König Abgar von Edessa, der Briefwechsel zwischen Christus und Abgar, sowie das für Abgar bestimmte Portrait Christi, ist eine Tradition der ältesten Zeit; zuerst erwähnt von Euseb. hist. eccl. 1, 13; s. Hasmann, Leben Jesu, S. 293 u. 307 f. Ob für diese Traditionen obige Akten die Quelle waren, muß dahingestellt bleiben. Tischendorf hat sie im griechischen Text edirt (p. 261—265) aus einem Cod. Paris. des 11. Jahrhunderts.

n) Acta Johannis. Sie gehören ebenfalls dem höchsten Alterthume an; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 47, 1; Augustin. c. advers. leg. et prophet. 1, 20. u. A. Von diesen wird kein Autor genannt, dagegen nennen Phot. bibl. cod. 114, Innocent. I. epist. ad Exsuperium 7. u. A. den Leucius als Verfasser. Die Schrift stand ebenfalls bei gewissen Gnostikern und den Manichäern in hohem Ansehen. Zuerst edirt von Tischendorf a. a. O. p. 266—276.

III. Epistolae apocryphae. Schon oben haben wir (s. acta Thaddaei) des Briefwechsels zwischen Christus und Abgar gedacht. Die epistola Abgari ad Christum und epistola Christi ad Abgarum hat uns Euseb. hist. eccl. 1, 13 aufbewahrt; etwas abweichend ist der Text in den acta Thaddaei (vgl. Tischendorf a. a. O. p. LXXII, woselbst Tischendorf von einer bedeutenden Zahl griechischer

Codices berichtet, welche diese Briefe gleichfalls enthalten). Eusebius will sie handschriftlich in Edessa selbst gefunden haben; jedenfalls weist eine Vergleichung des Textes bei Eusebius und in den acta Thaddaei auf eine ältere, vielleicht gemeinschaftliche Quelle hin, wodurch wenigstens das hohe Alter dieser Tradition von dem betreffenden Briefwechsel bestätigt wird. — Die Tradition weiß noch von andern Scriptis Christi, die aber zu sehr der Mythe angehören, als daß wir sie hier anführen sollten; sie finden sich vollständig bei Goetzius, diss. de scr. Chr. Viteb. 1687.; Ittigius, in Hept. diss. I, c. 1. 2; Fabricius, cod. apocr. N. T. I, p. 303—321; III, p. 439. 511 sq. — Die Tradition hat ferner auch Briefe der Maria aufzuweisen; dergleichen ist die epistola Mariae ad Ignatium, ein Antwortschreiben an diesen Schüler des Johannes, von dem noch weitere Briefe an die Maria existiren (vgl. Jac. Usserius, dissert. ad Epist. S. Ignatii cap. 19; Fabric. I, p. 834 sq.). Ferner eine epistola Mariae ad Messanenses (vgl. Fabric. I, p. 844 sq.) und eine epistola Mariae ad Florentinos (vgl. Fabric. I, p. 851 sq.). Sie gehören sämmtlich einer zu späten Zeit an, als daß wir sie mit den sonstigen apokryphischen Schriften auf gleiche Stufe stellen könnten. — Unter den den Aposteln angedichteten Briefen sind zunächst zwei Briefe des Petrus an den Jakobus zu nennen. Den ersteren erwähnt Photius (bibl. cod. 113); er war den Recognitionen des Clemens vorausgeschickt, und Petrus verspricht darin dem Jakobus seine von demselben erbetenen actus zu senden. Die Unächtheit dieses Briefes hängt mit der der Recognitionen zusammen. Ebenso ist es mit dem zweiten Briefe des Petrus an Jakobus, welchen Franc. Turrianus, apol. pro epist. pontificum 4, 1 und 5, 23 an das Licht zog, und Cotelerius, patr. apost. I, p. 602 den Homilien des Clemens vorausdrucken ließ; auch bei Fabric. I, p. 907 sq. abgedruckt. Es wird darin der bereits geschehenen Sendung der actus von Seiten Petri gedacht. Henric. Dodwell. diss. 6. in Iren. §. 10 hält ihn für ein ebionitisches Machwerk. — Daß der nach Kol. 4, 16. vom Paulus an die Laodicäer geschriebene, aber verloren gegangene Brief alsbald durch apokryphische Fabrikation ersetzt worden ist, wird Niemanden Wunder nehmen; so finden wir denn schon bei Hieron. catalog. script. eccl. in Paul.; Theodoret. in Coloss. 4, 16; Gregor. Magn. lib. 35. in Job. 15; Timotheus (presb.) in epist. bei Meursius in var. div. p. 117; concil. Nicaen. II. ed. Labbean. VII, p. 475. u. A. ein solches unächtes Fabrikat erwähnt und verworfen. Der Text, wobei freilich fraglich bleibt, ob er mit jenem in der ältesten Kirche verworfenen identisch ist, findet sich zuerst lateinisch bei Pseudo-Anselm. in Coloss. 4, 16., ebenso in den Commentaren des Faber Stapulens. (der vier Manuskripte gesehen haben will) und den Scholien des Joh. Marian., ferner ist er vielfach in deutsche (vorlutherische) Bibeln aufgenommen; Steph. Prätorius gab ihn besonders lateinisch und deutsch heraus (Hamb. 1595. 4.). Griechisch, d. h. aus dem Lateinischen in das Griechische übersetzt (sowie in noch 10 andere Sprachen), edirte ihn Elias Hutter 1699, dessen Text Fabricius (I, p. 873) abgedruckt hat. Der ganze, aus 20 Versen bestehende Brief läßt durch den Mangel an paulinischem Gepräge leicht seine Unächtheit erkennen, wie denn auch schon Erasmus (ad Coloss. 4, 16.) von ihm sagt: quae nihil habet Pauli praeter voculas aliquot ex caeteris ejus epistolis mendicatas. Vergl. noch Anger, über den Laodicäerbrief. Leipz. 1843.; Wieseler, de ep. Laodicena. Gotting. 1844. — Zu den hierher gehörigen apokryphischen Schriften gehört ferner der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca. Es gedenkt dessen zuerst Hier. catal. script. eccl. 12, und zwar in beifälliger Weise, während Augustin. ep. 153 zwar auch dessen Erwähnung thut, aber nach de civ. Dei 6. 10 ihn kaum für glaubwürdig hält, wie es auch Baronius (annal. ad a. 66. num. 12) aus den Worten Augustin's abnimmt. Diese Briefe, sechs von Paulus und acht von Seneca, waren frühzeitig weit verbreitet und wurden vorzüglich im Mittelalter beifällig aufgenommen; daher sind sie selbst in die älteren Ausgaben des Seneca übergegangen, z. B. in die

ed. Neapolit. 1484. fol., ed. Venet. 1492. fol.; auch Erasmus nahm sie in seiner ed. Basil. 1529. fol. auf, fügt aber ein scharfes Urtheil über sie hinzu. Unter die paulinischen Briefe in den neutestamentlichen Kanon wagte sie erst Faber Stapulens. (Paris. 1512. fol.) aufzunehmen. Außerdem finden sie sich noch hier und da (vergl. Fabric. I, p. 891). Ueber ihre Unächtheit vgl. Fabric. III, p. 710 sq.; dagegen nimmt sie Gelpke (de familiaritate quae Paulo cum Seneca intercessisse traditur verisimillima. Lips. 1812. 4.) unbegreiflicherweise in Schutz. Der ganze Briefwechsel ist wohl eine Erfindung, welche auf dem aus Apgsch. 18, 12. conjicirten freundschaftlichen Verhältnisse zwischen Paulus und Seneca basirt (vgl. Schmid, Einl. in das N. T. S. 268). — In ähnlicher Weise gab die Stelle 1 Kor. 5, 9. Veranlassung zu einem dritten Brief Pauli an die Korinther, oder vielmehr zu dem ersten, da er nach dieser Stelle das erste Sendschreiben an die Korinther seyn würde. Daß hier Paulus wirklich von einem früheren, uns verloren gegangenen Brief redet, ist klar, und so haben es auch viele von den älteren kirchlichen Schriftstellern aufgefaßt, die neueren fast sämmtlich (siehe jedoch Stosch, de epp. ap. idiogr. 1751, p. 75; Müller, de trib. P. itinerib. Corinth., de epistolisque ad eosdem non deperditis. 1831). Daß der Verlust bald substituirt ward, läßt sich denken, und so erwähnt Jac. Usserius (1. Hälfte d. 17. Jahrh.), ep. Ignatii ad Trallianos §. 11 zugleich mit dem Schreiben der Korinther an den Paulus einen armenischen Text desselben, apographum Smyrnae descriptum, quod exstat ap. Gilbertum Northum, was auch Joh. Gregorius in praef. ad observat. in quaedam S. S. loca. Lond. 1550 (Criticorum sacr. Angl. IX, p. 2760) bestätigt; ein Exemplar will Gregorius selbst im Orient gesehen haben; vgl. noch Fabric. I, p. 918 sq. Den Text selbst veröffentlichte Wilkins (Amstelod. 1715. 4.) aus einer in dem Museo Philippi Massonii vorgefundenen armenischen Handschrift in lateinischer Uebersetzung (auch in hist. crit. reip. literar. Massoni X, p. 148), nachdem es bereits deutsch in den „Monatlichen Unterredungen“ 1714. S. 887 und den „Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen“ 1715. S. 174 erschienen war. Seine Unächtheit wurde schon damals erwiesen, vgl. Fabric. III, p. 670 sq. — Schließlich sey noch der epistola S. Joannis apostoli ad hydropicum gedacht, welche in der apokryphischen Schrift des Pseudo-Prochorus (narratio de S. Joanno cap. 34 [in Bibl. Patr. ed. Lugd. II, p. 61; Neandri, catech. parv. Luth. p. 607]) sich findet. Der Brief des Johannes an den von ihm Heilung Suchenden ist natürlich ebenso unächt, als die ganze Schrift des Prochorus (vgl. Fabric. I, p. 926).

IV. Apocalypses apocryphae. Wir müssen hier unser Bedauern aussprechen, daß die von Tischendorf angekündigte Sammlung apokryphischer Apokalypsen bis jetzt noch nicht erschienen ist. Das vorliegende Material wird voraussichtlich dadurch ungemein bereichert und das Urtheil über einzelne apokalyptische Machwerke mannichfach modificirt werden. Wir begnügen uns daher auch nur mit der Angabe des Hauptsächlichsten. Die Zahl der bekannten apokryphischen Apokalypsen ist eine beschränktere als die der übrigen apokryphischen Schriftklassen. Zunächst erwähnen wir eine von der kanonischen verschiedenen Apocalypsis Joannis, deren Vorhandenseyn in einem Cod. Vindobon. 119. hist. graec. fol. 108—115. von Lombek und Nessel berichtet wird. Derselben gedenkt auch Theodos. Alexandr. in commentario inedito ad Dionys. Thracem (p. 300 in bibl. Johannea Hamburgi inter libros Holstenianos (vgl. Fabric. I, p. 954). Der Titel ist: *ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου*. Der Anfang lautet; *Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρεγινόμην ἐγὼ Ἰωάννης μόνος ἐπὶ τὸ Θαβὼρ κ. τ. λ.* — Die von Cerinthus gebrauchte, auf den Johannes zurückgeführte Apokalypse (vgl. Euseb. 3, 28; Niceph. 3, 14; Theodoret. haeret. fab. 2, 3) war jedenfalls von der neutestamentlichen in wesentlichen Punkten abweichend, und für seine Zwecke (er beruft sich nach den angeführten Citaten auf selbst erhaltene

Offenbarungen) zurechtgemacht. — Ueber eine andere, angeblich 1595 in Spanien aufgefundene Apokalypse des Johannes, welche der heilige Cäcilius (Schüler des älteren Jakobus) bereits in das (damals noch gar nicht vorhandene!) Spanische übersetzt haben soll; vgl. Fabric. I, p. 961 sq. — Eine Apocalypsis Petri wird frühzeitig erwähnt (vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 3; 6, 14; Hieron. catal. scr. eccl. de Petro; Sozom. hist. eccl. 7, 19), ja nach Clem. Alexandr. in eclogis ex Theodoto excerptis §. 49. 50. bereits von diesem Häretiker Theodotus benutzt; aus Clem. Alex. von Grabe, spicil. I, p. 74, in seine Sammlung aufgenommen. Spätere Zeugnisse, sowie eine andere von Jacobus de Vitriaco (13. Jahrhundert) ausgeschriebene und von Grabe (p. 76) ebenfalls berücksichtigte Schrift: revelationes Petri apostoli, a discipulo ejus Clemente in uno volumine redacta, siehe bei Fabric. I, p. 941 sq. — Die 2 Kor. 12, 2. 4. erwähnte Entzückung des Paulus in den dritten Himmel, wo er unaussprechliche Worte hörte, hat ebenfalls zu einer Apocalypsis Pauli Veranlassung gegeben. Eine solche wird von Epiphanius (haeres. 18, 38) als bei der häretischen Sekte der Cajaner in Gebrauch erwähnt und ἀναβάτικον Παύλου genannt; dasselbe anabaticum Pauli, worin gnostische Philosopheme traktirt worden zu seyn scheinen, citirt auch Michael Slycas (12. Jahrh.), annal. II, p. 120, während eine davon verschiedene, bei den Mönchen des 4. Jahrhunderts gebrauchte Apocalypsis Pauli voll mönchischen Inhalts von August. tract. 98. in Joann.; Sozomen. hist. 7, 19; Niceph. 12, 34; Theophylact. in 2Cor. 12, 4; Gelas. in dem öfters angeführten decr. de libr. apocr. u. A. erwähnt wird. Nach du Pin. bibl. prolegom. T. II. p. 94. sollen sie die Kopten noch besitzen. Grabe (spicil. I, p. 85) berichtet von einem auf der Oxforder Bibliothek befindlichen Codex (cod. 13. N. 2. Ant. fol. 77. b.), welcher eine revelatio Pauli handschriftlich enthält; doch scheint diese von dem Fegfeuer und der Hölle handelnde Apokalypse schon durch diesen abweichenden Inhalt sich als nicht identisch mit der vorhergenannten, sondern als ein weit jüngeres Machwerk zu erweisen (vgl. Fabric. I, p. 943 sq.). — Eine Apocalypsis Thomae wird in dem öfters erwähnten Verwerfungsdekret des Gelasius a. a. O. erwähnt, kommt aber sonst nirgends vor. — Eine Apocalypsis Stephani, vielleicht durch Apg. 7, 55. veranlaßt, wird ebenfalls daselbst erwähnt, sowie von Sixtus Senens. bibl. sacr. lib. 2. p. 142. unter Berufung auf die Schrift des Serapion. adv. Manich. als bei den Manichäern in hohem Ansehen stehend; doch bemerkt schon Fabricius (I, p. 966), dieses Citat bei Serapion nirgends gefunden zu haben. Hofmann.

Pseudoisidor. Mit dem Namen der Pseudoisidorischen Dekretalen bezeichnet man eine große Anzahl unächter Briefe von Päbsten der ersten 3 Jahrhunderte, welche im 9. Jahrhundert meist in Verbindung mit der sogen. spanischen Kanonen- und Dekretalensammlung (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen“ Bd. VII. S. 307 ff.), aber auch ohne diese verbreitet wurden. Ihr Verfasser stellte denselben eine ebenfalls unächte Vorrede des Isidorus mercator (nach andern Handschriften: peccator) voran, und hieraus erklärt sich, daß diese Briefe schon im 9. Jahrhundert als von dem heil. Isidorus zusammengestellt angesehen wurden. Erst seit dem 15. Jahrhundert beginnen Zweifel an der Aechtheit derselben, und mit dem Nachweis der Fälschung ist die Bezeichnung des unbekannten Verfassers als Pseudoisidor und seines Werks als Pseudoisidorische Dekretalen üblich geworden. Wenngleich nach den Untersuchungen der Magdeburger Centuriatoren, des reformirten Predigers Blondel, der Gebrüder Ballerini u. A. die Unächtheit außer allem Zweifel steht, so sind doch eine Reihe anderer Fragen, rücksichtlich des Vaterlands, Alters und Verfassers dieser Briefe, sowie der Motive derselben, noch keineswegs erledigt, vielmehr bestehen in allen diesen Beziehungen bis jetzt noch sehr divergirende Ansichten. Eine vollständige Lösung und Entscheidung der meisten dieser Controversen ist nach meiner Ueberzeugung nicht ohne sorgfältige Vergleichung des sehr reichen vorhandenen handschriftlichen Apparats

(über 50 Codices) möglich, und grade dieser Weg der Untersuchung bis jetzt völlig unbenutzt gelassen worden, was um so mehr bedauert werden muß, als die bis zum Jahr 1853 einzige Ausgabe der pseudoisidorischen Dekretalen in der Conciliensammlung von Merlin (Tom. I. Paris. 1523 u. öfter) sehr schlecht und unzuverlässig, und die in der Patrologia von Migne, Tom. CXXX (Paris. 1853) erschienene, von Denzinger in Würzburg veranstaltete zweite Ausgabe nichts weiter als ein Abdruck des Merlin'schen Textes ist. Unterzeichneter besitzt zwar mehrere handschriftliche Collationen, allein diese genügen noch keineswegs zur Erledigung obiger Controversen; es bleibt mithin für den vorliegenden Zweck nichts weiter übrig, als mit Hülfe jener und der vorhandenen gedruckten Materialien die oben gedachten Controversen einer Prüfung zu unterwerfen.

Aus der Vorrede ergibt sich, daß der Verfasser außer den Briefen der Päbste von Clemens an auch Concilienbeschlüsse, die canones Apostolorum und den Ordo de celebrando concilio in bestimmter Ordnung zusammengestellt hat. Es scheinen demnach diejenigen Handschriften, welche nur die Briefe oder doch nicht die Concilien enthalten, spätere Excerpte der ursprünglichen Sammlung zu seyn, — eine Ansicht, welche namentlich dadurch unterstützt wird, daß mehrere jener Handschriften, z. B. die der Modeneser Kathedrale (Ord. 1. nr. 4.) und die Bamberger (P. I. 8. C. nr. 47) auch jene Vorrede haben. Die Anordnung der Bestandtheile der Sammlung ist nach dem Cod. Vatic. nr. 630, einer dem 12. Jahrhundert angehörenden Abschrift eines Codex von Arras, dem ein Pabstverzeichniß bis Nikolaus I. voransteht, welcher also wahrscheinlich noch in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschrieben ist, folgende: Auf die Vorrede folgen ein Brief von Aurelius an Damasus und dessen Antwort, beide unächt, der Ordo de celebrando concilio, entlehnt aus dem 4. Concil von Toledo, ein Concilienverzeichniß und zwei unächte zwischen Hieronymus und Damasus gewechselte Briefe. Nun erst beginnt die in drei Theile zerfallende Sammlung. Den ersten Theil eröffnen die 50 apostolischen Kanonen, an welche sich, chronologisch geordnet, 59 unächte Briefe der Päbste von Clemens bis Melchiades, eine Abhandlung: De primitiva ecclesia et synodo Nicaena, und die unächte Schenkungsurkunde Constantin's anschließen; der zweite beginnt mit einem Abschnitte aus der Vorrede der spanischen Sammlung und einem andern aus der Collektion des Quesnell (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII. S. 305) und enthält die griechischen, afrikanischen, gallischen und spanischen Concilien, im Wesentlichen übereinstimmend mit der Hispana; der dritte Theil beginnt ebenfalls mit einem Stücke aus der Vorrede der ächten spanischen Sammlung, welchem die Dekretalen der Päbste von Sylvester bis Gregor II. († 731) folgen, unter ihnen 35 unächte. Was außerdem in der Vatikaner Handschrift folgt, ist wahrscheinlich neuerer Zusatz, wurde aber in den späteren Handschriften in diese selbst eingereihet; ein solcher, auch sonst mannichfach vermehrter, Codex liegt der oben erwähnten Merlin'schen Ausgabe zu Grunde. Zu bemerken ist übrigens, daß manche der in der pseudoisidorischen Sammlung enthaltenen unächten Dokumente schon längst in der Kirche bekannt waren und von Pseudoisidor nur in sein Werk mit aufgenommen wurden, so z. B. die beiden ersten Briefe des Clemens an Jakobus, die Schenkungsurkunde Constantin's, die canones apostolorum u. A. (vgl. Richter's Kirchenrecht, 5. Aufl., S. 76. Not. 1.

Eine Frage, welche mit völliger Sicherheit nur durch Handschriften-Vergleichung beantwortet werden kann, ist die, ob sämmtliche 94 erdichteten Dekretalen bereits der ursprünglichen Sammlung angehört haben, oder nur ein Theil derselben, ob also nicht vielleicht eine successive Fälschung stattgefunden hat und das eigentliche pseudoisidorische Werk eine geringere Anzahl von Briefen umfaßte. Die Ballerini haben bereits nachgewiesen, daß später mehrfache Zusätze gemacht worden seyen (P. III. c. 6. §. 25); ich halte es aber nicht für unwahrscheinlich, daß die ursprüngliche Sammlung falsche Dekretalen nur bis Damasus enthielt, und die späteren erst nachher fabricirt und dem Werke einverleibt worden sind. Die Ballerini haben (§. 24. 25) darauf aufmerksam gemacht, daß, wäh-

rend in Beziehung auf die älteren Briefe eine große Uebereinstimmung unter den Handschriften bestehe, diese rücksichtlich der späteren vielfach differirten. Dieselben haben ferner eine Reihe von Handschriften gefunden, welche nur die Dekretalen bis Damasus enthalten (a. a. O. §. 28—30), und dahin gehören ebenfalls der Darmstädter (olim Col. nr. 114), Bamberger und ein St. Gallener Codex (nr. 670: Epistolae pontif. ante Damasum suppositae, saec. IX, Haenel, Katalog S. 704). Dazu kommt, daß zwischen diesen und jenen Briefen unverkennbar eine Verschiedenheit rücksichtlich der in ihnen behandelten Gegenstände und der hieraus sich ergebenden Tendenz der Verfasser hervortritt, wie ich unten zeigen werde.

Eine bisher nicht bemerkte, in der Merlin'schen Ausgabe nur in einigen Briefen, z. B. des Anakletus und Evaristus hervortretende, Eigenthümlichkeit ist die in mehreren zum Theil älteren Handschriften, z. B. der Modeneser (9. Jahrhundert), Bamberger und Darmstädter (beide 10. Jahrhundert), enthaltene und auch bei den meisten der in der Dionysischen und spanischen Sammlung befindlichen Dekretalen ersichtliche, Eintheilung der Briefe in einzelne Kapitel mit besonderen Ueberschriften; in den beiden letztern Handschriften werden diese Kapitel für die sämmtlichen Briefe desselben Pabstes, wie dies auch in der Dionysischen Sammlung der Fall ist, in fortlaufender Reihe gezählt, so zerfallen die Briefe des Clemens in 85, die des Anakletus in 41 Kapitel u. s. w.

Die Quellen, welche der Verfasser benutzte, sind die kirchengeschichtlichen Werke des Cassiodor und Rufinus, der Liber pontificalis (s. d. Art. Bd. VIII. S. 367 ff.), die Vulgata, die Schriften der Kirchenväter, die theologische Literatur bis zum 9. Jahrhundert, die ächten Dekretalen und Conciliensschlüsse, die sogen. Capitula Angilramni (siehe unten) und die römischen Rechtssammlungen, namentlich das westgothische Breviarium Alaricianum. Vgl. besonders Knust, de fontibus et consilio Ps. Isidorianae collectionis. Gotting. 1832. Raßhirt hat in seiner Schrift: Zu den kirchenrechtlichen Quellen des ersten Jahrtausends und zu den pseudoisidorischen Dekretalen (Heidelberg 1849), die Behauptung aufgestellt, daß „den Sammlern, welche unter dem Namen Pseudoisidor versteckt sind, mehr Dokumente zur Hand waren, als man bisher geglaubt hat." Namentlich sollen dieselben griechische Handschriften, besonders Chroniken, benutzt haben, in welchen jene päbstlichen Briefe zum Theil bereits enthalten gewesen, welche mithin Pseudoisidor nicht gefälscht, sondern in sein Werk aufgenommen und verarbeitet habe. Zum Beweise dieser Ansicht beruft er sich auf eine in einer Bamberger Handschrift enthaltene, im Anhange zu der angeführten Schrift abgedruckte Sammlung. Diese ist aber, wie schon Richter (Lehrbuch des Kirchenrechts, 5. Aufl. S. 77) nachgewiesen hat, nichts Anderes, als der längst gedruckte Liber Auxilii de ordinationibus, die Praefatiuncula zu einer andern Schrift desselben Auxilius und eine Reihe von Auszügen aus Werken des Optatus und Augustinus. Beide Schriften des Auxilius bezwecken die Rechtfertigung der von Formosus nach dessen Rehabilitirung vorgenommenen Ordinationen und bezeichnen denselben bereits als Pabst, woraus sich ergibt, daß jene nicht vor dem J. 891 verfaßt worden sind. Da nun, wie unten nachgewiesen werden soll, die pseudoisidorischen Dekretalen in der Mitte des 9. Jahrhunderts bereits existirten, so fällt die angebliche Bedeutung jenes handschriftlichen Fundes, welche Raßhirt selbst in seinem Kanonischen Recht (Schaffhausen 1857. S. 325 ff.) gegen Richter noch festhält, und die er bei Anwendung von nur einiger Umsicht und Kritik selbst hätte richtig würdigen können, in Nichts zusammen. Aber auch abgesehen hiervon, ist schwer zu begreifen, wie aus dieser Sammlung hervorgehen soll, daß die hier citirten und excerpirten Briefe vorsiricischer Päbste aus griechischen Chroniken entnommen seyen. Auxilius beruft sich zum Beweise seiner Ansicht auf ächte und unächte Dekretalen, Conciliensschlüsse, Aussprüche von Kirchenvätern u. dergl. und einmal auf „chronica graeca" (c. 4), und hieraus folgert Raßhirt, daß der Verfasser die unächten Dekretalen ebenfalls aus diesen Chroniken geschöpft habe. Es bedarf diese Behauptung hiernach in der That keiner weitern Widerlegung.

Die Frage nach dem Inhalt der falschen Dekretalen und dem aus diesem sich ergebenden Zwecke der Fälschung ist von jeher sehr verschieden beantwortet worden und auch jetzt noch herrscht in dieser Beziehung unter den Kanonisten und Historikern keine Uebereinstimmung. Früher war die Ansicht sehr verbreitet, daß Pseudoisidor vorzugsweise die Befestigung und Erweiterung des römischen Primats bezweckt habe; dieselbe kann aber, nach den letzten von Theiner (Diss. de Pseudoisidoriana canon. collectione. Vratisl. 1826) und Ellendorf in dessen „Karolingern“ gemachten vergeblichen Vertheidigungsversuchen, gegenwärtig wohl als allgemein aufgegeben angesehen werden. Vielfach legt man dem Fälscher die Tendenz unter, zur Beseitigung der bisherigen Rechtsunsicherheit, Verwirrung und Unfreiheit der Kirche einen mit dem Schein der Authenticität versehenen Codex für die gesammte Kirchendisciplin aufzustellen (Möhler, Fragmente aus und über Pseudoisidor in dessen Schriften, herausg. v. Döllinger Bd. 1. S. 283 ff.; Walter, Kirchenr. §. 97. V.; Richter, Kirchenr. §. 26. §. 38. Not. 10; Hefele über Pseudoisidor in der Tüb. theol. Quartalschrift 1847. S. 629. u. A.), während von Andern ein engerer und beschränkterer Zweck angenommen wird, namentlich Befreiung der bischöflichen Gewalt aus der bisherigen Abhängigkeit derselben vom Staat und Schwächung des Einflusses der Metropoliten und Provinzialsynoden (nach dem Vorgange von Planck: Spittler, Gesch. des kanon. Rechts. Halle 1778. §. 66; Knust a. a. O. §. 17—20; meine Beiträge zur Gesch. der falschen Dekretalen. Bresl. 1844. S. 31 ff.; Gfrörer über Pseudoisidor in der Freiburg. Zeitschr. f. Theologie, Bd. 17. S. 238 ff. u. A.). Die Gegner der letztern Ansicht berufen sich zur Widerlegung dieser besonders auf die Vorrede und den vielgestaltigen sonstigen ethischen, liturgischen, dogmatischen und rechtlichen Inhalt der Dekretalen (Richter a. a. O.), ich glaube mit Unrecht. Zwar spricht sich Pseudoisidor in seiner Vorrede über sein Werk dahin aus: „quatenus ecclesiastici ordinis disciplina in unum a nobis coacta atque digesta et sancti praesules paternis instituantur regulis et obedientes ecclesiae ministri vel populi spiritualibus imbuantur exemplis et non malorum hominum pravitatibus decipiantur“. Allein der Inhalt der Sammlung, ja die auf jene Stelle der Vorrede selbst folgende nähere Ausführung zeigt unzweideutig, daß es dem Verfasser nicht um eine Darstellung der gesammten kirchlichen Disciplin, sondern um die Feststellung gewisser Grundsätze im Interesse des Episkopats zu thun war, deren Anerkennung und Durchführung ihm nothwendig erschien. So beklagt er in der Vorrede unmittelbar hinter den angeführten Worten: „Multi enim pravitate et cupiditate depressi, accusantes sacerdotes oppresserunt .... Multi ergo idcirco alios accusant, ut se per illos excusent aut eorum bonis ditentur ..... Nullus enim, qui suis rebus est spoliatus, aut a sede propria vi aut terrore pulsus, antequam omnia sibi ablata ei legibus restituantur et ipse pacifice diu suis fruatur honoribus sedique propriae regulariter restitutus, ejus multo tempore libere potiatur honore, juxta canonicam accusari, vocari, judicari aut damnari institutionem potest .... Similiter accusatores et accusationes, quas seculi leges prohibent, canonica funditus repellit auctoritas. Synodorum vero congregandarum auctoritas apostolicae sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum ratam esse legimus, quae ejus non fuerit auctoritate congregata vel fulta.“ In der That hat Pseudoisidor hier bereits die Punkte angedeutet, welche in den Briefen eine hervorragende Rolle spielen. Auch die Ballerini erkennen in ihrem berühmten Werke: De antiquis collection. et collect. can. P. III. c. 6. §. 3. (Gallandi Sylloge, Venet. 1778. p. 211) bei der Karakteristik der Vorrede Pseudoisidor's an: „Quibus omnibus palam significat, se ea potissimum mente collectionem confecisse, ut episcopis, qui accusabantur, prospiceret.“ Betrachten wir nun den Inhalt der Briefe selbst, so treten in diesen vorzugsweise folgende Anschauungen hervor (vgl. meine angef. Beiträge

S. 32 ff.): Der Primat der römischen Kirche über die andern, gegründet auf den Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln, und die maßgebende Autorität der päbstlichen Dekrete wird wiederholt anerkannt und ausgesprochen, aber augenscheinlich nicht sowohl im Interesse der Päbste, als besonders in dem der Bischöfe, insofern der Verfasser dadurch die Verbindlichkeit der zahlreichen den Bischöfen so überaus günstigen Bestimmungen seiner Päbste sichern und verstärken wollte. In einer ganzen Reihe von Briefen wird die sedes Romana bezeichnet als caput, cardo, mater, apex omnium ecclesiarum, ihr sey die Sorge für die Gesammtkirche übertragen, von ihren Regeln dürfe Niemand abgehen; zugleich aber enthalten die Briefe über die judicia episcoporum und die Rechtsverhältnisse der Bischöfe höchst karakteristische Verordnungen, welche überhaupt nach meiner Ueberzeugung den Kern der falschen Dekretalen bilden. Der Verfasser war nicht gewillt, durch Anerkennung des römischen Primats den bischöflichen Rechten etwas zu vergeben; so nennt er z. B. im 2. Briefe des Evaristus die Bischöfe „legati Dei", „qui Christi vice funguntur", denen Jedermann gehorchen müsse; Urbanus sagt in seinem Briefe: „in episcopis Dominum veneremini", Melchiades im 1. Briefe: „Episcopos, quos sibi Dominus tanquam oculos elegit et columnas ecclesiae esse voluit, ... suo judicio reservavit"; Anakletus schreibt im 2. Briefe: „a Petro sacerdotalis coepit ordo, quia ipsi primo pontificatus in ecclesia Christi datus est . . . .; ceteri vero apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt . . . . ., in locum eorum successerunt episcopi, ... quos qui recipit et verba eorum, Deum recipit, qui autem eos sprevit, eum a quo missi sunt et cujus funguntur legatione, sprevit." Pseudoisidor bezweckte zunächst, wie ich oben bereits hervorhob, den Episkopat vom weltlichen Einfluß zu befreien. Dies zeigt sich besonders in der unbedingten Ausschließung der Competenz weltlicher Gerichte in Sachen der Bischöfe, welche in zahlreichen Briefen ausgesprochen ist. Alexander (Br. 1), Marcellinus (Br. 2), Felix II. u. A. verbieten die Anklage gegen einen Bischof vor einem „judicium publicum"; das weltliche Oberhaupt darf ohne des Pabstes Einwilligung keine Synode berufen und keinen Bischof verurtheilen (Marcellus Brief 2). Hierher gehört ohne Zweifel auch der fast von jedem Pabste wiederholte Protest gegen „judicia peregrina", kein Bischof soll von fremden Richtern verurtheilt werden, „quia indignum est, ut ab externis judicentur, qui provinciales et a se electos debent habere judices" (Hyginus Brief 1. und außerdem unzählig oft). Aber auch im geistlichen Gericht darf nie ein Laie als Ankläger oder Zeuge gegen Bischöfe und Kleriker auftreten, ein Satz, welcher fast in jedem Briefe vorkommt. Fabianus stellt in seinem 2. Briefe zusammen: „saeculares et mali homines", Pontianus im 1. Briefe: „pravi homines et saeculares", Eusebius im 3. Briefe: humani aut pravae vitae homines accusatores". Die „reges et potentes" sollen keinerlei Einfluß auf das Gericht ausüben, demselben keine Befehle ertheilen, widrigenfalls das Urtheil null und nichtig wird (Calixtus Brief 1, Sixtus Brief 2). Dagegen sollen auch „causae saeculares" vor das judicium episcoporum gebracht werden, und jeder oppressus soll ungehindert an das geistliche Gericht appelliren können (Anaklet Brief 1, Marcellinus Brief 2).

Besonders interessant sind die Bestimmungen über das Verhältniß der Bischöfe zu den Metropoliten und Provinzialsynoden, sie bilden den Kern und Hauptinhalt der Dekretalen. Pseudoisidor erkennt zwar die bestehende Verfassung und hierarchische Gliederung der Kirche, also auch den Metropolitenverband, an, ja er fügt sogar ein neues Glied in dieselbe, die Primaten, auf der andern Seite aber sucht er die Gewalt der Metropoliten und Synoden so zu schwächen, daß sie in der That selbst dem verbrecherischsten Bischofe ungefährlich werden. Das Forum für Anklagen gegen einen Bischof ist die Provinzialsynode unter Leitung des Metropoliten, und wiederholt wird jede einseitige Verfügung des letztern ohne Concurrenz der Synode als durchaus unstatthaft erklärt (vgl. besonders die „epistola increpatoria" des Pabstes Julius an die orienta-

lischen Bischöfe). Die Synode ist aber nur dann competent, wenn sie legitime, d. h. auctoritate sedis apostolicae berufen ist. Jede Anklage, jede Verurtheilung eines Bischofs in einer ohne Wissen und Willen des Pabstes versammelten Synode ist nichtig (vgl. den angef. Brief des Pabstes Julius). Vor einer solchen legitimen Synode ist nun zunächst eine Anklage oder Denunciation gegen einen Bischof, wo nicht unmöglich, so doch außerordentlich erschwert. Fabianus (Brief 2) und Stephanus (Brief 2) sprechen dies ausdrücklich aus: „Idcirco statuerunt apostoli eorumque successores, ne accusarentur episcopi, aut si aliter fieri non possit, perdifficilis eorum fieret accusatio." Daß Laien nicht Ankläger seyn dürfen, erwähnte ich schon vorhin; niedere Kleriker, welche es wagen, einen Bischof anzuklagen, werden mit Excommunikation und Infamie bedroht (Julius Br. 2, Sylvester, Stephanus Br. 2). Aber selbst der Kläger aus dem höheren Klerus wird nicht ohne Weiteres zugelassen; fast jeder Brief enthält Bestimmungen darüber, wer nicht Kläger seyn dürfe, und diese sind zum Theil so allgemein, vage und unbestimmt gefaßt, daß es nach ihnen nur wenigen Anklägern gelingen konnte, die Prüfung zu bestehen. So sagt Evaristus in seinem 2. Briefe: „Unde si qui sunt vituperatores aut accusatores episcoporum vel reliquorum sacerdotum, non oportet eos a judicibus ecclesiae audiri, antequam eorum discutiatur aestimationis suspicio vel opinio, qua intentione, qua fide, qua temeritate, qua conscientia, quove merito, si pro Deo aut pro vana gloria, aut inimicitia vel odio aut cupiditate ista sumpserint nec ne." In andern Briefen heißt es, der Ankläger dürfe nicht inimicus, offensus, iratus, suspectus seyn, es sey überhaupt besser und geziemender, kleine Versehen und Unregelmäßigkeiten der Bischöfe zu ertragen, als sie gleich zum Gegenstande von Klagen zu machen. Mit Nachdruck dringt Pseudoisidor darauf, daß der Kläger sich erst wiederholt in Güte und „familialiter" an den Bischof wenden solle, „ut aut suam justitiam accipiat aut excusationem" (Alexander Br. 1), versäume er dies, so solle er als „apostolorum patrumque aliorum contemptor" excommunicirt werden. Wenn hieraus das Bestreben des Verfassers ersichtlich ist, die Bischöfe durch fast unübersteigliche Bollwerke gegen das bloße Anbringen einer Klage zu schützen, so entwickelt derselbe ein nicht weniger wirksames Vertheidigungssystem auch gegen den Proceß selbst, wenn es trotz des erwähnten Purifikationsverfahrens einem Ankläger gelingen sollte, sich zu legitimiren. Der angeklagte Bischof kann, wenn er die judices für suspecti oder infensi hält, d. h. ohne Zweifel, wenn er eine Verurtheilung fürchtet, sofort an den Primaten oder den römischen Bischof appelliren (Fabianus Br. 3, Cornelius Br. 2, Felix Br. 1 u. 2, Julius Br. 2 u. A.); in einigen Briefen, z. B. im 1. Briefe des Zephyrinus wird ihm das Recht ertheilt, sich 12 judices zu wählen. Das eigentliche Verfahren, wie Pseudoisidor es durch seine Päbste vorschreiben läßt, ist von der Art, daß der Angeklagte nicht leicht verurtheilt werden konnte. Zunächst werden auch die Zeugen, ähnlich wie die Ankläger, einer strengen Prüfung unterworfen, welche dem Bischof die Möglichkeit gewährt, alle ihm gefährlich scheinenden Persönlichkeiten auszuschließen; nur derjenige soll als Zeuge zugelassen werden, welcher auch Ankläger seyn könnte (Felix Br. 1, Calixtus Br. 2, Julius Br. 1. u. A.). Solcher legitimer, d. h. nicht verworfener, Zeugen sollen zur Verurtheilung 72 erforderlich seyn (Zephyrinus Br. 1), eine Bestimmung, welche übrigens bereits in dem, schon vor Pseudoisidor bekannten, Constitutum Sylvestri enthalten ist. Endlich kann der Bischof sogar noch während des Processes das Gericht recusiren und appelliren, „si se praegravari viderit" (Eutychianus Br. 2). Ist nun aber das hiernach fast Unmögliche geschehen, d. h. hat das Gericht einen Bischof verurtheilt, so erhält derselbe eine neue Waffe in dem fast in jedem Briefe ausgesprochenen Grundsatze, daß der Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe und keine Definitivsentenz gegen Bischöfe ohne Wissen und Willen des apostolischen Stuhls ausgesprochen werden könne. Daß aber dieser Grundsatz nicht sowohl im Interesse des Rechts und der Wahrheit, als vorzugsweise in dem der Bischöfe aufgestellt worden ist, geht daraus hervor,

daß Pseudoisidor seine Päbste selbst sagen läßt, die Bischöfe sollten nach Rom appelliren können, „ut a sede apostolica, sicut semper fuit, pie fulciantur, defendantur et liberentur" (Sixtus I. Br. 2, Sixtus II. Br. 1, Julius Br. 2), „ut inde accipiant tuitionem et liberationem, unde acceperunt informationem et consecrationem" (Marcellus Br. 1), die Päbste seyen verpflichtet, die Bischöfe zu schützen und zu vertheidigen; alle Klagen gegen die Bischöfe werden überhaupt angesehen, als aus dem Neide, der Bosheit und Tyrannei hervorgegangen, und es ist Pflicht der Päbste, den oppressis Hülfe und Schutz zu gewähren (Zephyrinus Br. 1, ep. Aegyptior. ad Felicem II.). Bemerkenswerth ist auch die Bestimmung, daß den appellirenden Bischof keine detentio aut rerum suarum ablatio treffen könne (Felix Br. 2). Mit besonderem Nachdrucke eifert endlich Pseudoisidor gegen diejenigen, welche ohne Urtheil und Recht die Bischöfe von ihren Sitzen vertreiben und sie ihrer Güter und Einkünfte berauben; wird ein spoliirter Bischof angeklagt, so soll er erst in alle seine Rechte und Güter wieder eingesetzt und vollständig restituirt werden, bevor er sich auf die Klage einzulassen braucht (Urbanus, Fabianus Br. 2, Sixtus Br. 2, Felix Br. 2, Julius Br. 2. u. A.).

Diese Skizze dürfte genügen zum Beweise der Richtigkeit der Ansicht, welche als Tendenz Pseudoisidor's die Emancipation des Episkopats in der oben angegebenen Weise betrachtet und enthält an sich schon eine Widerlegung der früher vielfach aufgestellten Behauptung, daß die falschen Dekretalen im Interesse des römischen Primats verfaßt worden seyen. Wäre es denn wohl denkbar, daß Pseudoisidor in Ausdrücken, wie ich sie oben erwähnte, von der hohen Stellung der Bischöfe, von ihren Rechten, von den Pflichten des römischen Stuhls sprechen konnte, daß er, welcher dahin strebte, die Zwischeninstanzen zwischen Rom und den Bischöfen zu schwächen, außer den vorhandenen, eine ganz neue, die Primaten, geschaffen haben würde? Unläugbar tritt das päbstliche Interesse in den Dekretalen gegen das der Bischöfe in den Hintergrund, und die Anerkennung der Primatialrechte erscheint unverkennbar nur als Mittel zur Erhebung und zum Schutz der Bischöfe. Pseudoisidor schenkt den Päbsten nichts, ohne auch den Episkopat zu bedenken. Er ertheilt jenen das Convokationsrecht der Synoden, sichert die Bischöfe aber gegen alle Gewalt und allen Einfluß derselben, er gibt den Päbsten das ausschließliche Entscheidungsrecht in allen causae episcopales, aber nur, damit sie die, natürlich stets unschuldigen, grausam verfolgten und gemißhandelten Bischöfe beschützen, absolviren und restituiren. Wie wenig der Verfasser den Vortheil und die Privilegien des römischen Stuhls im Auge hatte, geht auch daraus hervor, daß in keinem Briefe vom patrimonium Petri und von den Schenkungen die Rede ist, welche an die römische Kirche gemacht seyn sollten und welche ein gerade von den Päbsten des 8. Jahrhunderts, besonders Hadrian, in ihren Briefen vielfach behandelter Gegenstand sind. Die Constantinische Schenkungsurkunde, welche älter ist, als die falschen Dekretalen, ist zwar in die Sammlung aufgenommen, allein sie steht hier völlig isolirt, und die günstige Gelegenheit, die Päbste des 4. und 5. Jahrhunderts in den falschen Briefen dieselbe erwähnen und besprechen zu lassen, ist unbenutzt geblieben.

Eine unbefangene Prüfung der falschen Briefe bis Damasus zeigt, daß ihr Inhalt vorzugsweise den eben karakterisirten Tendenzen und Bestrebungen dient. In den Clementinischen Briefen, von denen die beiden ersten bekanntlich älter sind, als Pseudoisidor, tritt dieser Zweck noch nicht hervor, allein von Anacletus an fast in jedem Briefe; unter den 67 Dekretalen bis Damasus sind es nur 12, und zwar die kürzesten, welche rein dogmatische, ethische oder liturgische Gegenstände im Ganzen in 27 Kapiteln behandeln, in den übrigen Briefen mit ihren 343 Kapiteln werden jene Hauptpunkte in 274 Abschnitten erörtert, während nur 69 dogmatischen oder ethischen Inhalts sind. Manche der letztern mögen auch durch ein Zeitinteresse hervorgerufen worden seyn, so z. B. die Ausführungen gegen Arianische, Nestorianische und Adoptianische Lehren (s. Möhler in d. Tüb. theol. Quartalschr. 1832, S. 37 ff.), in Betreff der Osterfeier,

des Abendmahls, der Taufe, der Ehe (Möhler a. a. O. S. 32—36); offenbar aber sind viele dieser Ausführungen, namentlich Vorschriften und Betrachtungen ethischen Inhalts und das bisweilen völlig sinnlose Häufen von Citaten aus der Bibel und den Kirchenvätern, von Pseudoisidor nur eingefügt, um die Täuschung und seinen Hauptzweck einigermaßen zu verhüllen. Man hat dieser Ansicht das Bedenken entgegengehalten, daß die Gefahr der Entdeckung nicht kleiner, sondern eher größer geworden sey, je mehr Stücke Pseudoisidor fabricirt habe (Hefele a. a. O. S. 628), was ich gern zugebe; Pseudoisidor hat nun aber eine große Anzahl von Briefen gefälscht und den Päbsten dreier Jahrhunderte zugeschrieben, um so mehr bedurfte es einer gewissen Vorsicht, um die vorzugsweise Behandlung seines Lieblingsthema's von Seiten aller jener Päbste nicht gar zu auffällig erscheinen zu lassen. Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß der Betrug weit schwerer zu entdecken und die Erscheinung der neuen Sammlung auch minder auffallend gewesen wäre, wenn der Verfasser nur wenige falsche Stücke dieser einverleibt hätte, allein derselbe glaubte offenbar die Bedeutung seines Werks und die Realisirung seiner Tendenzen durch Massenwirkung sichern zu müssen.

Ich habe oben bereits auf die große Wahrscheinlichkeit hingewiesen, daß die falschen Briefe der Päbste nach Damasus der ursprünglichen Sammlung noch nicht angehört haben, sondern erst später hinzugefügt sind; dafür spricht auch ihr Inhalt. Während in den älteren Dekretalen die Emancipation der Bischöfe ganz unzweideutig als Kern und Hauptziel hervortritt, ist dies in den spätern wenigstens nicht mehr in demselben Grade der Fall, da unter diesen 24 Briefen in nur 10 Bestimmungen enthalten sind, welche jenen Tendenzen entsprechen, diese also sehr deutlich hier im Gegensatze zu den frühern Dokumenten in den Hintergrund treten. Auf keinen Fall aber kann man, wie ich glaube, behaupten, daß das Werk Pseudoisidor's einen authentischen Codex für die gesammte Disciplin der Kirche oder ein geschlossenes System der kirchlichen Verfassung enthalte; zu diesen Voraussetzungen fehlt in den Briefen unendlich viel, und die Andeutungen und Bestimmungen, welche nicht mit dem oben nachgewiesenen Hauptzwecke zusammenhängen, erscheinen wenigstens in den Dekretalen bis Damasus als vereinzelt.

Die Frage nach dem Vaterlande Pseudoisidor's ist von jeher sehr verschieden beantwortet worden. Nach dem Vorgange von Febronius (De statu eccles. Bullioni 1765. p. 643) haben Theiner (a. a. O. S. 71), Eichhorn (Kirchenrecht Bd. 1. S. 158, Zeitschrift f. geschichtl. Rechtswissensch. Bd. 11. S. 119 ff.) und Röstell (Reuter's theol. Repertor. 1845. S. 107) sich für Rom erklärt, allein die von ihnen aufgestellten Beweisgründe sind völlig unhaltbar. Das Hauptargument Eichhorn's, daß der in den Dekretalen stark benutzte Liber pontificalis bis zum 9. Jahrhundert außerhalb Italiens wenig oder gar nicht bekannt gewesen sey, ist vollständig widerlegt (Knust a. a. O. S. 7. 8), die Thatsache, daß mehrere Päbste in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts sich auf falsche Dekretalen oder doch auf pseudoisidorische Sätze berufen, beweist nicht die römische Abkunft dieser, welche sich auch in gleichzeitigen fränkischen Dokumenten finden, sondern nur, daß jene Briefe damals in Rom, wie im fränkischen Reiche, bereits bekannt waren, die Behauptung, daß das so überaus reichhaltige Material und die verschiedenen Quellen und Sammlungen, aus welchen Pseudoisidor sein Werk verarbeitet hat, nirgend sonst als in Rom hätten vorhanden seyn können (Theiner S. 73), beweist eine große Unkenntniß der Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Thätigkeit, wie sie bei nicht wenigen Geistlichen gerade der fränkischen Kirche im 8. und 9. Jahrhundert hervortritt, von denen wir Werke besitzen, welche eine außerordentliche Belesenheit in den verschiedenen theologischen Schriften und kirchenrechtlichen Sammlungen dokumentiren, die auch den falschen Dekretalen zum Grunde liegen; die Berufung auf die Tendenz dieser, den römischen Primat zu befestigen und zu erweitern, verliert jede Bedeutung mit dem vorhin geführten Nachweis, daß Pseudoisidor vorzugsweise das Interesse der Bischöfe im Auge hatte. Eine besondere Stütze endlich glauben die Vertheidiger des römischen Ursprungs der falschen Dekretalen in den sogen. Capitula

Angilramni gefunden zu haben. Obgleich von dieser Sammlung, welche bei den Untersuchungen über Pseudoisidor von jeher eine große Rolle gespielt hat, bereits Bd. I. S. 320 in einem besonderen Artikel die Rede gewesen ist, halte ich es für nothwendig, den Gegenstand hier nochmals wieder aufzunehmen, da ich die dort aufgestellte Ansicht nicht für begründet halte.

Im Gegensatze zu der bisher fast allgemein angenommenen Meinung, daß die Angilram'schen Kapitel Excerpte aus den falschen Dekretalen seyen, habe ich in meinen Beiträgen zur Gesch. d. falschen Dekretalen, S. 14 ff., nachzuweisen versucht, daß jene Kapitel vielmehr bei Abfassung der Dekretalen benutzt sind. Eine unbefangene Prüfung der Kapitel zeigt, daß mehrere derselben einen den pseudoisidorischen Grundsätzen völlig entgegengesetzten Inhalt haben (Kap. 6, 12, 27, 28), 26 Kapitel unter 80 fehlen bei Pseudoisidor ganz, die Vergleichung der Kapitel mit dem Werke des letztern, wie sie von mir a. a. O. angestellt ist, zeigt unzweideutig, daß diesem erstere vorgelegen haben, denn das Verhältniß beider ist bei nicht wenigen Kapiteln (vgl. meine Bemerkungen zu Kap. 45, 46, 57, 58) von der Art, daß es nur durch die Annahme erklärt werden kann, Angilram's Werk sey die Quelle der Dekretalen gewesen. Nur das 3. Kapitel enthält entschieden pseudoisidorische Grundsätze, dieses fehlt aber in einer Trier'schen Handschrift dieser Sammlung; ich habe deshalb, auf innere und äußere Gründe gestützt, nicht, wie Walter (Kirchenrecht §. 99. Anm. 9) wähnt, meiner Ansicht über Angilram's Sammlung zu Liebe, die Vermuthung ausgesprochen, daß dieses Kapitel später eingeschoben worden sey (a. a. O. S. 15); ob die Worte im 9. Kapitel: „Salvo romanae ecclesiae in omnibus primatu" ebenfalls späterer Zusatz seyen, lasse ich dahingestellt, jedenfalls sind dieselben aber nicht als karakteristisch pseudoisidorisch anzusehen, eher dagegen die Aenderung im 23. Kapitel, wo statt „damnatus" der Quelle, „accusatus" gesetzt ist. Daß Angilram seine Quellen unverändert wiedergegeben habe, ist von mir nirgends behauptet, sondern vielmehr selbst auf Aenderungen in Kap. 7 hingewiesen worden. Mir kam es vorzugsweise darauf an, die Benutzung der Kapitel durch Pseudoisidor darzuthun, und dieser Nachweis ist nach meiner Ueberzeugung auch durch die neuesten Erörterungen von Goecke (Diss. de exceptione spolii. Berol. 1858. §. 2.) nicht widerlegt. Es liegt in der That keine Veranlassung vor, jene Kapitel als „pars fraudis" Pseudoisidor's oder als eine von diesem ebenfalls verfaßte und mit einer falschen Inskription versehene Vorarbeit zu den Dekretalen anzusehen. Dagegen spricht die oben hervorgehobene Differenz zwischen den Kapiteln und diesen, und namentlich auch die Erwägung, daß Pseudoisidor doch unmöglich in der hiernach angeblich von ihm erdichteten Ueberschrift der Kapitel die wahren und ächten Quellen, aus denen er schöpfte, angegeben und damit den Weg bezeichnet haben würde, auf welchem der Betrug am leichtesten entdeckt werden konnte; denn in der Ueberschrift heißt es, die Kapitel seyen „ex graecis et latinis canonibus et synodis romanis atque decretis praesulum et principum romanorum . . . . . collecta". Daß Pseudoisidor selbst in diesen Worten gewagt haben sollte, sein Fälschungsmaterial zu verrathen, ist mir doch zu unwahrscheinlich. Ich halte demnach meine früher ausgesprochene Ansicht fest, wonach der Sammler der Kapitel und Pseudoisidor zwei verschiedene Persönlichkeiten gewesen und die Kapitel älter sind, als die falschen Dekretalen. Unläugbar tritt aber auch bei Angilram das Bestreben hervor, die Bischöfe und Kleriker gegen willkürliche und chikanöse Anklagen zu sichern, wenngleich weit diskreter, als bei Pseudoisidor, welcher, wie ich oben nachwieß, darauf ausging, jede Anklage unschädlich zu machen. Das 5. Kapitel bilden die Beschlüsse einer römischen Synode, deren Bestimmungen über die sogen. exceptio spolii, welche hier zum ersten Male anerkannt erscheint, besonders interessant sind. Diese Beschlüsse als deren Quelle Knust a. a. O. S. 60 karthagische Kanonen, die römische Synode vom J. 501 und das Breviarum Alaricianum nachgewiesen hat, halte auch ich nunmehr für unächt (vgl. Bruns, Recht des Besitzes. Tüb. 1848. S. 138 ff.). Ob aber Angilram dieselben selbst verfaßt hat oder bereits vorfand, muß ich dahin ge-

stellt seyn lassen. Wie wenig man aber auch aus dieser Fälschung berechtigt ist, Angilram und Pseudoisidor zu identificiren, zeigt theils die bekannte lange Reihe erdichteter Dokumente, welche unzweifelhaft älter sind, als letzterer, theils die Vergleichung jenes Kap. 5 mit dem 2. Briefe Felix' I. bei Pseudoisidor. Dieser hat hier nämlich jene Beschlüsse, als von einer unter Felix gehaltenen römischen Synode abgefaßt, aufgenommen, aber mit einigen karakteristischen Aenderungen. Statt der Worte bei Angilram: „tempore a canonibus praefixo Nicaenis" heißt es nämlich hier: „Tempore congruo, i. e. autumnali vel aestivo", Pseudoisidor mußte natürlich das Citat des 5. Kanon von Nicäa weglassen, da Felix I. im J. 275, also lange vor jenem Concil, gestorben war. Ist es nun denkbar, daß derselbe Fälscher diese römische Synode einmal dem Pabst Felix zugewiesen und dann in eine spätere Zeit versetzt haben sollte, so daß eine einfache Vergleichung beider Dokumente das falsum offenbaren mußte? Die exceptio spolii erscheint demnach zuerst in dem 5. Kapitel des Angilram unter dem Scheine kirchlicher Autorität anerkannt, ebenso auch im 13. Kapitel (vgl. Gaede a. a. O. S. 28. 29), und erst hieraus ist sie von Pseudoisidor aufgenommen und in den falschen Dekretalen außerordentlich oft sanktionirt worden. Die dieser exceptio spolii zum Grunde liegende Idee, daß ein spolirter Bischof sich nicht eher auf eine Anklage einzulassen braucht, als bis er wieder eingesetzt und alles Entrissene ihm wieder verschafft worden, war übrigens der Kirche bisher nicht völlig fremd gewesen, deren Geltendmachung vielmehr öfters, freilich ohne Erfolg versucht worden (vgl. Bruns a. a. O. §. 16).

Die Frage nach dem Verfasser oder Sammler dieser Kapitel hängt mit der Frage nach der Aechtheit der Ueberschrift zusammen, welche besagt, daß diese Kapitel von Angilram, Bischof von Metz, dem Pabst Hadrian in Rom im J. 785, „quando pro sui negotii causa agebatur", übergeben worden seyen, nach andern Handschriften, daß Hadrian sie dem Angilram eingehändigt habe. Ueberwiegend ist immer noch die Ansicht derer, welche diese Ueberschrift für untergeschoben halten, da dieselbe gar keine geschichtlichen Anknüpfungspunkte habe. Allein wir wissen über Angilram's Leben und Schicksale überhaupt nicht viel, um so weniger dürfte der Mangel einer sonstigen Notiz über jenes „negotium", welches Angilram nach Rom führte, an sich als Grund für die Unächtheit jener Inskription geltend gemacht werden. Wir wissen zwar aus den Akten des Frankfurter Concils vom J. 794 (c. 55), daß Karl d. Gr. bei der Ernennung des Erzbischofs Angilram zum Archikapellan vom Pabst für diesen Dispensation vom Residenzhalten empfangen habe; da der Vorgänger in diesem Hofamt, Fulrad, am 16. Juli 784 gestorben ist und die Kapitel am 19. Sept. 785 der Inskription zufolge übergeben sind, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß jenes negotium die Verhandlung über die Dispensationsangelegenheit betraf. Man hat dagegen aber den Inhalt der Kapitel hervorgehoben, welcher dieser Angelegenheit gar nicht entspreche und die Residenzpflicht sogar nicht mit einem Worte berühre, allein ich sehe keine Nothwendigkeit eines innern Zusammenhangs zwischen dem negotium und den Kapiteln ein. Angilram benutzte bei seiner Anwesenheit in Rom die Gelegenheit, dem Pabste seine kleine Sammlung über die Accusationen der Bischöfe und Kleriker, einen gewiß sehr praktischen und wichtigen Gegenstand, zur Kenntnißnahme oder Approbation zu überreichen. Ebenso wenig kann ich das Bedenken theilen (s. d. Art. „Angilram" Bd. I. S. 321), daß nach der ausdrücklichen Erklärung Karl's d. Gr. auf dem Concil zu Frankfurt die Residenzfrage nicht durch persönliche Verhandlung Angilram's, sondern auf Betreiben Karl's, also diplomatisch erledigt sey, denn jene Erklärung schließt die Anwesenheit Angilram's in Rom entfernt nicht aus. Nach allem diesen und aus den in meinen Beiträgen S. 23 ff. angeführten Gründen halte ich daher auch jetzt noch jene Inskription für ächt, und zwar diejenige Fassung, welche Angilram die Kapitel dem Pabste übergeben läßt. Für diese und gegen die andere Fassung sprechen der Inhalt des Werks und dessen Quellen (Beitr. S. 25. 26), sowie die Autorität einer Anzahl von Handschriften (außer den 3 von den Ballerini und 2 andern von Camus in den Notices et extraits, T. VI. p. 292. 293

erwähnten, eine in Montpellier [Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. VII. S. 194] und Middlehill, s. Haenel, Catalog. p. 856. 857), wogegen die stereotype Berufung auf den angeblich „ausgezeichneten und ältesten" Cod. Vatic. 630 ohne alles Gewicht ist, da dieser dem 12. Jahrhundert angehört und die in demselben enthaltene Recension eine sehr mangelhafte ist (Beitr. S. 25). Hinkmar citirt zwar diese Inskription in der andern Fassung; wenn man aber bedenkt, daß die Verschiedenheit der Lesart im Wesentlichen auf der verschiedenen Stellung des Wortes a oder ab beruht (haec capitula sparsim collecta et ab Angilramno . . . . . Romae [a] beato P. Adriano tradita . . . . .), so erklärt sich die Entstehung derselben sehr leicht, und man muß der andern Fassung aus innern Gründen den Vorzug geben.

Als Resultat dieser Untersuchung ergibt sich demnach, daß die Capitula Angilramni im fränkischen Reiche (Metz) gesammelt und theilweise die Quelle der falschen Dekretalen sind, mithin nicht als Argument für den angeblich römischen Ursprung der letzteren gebraucht werden können. Röstell hebt (a. a. O.) zu Gunsten der römischen Abkunft noch hervor die Bezugnahme auf römische Gesetze im 2. Briefe des Calixtus, und die Erwähnung von Einrichtungen hervor, welche nur der römischen Kirche eigenthümlich sind und daher auch nur einem Römer bekannt seyn konnten, wie die diaconi regionarii im 1. Briefe des Fabianus; allein auch in fränkischen Concilienschlüssen und andern nicht römischen Dokumenten kommen Berufungen auf Leges Romanae, Lex Romana vor, und die Notiz über die 7 Diakonen Roms hat Pseudoisidor aus dem liber pontificalis entnommen. Sehr entscheidende Gründe sprechen dagegen für die Abfassung der Briefe im fränkischen Reiche, und diese Ansicht ist jetzt noch dem Vorgange der Ballerini und den ergänzenden Untersuchungen Knust's u. A. fast allgemein angenommen. Fast alle Handschriften derselben sind fränkischen Ursprungs, selbst der vielgepriesene Cod. Vatic. 630; die mehrfach ausgesprochene Behauptung (Walter §. 97, Hefele in der theol. Quartalschrift a. a. O. S. 607), daß sich in Spanien durchaus keine Handschrift der pseudoisidorischen Sammlung gefunden habe, ist unbegründet, da in der Madrider königl. Bibliothek eine Handschrift (Ff. 8), im Escuriol eine und in Toledo eine vorhanden ist, vgl. Haenel S. 945. 969. 985 (die im Archiv von Pertz Bd. 8. S. 771 erwähnte Madrider Handschrift A. 151 enthält nicht den Pseudoisidor, sondern die sogen. Collectio canonum Hibernensium, s. d. Art. „Kanonensammlungen" Bd. VII. S. 309); allein diese wenigen, von denen ohnehin noch gar nicht feststeht, daß sie nicht auch aus dem fränkischen Reiche stammen, kommen gegen die überwiegend große Zahl fränkischer Handschriften (an 30) gar nicht in Betracht. Für den fränkischen Ursprung der Dekretalen spricht ferner außer der, unten näher zu erweisenden, Thatsache, daß diese zuerst und vorzugsweise von fränkischen Schriftstellern citirt worden sind, besonders der Umstand, daß die von Pseudoisidor benutzten Quellen, namentlich das westgothische Breviar, die Hispana, die Quesnel'sche Sammlung, die Korrespondenz des Bonifacius von Mainz, im fränkischen Reiche besonders verbreitet oder, wie die letztere, wohl allein zugänglich waren. Für die Entstehung in Spanien, worauf jene Quellen theilweise an sich auch hinleiten, spricht außerdem gar nichts. Hinkmar war zwar der Ansicht, daß diese Dekretalen aus Spanien gekommen seyen, allein er verwechselte offenbar die ächte spanische Sammlung mit der pseudoisidorischen, welche jene zur Grundlage hatte; durch Hinzufügung der falschen Briefe mußte natürlich die Sammlung vollständiger erscheinen, als die ächte Hispana, wurde gewiß aber deshalb mehr benutzt und öfter abgeschrieben, als diese, galt aber wegen der großen Uebereinstimmung mit dieser, wenigstens in den Augen Hinkmar's, als ebenfalls spanischer Abkunft (vgl. meine Beiträge S. 53. 54).

Für den fränkischen Ursprung sprechen außerdem eine Reihe von Gallicismen, von Ausdrücken und Bezeichnungen in den falschen Dekretalen, welche der Sprache und den Rechtsquellen des Frankenreiches eigenthümlich sind (s. Knust a. a. O. S. 14 und meine Beiträge S. 43), ferner die oben nachgewiesene Benutzung der Angilram'schen Kapitel und endlich auch der Inhalt der Briefe, sowie der Zweck des Verfassers. Es

setzt dieser nämlich Zustände der Kirche voraus, wie sie gerade im fränkischen Reiche zu einer bestimmten Zeit wirklich vorhanden waren, wie im Folgenden bei der Erörterung der Controverse über Alter und Verfasser der Dekretalen näher nachgewiesen werden soll. Die von Richter (Kirchenr. §. 38. Anm. 4) ausgesprochene Vermuthung, daß Pseudoisidor für die zahlreichen Bibelstellen die Alkuin'sche Recension der Vulgata benutzt habe, ist nicht begründet. Eine durch die freundliche Vermittlung des Herrn Prof. Dr. Siegel in Wien veranstaltete Vergleichung einer Reihe von Stellen mit der Wiener Handschrift jener Recension (vgl. Lambec. II, 403. ed. nov. I, 618) gab zwar kein sicheres Resultat, da diese Handschrift von neuerer Hand vielfach korrigirt und theilweise unlesbar ist; trotzdem erschien es schon hiernach als sehr unwahrscheinlich, daß der Alkuin'sche Text benutzt seyn sollte. Dagegen aber hat sich die Nichtbenutzung evident ergeben aus einer Vergleichung mehrerer Stellen mit der Bamberger Handschrift A. I. 5, auf welche bereits Libri in seiner Réponse (Londres 1848. p. 46. n. 1.) aufmerksam gemacht hat und welche dem im Brittischen Museum befindlichen Codex so ähnlich seyn soll, daß sie mit diesem verwechselt werden könnte. Der gütigen Mittheilung des Herrn Bibliothekars Dr. Stenglein zu Bamberg verdanke ich folgende Notizen: Die Handschrift, bestehend aus 423 Blättern in Fol. max., ist ein wahres Prachtexemplar mit vielen prachtvollen Initialen und einigen Miniaturen und so sorgfältig in einer schönen Minuskel der sogen. karolingischen Schrift am Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts geschrieben, daß trotz häufiger Collationen noch nie ein Schreibfehler entdeckt worden ist. Durch Kaiser Heinrich II. kam der Codex in das Bamberger Domstift und von da bei der Säkularisation im J. 1803 in die königliche Bibliothek. Die mit nicht genug anzuerkennender Bereitwilligkeit von Herrn Dr. Stenglein angestellte Vergleichung von 11 Schriftstellen zeigt, daß zwar die Lesart: ante omnia saecula in Jud. v. 25. bei Anaklet Br. 1 a. E. auch in dem Alkuin'schen Text steht, dagegen die zum Theil sehr eigenthümlichen Abweichungen von der Vulgata im 2. Korintherbr. 2, 6—8. bei Evaristus Br. 2 (Migne, col. 87), im Galaterbr. 6, 1. bei Alexander Br. 1 (Migne, col. 91) und in den Anführungen aus den Psalmen, Ps. 49, 19—22., im Brief des Telesphor (Migne, col. 106. 107), Ps. 25, 4—12. (ebendas. col. 108), Ps. 1, 4—6. und 2, 1—4. im Brief des Melchiades (ebendas. col. 239) mit jenem, der Vulgata im Wesentlichen conformen, Texte nicht stimmen. Diese Differenz ist eine so bedeutende, daß nach meiner Ueberzeugung an eine Benutzung der Alkuin'schen Recension nicht gedacht werden kann. Der Text der pseudoisidorischen Dekretalen bei Merlin und Migne ist zwar überaus unzuverlässig und wimmelt, wie die von mir angestellte vollständige Vergleichung mit der Darmstädter Handschrift gezeigt hat, von Fehlern, allein auch in letzterer ist die Abweichung in der Fassung jener Schriftstellen von der Vulgata, unbedeutende Differenzen abgerechnet, dieselbe, wie im Migne'schen Texte.

In Beziehung auf die Abfassungszeit der pseudoisidorischen Sammlung stehen bis auf den heutigen Tag zwei verschiedene Ansichten einander gegenüber. Seit den Untersuchungen van Blondel (Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes. Genev. 1728) und namentlich der Ballerini ist die Meinung, daß die falschen Dekretalen in den 30er oder 40er Jahren des 9. Jahrhunderts entstanden seyen, von der großen Mehrzahl der Kanonisten und Historiker bis zur Gegenwart als die richtige anerkannt worden, wogegen schon im vorigen Jahrhunderte mehrfach die Abfassung derselben in das Ende des 8. Jahrhunderts zurückversetzt wurde (vgl. Theiner a. a. O. S. 27). Letztere Ansicht hat zuletzt namentlich Theiner vertheidigt und Eichhorn, welcher sich (a. a. O. S. 209) dahin ausspricht, daß die erdichteten Dekretalen zwar im fränkischen Reiche mit der spanischen Sammlung in Verbindung gesetzt worden seyen, ihr erster Ursprung aber in's 8. Jahrhundert gehöre und nach Rom; im fränkischen Reiche seyen um die Mitte des 9. Jahrhunderts neue Verfälschungen nach dem Muster der ältern vorgenommen worden, durch welche die pseudoisidorische Sammlung entstanden sey, der Anordner dieser und der Autor der neuen Verfälschungen sey ohne Zweifel ein fränkischer Geistlicher gewesen.

Unter den heutigen Kanonisten schließt sich, soviel ich weiß, nur Rößtell (a. a. O. S. 108) dieser in gewisser Art vermittelnden Eichhorn'schen Meinung an.

Das von dem Verhältniß der Angilram'schen Kapitel zu Pseudoisidor hergenommene Hauptargument Eichhorns zerfällt mit dem oben geführten Beweise, daß jene von letzterem benutzt worden sind; die Berufung auf die Kanonensammlung des Bischofs Remedius von Chur ist völlig irrelevant, da die Verfasserschaft des letztern auf einer Fälschung Goldast's beruht, und die Sammlung selbst ein Excerpt aus den falschen Dekretalen ist, welches wahrscheinlich dem 10. Jahrhundert angehört (vgl. d. Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII. S. 311. 312); ebenso wenig beweisend sind die von Eichhorn und Theiner angeführten Stellen aus fränkischen Synodalakten, Capitularien und andern Schriften aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bis zur Zeit Karl's d. Gr. hinab, wie neuere Untersuchungen von Knust, Richter und in meinen Beiträgen zur Genüge nachgewiesen haben, und bereits von den Ballerini ist dargethan, daß das Pariser Concil vom J. 829 in dem Briefe Urban's I. und Johann's III. benutzt worden; dasselbe ist der Fall in dem 1. Briefe Felix' IV. (vgl. meine Beitr. S. 48). Theiner beruft sich auf die Zeugnisse des Benedictus Levita und Hinkmar's von Rheims, durch welche Rikulf von Mainz (787—814) als Sammler und Verbreiter der falschen Dekretalen bezeichnet werde. Benedikt sagt nämlich in der Vorrede zu seiner Capitulariensammlung (s. d. Art. „Benedikt Levita" Bd. II. S. 44): Haec vero capitula .... in diversis locis et in diversis schedulis, sicut in diversis synodis ac placitis generalibus edita erant, sparsim invenimus, et maxime in sanctae Moguntiacensis metropolis ecclesiae scrinio a Riculfo ejusdem sanctae sedis metropolitano recondita et demum ab Autgario secundo ejus successore atque consanguineo inventa repperimus .... Zunächst folgt aus diesen Worten nur, daß Benedikt seine Sammlung aus einzelnen schedulae zusammenstellte, namentlich aus denen, welche Rikulf im Mainzer Archiv niedergelegt hatte, daß diese aber die falschen Dekretalen oder Auszüge aus denselben enthielten, ist zunächst aus jenen Worten der Vorrede gar nicht ersichtlich. Aber auch der Inhalt der Sammlung unterstützt jene Ansicht nicht; denn die Zahl pseudoisidorischer Fragmente in derselben ist eine außerordentlich geringe. Eine reiche Benutzung Pseudoisidor's in dem Werke Benedikt's würde wenigstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit begründen, daß hierfür die Rikulf'schen schedulae, welche Benedikt ausdrücklich seine Hauptquelle nennt, das Material geliefert haben, wogegen unter den vorliegenden Verhältnissen aus jener Stelle der Vorrede auch nicht entfernt ein Schluß auf die Autorschaft Rikulf's und das angebliche Alter der falschen Dekretalen gezogen werden kann.

Dagegen scheint Hinkmar die falschen Dekretalen mit Rikulf in unmittelbare Verbindung zu setzen. In seinem Opusc. contra Hincmar. Laudunens. c. 24 (Opp. ed. Sirmond. T. II. p. 476) sagt er: Si vero ideo talia, quae tibi visa sunt, de praefatis sententiis ac saepe memoratis epistolis detruncando et praeposterando atque disordinando collegisti, quia forte putasti neminem alium easdem sententias vel ipsas epistolas praeter te habere et idcirco talia libere te existimasti posse colligere, res mira est, quum de ipsis sententiis plena sit ista terra sicut et de libro collectarum epistolarum ab Isidoro, quem de Hispania allatum Riculfus Moguntinus episcopus, in hujusmodi sicut et in capitulis regiis studiosus, obtinuit et istas regiones ex illo repleri fecit. Daß Hinkmar unter jenem „liber epistolarum" nicht die Hispana mit ihren ächten Dekretalen, sondern die pseudoisidorische Sammlung meinte, ist unzweifelhaft (vergl. meine Beiträge S. 54. Anm. *)), ebenso aber auch, wie ich oben bereits hervorgehoben habe, daß derselbe die ächte und unächte Sammlung verwechselte. Der Ansicht von Goede (a. a. O. S. 47), daß Hinkmar zu dieser Aeußerung durch jene Worte in der Vorrede Benedikt's inducirt worden sey, kann ich nicht beitreten, da Hinkmar den Erzbischof Rikulf als den Verbreiter der Dekretalen bezeichnet, also eine Thatsache anführt, von

welcher Benedikt ganz schweigt, abgesehen davon, daß gar kein Anlaß vorliegt, nach der Vorrede Benedikt's Rikulf und Pseudoisidor in irgend ein nahes Verhältniß zu einander zu setzen oder gar zu identificiren. Somit ergibt sich auch die Irrelevanz jener Berufung Theiner's auf die Zeugnisse von Benedikt und Hinkmar. Erwägt man nun außerdem, daß die falschen Dekretalen in keiner Synode, von keinem Bischof und überhaupt in keinem Aktenstücke aus dem 8. und dem Anfange des 9. Jahrhunderts bis in die 30er Jahre des letztern citirt oder benutzt worden sind, daß der Inhalt derselben, welcher offenbar durch wirkliche Zustände der Kirche hervorgerufen worden ist, den kirchlichen und politischen Verhältnissen zur Zeit Karl's d. Gr. durchaus nicht entspricht (vgl. meine Beitr. S. 55), so erweist sich die Ansicht, welche die pseudoisidorischen Dekretalen zu Ende des 8. aber zu Anfang des 9. Jahrhunderts entstehen läßt, als völlig unhaltbar. In der That wird auch gegenwärtig diese Ansicht von fast allen Kanonisten und Historikern verworfen und dagegen die Abfassung der Dekretalen in eine spätere Zeit, in das 9. Jahrhundert verlegt, allein im Einzelnen besteht auch hier noch eine große Divergenz der Meinungen.

Die unzweifelhafte Benutzung des Pariser Concils vom J. 829 durch Pseudoisidor und die Thatsache, daß die falschen Briefe in den Akten des Reichstages zu Chiersy (Carisiacum, s. Pertz, Monument. Germ. hist. Legg. I, p. 452) im J. 857 zuerst namentlich erwähnt werden, fixiren zunächst im Allgemeinen den Zeitraum, innerhalb dessen das Werk fabricirt worden seyn muß. Vielfach hat man aber den Versuch gemacht, die Entstehungszeit nach genauer zu bestimmen und jenen Zeitraum auf nach engere Gränzen zu reduciren. Walter behauptet (Lehrb. S. 169), daß der Verfälscher mehrere Sätze aus einem Schreiben Gregor's IV. vom J. 832 aufgenommen habe, allein dieses Schreiben ist entschieden unächt, wie namentlich Richter (Lehrbuch §. 38, Anm. 9) mit sehr entscheidenden Gründen nachgewiesen hat. Einen sicheren Anhalt gibt dagegen eine Mittheilung des Paschasius Radbertus in der Vita Walae (Acta SS. saec. IV, P. I, fol. 486), wonach Radbert, Wala u. A. dem Pabste Gregor IV. übergeben hätten „nonnulla SS. Patrum auctoritate firmata praedecessorumque suorum conscripta, quibus nullus contradicere possit, quod ejus sit potestas, immo Dei et B. Petri apostoli, ire, mittere ad omnes gentes pro fide Christi et pace ecclesiarum . . . . . et in eo esset omnis auctoritas B. Petri excellens et potestas viva, a quo oportet universos judicari ita, ut ipse a nemine judicandus esset; quibus profecto scriptis gratanter accepit et valde confortatus est". Der auch in meinen Beitr. (S. 49) ausgesprochenen Ansicht, daß hier die erste Spur der falschen Dekretalen hervortrete, ist namentlich von Richter (a. a. O.) das Bedenken entgegen gestellt worden, daß der hier durch gesperrten Druck ausgezeichnete Satz nicht erst eine Erfindung der falschen Dekretalen, sondern schon früher von Gelasius u. A. aufgestellt worden sey, allein es ist doch keinenfalls glaublich, daß Wala den Pabst auf diese älteren Dokumente, welche diesem ja ohnehin zuverlässig bekannt waren, sollte aufmerksam gemacht haben, und überdieß geht aus jenem Bericht Radbert's hervor, daß dem Pabste die ihm übergebenen Stücke neu und überraschend waren. Ob diese wirkliche Exerpte aus den damals also schon vorhandenen falschen Dekretalen gewesen seyen, oder nur gewissermaßen Vorläufer oder Keime derselben, wage ich nicht zu entscheiden, wiewohl ich das Letztere für wahrscheinlicher halte, jedenfalls aber finde ich in diesem Vorgange eine sehr deutliche Spur zur Auffindung der Werkstätte, in welcher die Dekretalen fabricirt worden sind. Ob das Aachener Concil vom J. 836 (II, c. 8) die falschen Dekretalen benutzt habe (meine Beitr. S. 50), oder ein umgekehrtes Verhältniß bestehe (Richter a. a. O.), ist schwer zu entscheiden, da die Wortfassung die eine und die andere Annahme gestattet. Die ganze, ein ungemeines Selbstbewußtseyn bekundende Haltung der Bischöfe jenes Concils harmonirt zwar völlig mit den Tendenzen der pseudoisidorischen Briefe (s. Beitr. S. 51), in beiden finden wir dieselben Klagen und Beschwerden, dasselbe Streben nach Hülfe und Schutz wider Uebelstände und Calamitäten

in der Kirche, allein es folgt daraus nur, daß beide der Zeit nach wohl nicht weit auseinander lagen, während die Thatsache, daß das Concil der Kirche auf anderen Wegen und durch andere Mittel helfen will, als Pseudoisidor, es mir nunmehr wahrscheinlicher macht, daß dem Concil die Dekretalen noch unbekannt waren (vgl. Göecke a. a. O. S. 49).

Eine wichtige Rolle bei den Untersuchungen über Pseudoisidor hat von jeher Benedikt Levita gespielt, dessen oben bereits erwähnte Kapitulariensammlung unverkennbare Beziehungen zu den falschen Dekretalen hat. Wenn aber Knust (a. a. O. S. 15) und namentlich Walter (a. a. O. §. 97) in demselben auch den Verfasser der letzteren vermuthen, so vermag ich auch jetzt noch dieser Ansicht nicht beizutreten und halte die in meinen Beiträgen S. 56 u. ff. angeführten Gegengründe für nicht entkräftet. Ich habe dort nachgewiesen, daß von den 1300 Kapiteln der Benedikt'schen Capitulariensammlung nur etwa 14 pseudisidorisch sind, und von diesen mehrere ganz unverfänglichen Inhalts, so daß das eigentlich Pseudoisidorische in ihnen fast gar nicht hervortritt, Beweis genug für die Gleichgültigkeit Benedikt's in Beziehung auf die karakteristischen Zwecke Pseudoisidor's, ich habe ferner die eigenthümlich umschreibende Fassung jener 14 Kapitel hervorgehoben, welche es sehr wahrscheinlich mache, daß Benedikt die Materialien, Vorarbeiten oder Excerpte benutzt habe, welche Pseudoisidor für sein Werk natürlich anfertigen mußte, und die jener im Mainzer Archive fand, ich habe zum Beweise dafür namentlich Kap. 381 des 2. Buches angeführt, welches aus einzelnen kurzen Sentenzen besteht, welche, wie mehrere andere Kapitel zwar der Tendenz nach pseudoisidorisch sind, aber in den falschen Briefen nicht stehen, mithin wohl in den Materialien Pseudoisidor's enthalten waren, bei der definitiven Redaktion der Briefe aber zurückgestellt wurden. Hierzu kommt endlich die Erwägung, daß die Capitulariensammlung ein Werk ist ohne Kritik und Selbstständigkeit, während die falschen Dekretalen sich durch eine planvolle, umsichtige und gewandte Durchführung auszeichnen, so daß es in der That kaum statthaft ist, dem Pseudoisidor auch jene Schülerarbeit zuzuschreiben, und als Verfasser beider Werke Benedikt anzunehmen. In meinen Beiträgen S. 61 ff. habe ich dagegen nachzuweisen gesucht, daß die Dekretalen in einem direkten Zusammenhange mit den unter Ludwig dem Frommen und dessen Söhnen entstandenen Bürgerkriegen und den daraus hervorgegangenen Conflikten stehen, und daß sie von der Partei Lothar's, höchst wahrscheinlich von Otgar von Mainz, verfaßt worden sind, um nach der Wiedereinsetzung des Kaisers Ludwig den Einfluß und das Gewicht der Metropolitane und Provinzialsynoden, welche nun mit Strafen wider jene unterlegene Partei vorschritten, möglichst zu schwächen; daher die bei Pseudoisidor hervortretende Beschränkung der Competenz auf legitime, d. h. unter apostolischer Autorität berufene Synoden, daher das dem Beklagten eingeräumte ausgedehnte Rekusationsrecht gegen Richter und Zeugen, daher das eigenthümliche Beweisverfahren, und endlich die unbeschränkte Appellationsbefugniß nach Rom. Otgar gehörte zu den Anhängern Lothar's und hatte nach dem Siege des Kaisers Ludwig, gleich seinen Genossen, alle Ursache, diesen und das Strafurtheil der Synoden zu fürchten. Manche Spuren führen, wie schon oben erwähnt, ohnehin auf Mainz, als Geburtsstadt der Dekretalen; außerdem hatte aber Otgar noch ein besonderes Interesse bei Abfassung der Briefe, welches in mehreren derselben deutlich hervortritt und ein neues Argument darbietet für die Identität Otgar's und Pseudoisidor's. In den falschen Dekretalen ist nämlich vielfach von primates und vicarii apostolici die Rede, als einer Zwischenstufe zwischen den Metropolitanen und dem Pabste, denselben wird übertragen die Entscheidung der causae majores und episcoporum negotia, an sie sollen gelangen die Appellationen von den Synodalurtheilen, sie sollen das Recht haben, Synoden zu berufen und überhaupt im Namen und Auftrag des apostolischen Stuhls die Prärogativen desselben ausüben, besonders, „si propter nimiam longinquitatem aut temporis incommoditatem vel itineris asperitatem grave ad hanc sedem ejus causam deferre fuerit" (A n i c e t u s). Eine solche Gewalt hatte bereits Bonifacius besessen, ohne daß aber dieselbe, namentlich das apostolische Vikariat in der fränkischen Kirche auf seine

Nachfolger auf dem Mainzer Stuhle übergegangen wäre. Rikulf bereits hatte sich vergebens bemüht, die Primatenwürde wieder zu gewinnen, und Otgar suchte dies Ziel durch die falschen Dekretalen zu erreichen. In diesen (Ep. Aniceti) heißt es: Nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos apostoli et successores apostolorum regulariter patriarchas et primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit, propter multitudinem episcoporum primatem constitui; die letzteren Worte, auch die Berufung auf die multitudo episcoporum, passen vollkommen auf den Mainzer Erzbischof, den Nachfolger des Bonifacius, des Apostels der Deutschen (vgl. Gfrörer a. a. O. S. 255 ff.).

Man hat dieser sogen. Otgar-Hypothese eine Reihe von Bedenken entgegengestellt, welche ich aber durchweg für unbegründet halte. Den von Richter (a. a. O. §. 38, Anm. 10) dagegen gemachten Einwurf, daß diese Ansicht mit dem vielgestaltigen ethischen, liturgischen, dogmatischen und rechtlichen Inhalte der Dekretalen nicht wohl vereinbar scheine, habe ich schon oben in den Erörterungen über den Inhalt und den Zweck der Dekretalen, wie ich glaube, erledigt, der wesentliche Inhalt der Dekretalen, wie ich denselben nachgewiesen habe, entspricht den Bestrebungen und Tendenzen, wie sie unter den Anhängern Lothar's deutlich genug hervorgetreten sind; daß daneben auch andere Punkte, dogmatischen, liturgischen, rechtlichen Inhalts in den Dekretalen berührt worden sind, erklärt sich theils durch ein auch dafür damals vorliegendes praktisches Bedürfniß, theils durch das sehr erklärliche Bestreben des Verfassers, die eigentlichen Motive der Fälschung möglichst zu verdecken. Hefele (a. a. O. S. 628) findet es darum nicht glaublich, daß Otgar der wahre Pseudoisidor sey, weil die Briefe die Schwächung der Metropolitangewalt erstreben, Otgar aber selbst Metropolit gewesen sey. Dagegen wird es genügen darauf hinzuweisen, daß Otgar sich über die Metropolitane, als Primas gestellt wissen wollte, er also um so unbedenklicher die Gewalt jener bekämpfen konnte. Man hat es ferner für unwahrscheinlich gehalten, daß um eines einzelnen Zweckes willen Jemand eine solche Masse von Dekretalen erfunden haben sollte, da ja wenige Sendschreiben, ja ein einziges, welches das Hauptthema in schlagender Kürze behandelte, hierzu genügt haben würde (Röstell a. a. O. S. 114), allein es handelte sich in der That nicht um einen vereinzelten Zweck; obgleich die Dekretalen durch das Bestreben, die Bischöfe der Lothar'schen Partei vor der Gewalt des Kaisers und der Provinzialsynoden zu schützen, zunächst hervorgerufen worden sind, so galt es doch, Grundsätze über das Verhältniß der Kirche zum Staate, über die Bedeutung und Autorität des Episkopats, und dessen Stellung zu den Synoden, Metropoliten, Primaten und dem Pabste, für alle Zeit zur allgemeinen Geltung zu bringen, welche unläugbar die damals bestehende rechtliche Ordnung sehr wesentlich alterirt haben würden. Ein solcher Zweck lohnte wohl die Mühe, und wenn auch eine geringere Anzahl Briefe an sich hätte genügen können, so glaubte der Verfasser doch, wie wir sehen, sein Werk in größerem Maßstabe anlegen zu müssen.

Anlangend die Abfassungszeit der falschen Dekretalen, so glaube ich, den Anfang derselben schon in das Jahr 832 versetzen zu müssen, da aus den oben hervorgehobenen Gründen die von Wala, einem Anhänger Lothar's, dem Pabste Gregor IV. übergebenen Dokumente für pseudoisidorisch zu halten sind, im J. 835, als auf der Synode zu Didenhofen Ebo von Rheims abgesetzt wurde, war das Werk Pseudoisidor's noch nicht vollendet, da er in diesem Falle, statt reuig zu bekennen, sich unbedingt zu unterwerfen, und sogar schriftlich sich zur Fortführung seines Amtes für unwürdig zu erklären, sicherlich auf Grund der Dekretalen nach Rom appellirt, oder doch eine der Ausflüchte benutzt haben würde, an denen diese so reich sind. Dagegen finde ich in dem ersten Briefe Alexander's eine deutliche Hinweisung auf Ebo's Verhalten zu Didenhofen, es heißt hier nämlich: Similiter si hujusmodi personis quaedam scripturae quoquo modo per metum, fraudem aut per vim extortae fuerint, vel ut se liberare possint, quocun-

que ab eis conscriptae vel roboratae fuerint ingenio, ad nullum eis praejudicium aut nocumentum pervenire censemus, neque ullam eis infamiam vel calumniam aut a suis sequestrationem bonis unquam auctore Deo et sanctis apostolis eorumque successoribus sustinere permittimus. In der That passen diese Worte, für welche eine andere Quelle nicht nachweisbar ist, vollständig auf Ebo's Fall, sie haben, wie ich meine, den Zweck, dem Ebo'schen Geständniß alles Gewicht zu nehmen und die Absetzung desselben als null und nichtig darzustellen (vgl. auch Gödeke a. a. O. S. 52 ff.). Die Vollendung der falschen Dekretalen würde also nach dem Jahre 835 stattgefunden haben; hiermit stimmt eine Aeußerung Hinkmar's von Rheims; derselbe sagt nämlich in seinem Hauptwerke gegen seinen Neffen Hinkmar von Laon (Opp. ed. Sirmond. II, 426), er habe jene Briefe gekannt „prius quam formareris in utro" (vgl. Beitr. S. 81, Anm. ***). Da nun der jüngere Hinkmar im J. 858, als er Bischof wurde, noch ein Jüngling war (Weizsäcker, Hinkmar und Pseudoisidor in d. Zeitschr. für histor. Theologie 1858, S. 356), so wird man hiernach wohl annehmen dürfen, daß die Verbreitung der Dekretalen bald nach 835 erfolgt sey. Man hat gegen diese Zeitbestimmung den Umstand hervorgehoben, daß in den Schriften Raban's, des Nachfolgers von Otgar, sich auch nicht eine Spur der falschen Dekretalen nachweisen lasse, ja sogar behauptet, daß Pseudoisidor die Schrift Raban's über die Chorbischöfe benutzt habe; da diese im J. 849 verfaßt worden, während Otgar im J. 847 gestorben sey, so glaubt man hierin auch ein Gegenargument gegen die Otgar-Hypothese gefunden zu haben (Kunstmann i. d. Neuen Sion, 1845, Nr. 55; Hefele a. a. O. S. 630. 631). Allein das Stillschweigen Raban's über die Dekretalen ist noch kein Beweis dafür, daß diese noch nicht vorhanden, oder diesem nicht bekannt waren. Bei den engen Beziehungen, welche zwischen Raban und Otgar bestanden (Gfrörer a. a. O. S. 264 ff.), ist es vielmehr sehr wahrscheinlich, daß jener Mitwisser der Pläne des Letzteren war, und dieselben Gründe, welche Otgar bewogen haben, wie wir gleich sehen werden, sein eigenes Werk für seine Interessen unbenutzt zu lassen, mögen auch für Raban maßgebend gewesen seyn (vgl. auch meine Beitr. S. 73. 74; Weizsäcker, a. a. O. S. 356. 357).

Die auffallende Thatsache, daß von Otgar selbst die falschen Dekretalen nie geltend gemacht und benutzt worden sind, erklärt sich daraus, daß dieser nach der Rehabilitirung des Kaisers Ludwig von diesem Verzeihung erbat und erhielt, und somit unter den damaligen Verhältnissen darauf verzichtete, mit Hülfe seiner pseudoisidorischen Fabrikate und Grundsätze seine Pläne zu realisiren. Dagegen ist es mir aber sehr wahrscheinlich, daß er nun durch eine andere Art von Fälschung wenigstens theilweise seine Zwecke zu realisiren strebte; durch die von ihm veranlaßte Capitulariensammlung Benedikt's, also mit Hülfe angeblich kaiserlicher Dekrete, suchte er theils den zahlreichen Uebelständen und Gebrechen in der Kirche abzuhelfen, namentlich die Unabhängigkeit derselben zu sichern, die Bischöfe gegen willkürliche Anklagen zu schützen (und hierfür sind vorzugsweise die Angilram'schen Kapitel benutzt), theils auch seine persönlichen Primatenpläne zu erreichen. Auch in diesem Werke sind mannichfache Fälschungen unverkennbar, aber nicht von päbstlichen Dekretalen, sondern von Reichstagsakten und Capitularien (vgl. meine Beitr. S. 58, Anm. **)). Die Abfassung dieser Sammlung fällt, wie Gfrörer (a. a. O. S. 223. 272) sehr wahrscheinlich gemacht hat, zwischen 840 und 842.

Der Umstand, daß die falschen Dekretalen unzweifelhaft mehr und eher in der fränkischen Kirche, als in der deutschen benutzt und angeführt worden sind, hat mehrfach die Ansicht hervorgerufen, daß dieselben auch da entstanden seyen, wo sie zuerst aufgetreten sind. Namentlich glaubt Weizsäcker in seiner Abhandlung über Pseudoisidor und Hinkmar mehrfache Spuren nachgewiesen zu haben, „welche eine theilnehmende Thätigkeit der Rheimser Kirche ahnen lassen" (S. 399). Allein diese „Spuren" beweisen nur, daß auch Ebo von Rheims ein starkes Interesse an der Fälschung hatte; ich bin übrigens weit entfernt, die Mitwirkung Mehrerer bei diesem Werke schlechthin bestreiten zu wollen, Form und Fassung der Dekretalen sind in der That nicht so gleichartig und aus einem

Gusse, daß man nothwendig einen einzigen Verfasser annehmen müßte, auch war das Werk ein so umfassendes und schwieriges, daß eine Theilung der Arbeit sogar sehr wahrscheinlich ist. Auch Ebo, Wala und Andere mögen hiernach sich an der Fabrikation betheiligt haben, und daß dem Ersteren schon im J. 830 pseudoisidorische Kunstgriffe nicht fremd waren, scheint aus dem 6. Buch der auf Veranlassung Ebo's verfaßten Halitgar'schen Kanonensammlung, dem sogen. Poenitentialis romanus, hervorzugehen, denn das Vorgeben in der Vorrede, daß dasselbe „de scrinio romanae ecclesiae" entnommen sey, ist entschieden unwahr (vgl. meine Bußordnungen, Halle 1851, S. 58), allein die Spuren, welche nach Mainz hinweisen, sind zu deutlich und unverkennbar, so daß man gerade dort die Hauptwerkstätte und in Otgar gewissermaßen den Hauptredakteur annehmen muß. Daß die Dekretalen zuerst in der Rheimser Diöcese benutzt worden, steht dieser Ansicht nicht entgegen, Otgar hatte ja sein eigenes Werk selbst bald fallen lassen, und außerdem mochte es gerathen scheinen, dasselbe nicht zuerst an seiner Geburtsstätte an das Licht gelangen zu lassen. Die Vermuthung Gfrörer's (a. a. O. S. 273), daß zwar die Grundlage des pseudoisidorischen Werks in Mainz entstanden sey, dieses aber seine jetzige Gestalt in Neustrien erhalten habe, kann ich nicht theilen, da für dieselbe jeder sichere Anhaltpunkt fehlt. Ich habe zwar schon oben durch mehrfache Gründe wahrscheinlich gemacht, daß die falschen Dekretalen nach Damasus späterer Zusatz seyen, die Abfassung dieser Zusätze aber nach Neustrien zu verlegen, liegt in der That kein genügender Grund vor. Der Brief des Damasus über die Chorbischöfe gehörte gewiß schon der ursprünglichen Sammlung an, denn er ist bereits in dem Benedikt'schen Werke benutzt, und die Behauptung, daß eine derartige Opposition gegen die in der Mainzer Erzdiöcese von jeher sehr geachteten Chorbischöfe im Munde Otgar's höchst auffallend sey (Kunstmann i. d. Neuen Sion 1845, S. 254), findet ihre Widerlegung theils in der eben erwähnten Aufnahme ähnlicher Aeußerungen gegen die Chorbischöfe in der Sammlung Benedikt's, theils in den vielfach in den damaligen Reichstagsverhandlungen, z. B. in Paris vom J. 829 hervortretenden, zum Theil analogen Bestrebungen; außerdem aber ist es mir nicht unwahrscheinlich, daß die nach der Absetzung Ebo's und Agobard's im J. 835 an Chorbischöfe übertragene Verwaltung der Erzdiöcesen Rheims und Lyon jene Abneigung genährt und ebenfalls zu Fälschungen in diesem Sinne Veranlassung gegeben habe. Kunstmann (a. a. O. S. 253) hat die Vermuthung ausgesprochen, daß für den Brief Johann's III. Pseudoisidor die Schrift Raban's über die Chorbischöfe benutzt habe. Dieser Brief gehört zu den nachdamasischen, höchst wahrscheinlich später fabricirten. Wäre obige Vermuthung begründet, so würde die Abfassung jenes Briefes in die Zeit zwischen 845 und 849 fallen, da nach der im letzteren Jahre auf der Synode zu Paris ausgesprochenen Absetzung der Chorbischöfe wohl keine Veranlassung mehr zur Fälschung eines neuen Briefes dieses Inhalts vorhanden war. Vgl. auch Gfrörer a. a. O. S. 327.

Die weitere Geschichte der pseudoisidorischen Dekretalen bietet uns die interessante Erscheinung, daß diese Parteischrift, welche zunächst ihren Zweck im Wesentlichen nicht erreichte, später ganz anderen Interessen und Tendenzen dienen mußte. Derselbe Schild, unter welchem Pseudoisidor zum Schutze der Bischöfe gegen Metropoliten und Synoden stritt, der Primat Petri, erdrückte mit diesen auch jene, und die falschen Dekretalen wurden in den Händen der Päbste eine auch den Bischöfen gefährliche Waffe, so daß sie, ganz im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Bestimmung, ein Hebel zur Erhöhung und Unterstützung der päbstlichen Gewalt wurden. Der fränkische und deutsche Episkopat erkannte klar die Gefahr, welche der bestehenden kirchlichen Verfassung und dem geltenden Rechte durch diese Briefe drohte, daher sind dieselben in den Synodalakten aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entweder ganz ignorirt, oder doch nur unverfängliche Stellen derselben benutzt und aufgenommen; mehrfach tritt in der Geschichte dieser Zeit eine zum Theil energische Opposition gegen die pseudoisidorischen Grundsätze hervor, aber nur vorübergehend. Der kirchliche Indifferentismus und die Demoralisation

der Bischöfe, sowie ihre Theilnahme an den politischen Parteiungen, brachte die widerstandslose Kirche in die vollständigste Abhängigkeit von Rom, und vernichtete die frühere Selbstständigkeit und die nationalen Eigenthümlichkeiten. Es waren also jene allgemeinen kirchlichen, politischen und sittlichen Zustände, welche dies Resultat herbeiführten, die Lüge Pseudoisidor's allein hätte dieß nie vermocht, sie beschleunigte höchstens Roms Triumph.

In Rom scheinen die Dekretalen erst unter Pabst Nikolaus bekannt geworden zu seyn, denn in den Briefen der Vorgänger desselben finden sich keine Beziehungen auf Pseudoisidor (wegen Sergius II. vgl. Goecke a. a. O. S. 50), und Leo IV. stellt in seinem Schreiben ad episcopos Britanniae (Harduin. V, 1.) in Betreff der Verurtheilung eines Bischofs sich auf den Standpunkt der Synode von Sardika, nicht auf den Pseudoisidor's, und empfiehlt die Hadrianische Sammlung (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen“, Bd. VII, S. 306) als Norm für rechtliche Beurtheilungen. Im J. 857, als Lupus von Ferrieres den Pabst Nikolaus um vollständige Mittheilung einer (falschen) Dekretale von Melchiades bat (Beitr. S. 11. 75), scheint diese der Pabst noch nicht gekannt zu haben, derselbe überging wenigstens in seiner Antwort diesen Punkt ganz mit Stillschweigen, und bezeichnete in einem im J. 863 an Hinkmar erlassenen Schreiben (Harduin. V, 327) die Hadrian'sche Sammlung als maßgebende Autorität, ohne die Dekretalen der vorsiricischen Päbste auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Aber schon nach wenigen Jahren finden wir, daß Nikolaus in seinen Streitigkeiten mit Hinkmar von Rheims, namentlich auch in der Rothad'schen Angelegenheit, einen sehr ausgedehnten und wirksamen Gebrauch von den falschen Dekretalen machte, während Hinkmar mit den Waffen einer eminenten Gelehrsamkeit die althergebrachten Befugnisse der Metropoliten und Synoden gegenüber dem Pabste und Pseudoisidor vertheidigte (vgl. meine Beitr. S. 5. 77 ff.). Nach den Ausführungen von Gfrörer (a. a. O. S. 370 ff.) ist es auch mir nunmehr sehr wahrscheinlich, daß Nikolaus erst durch Rothad die pseudoisidorische Sammlung vollständig kennen gelernt hat, denn während der Pabst vor der Ankunft des Letzteren in Rom sich stets auf den Standpunkt der sardicensischen Dekrete stellte, spielen seit dem J. 864 die pseudoisidorischen Grundsätze eine so große Rolle in seinen Briefen, daß man an einer genauen Bekanntschaft des Pabstes mit denselben nicht mehr zweifeln kann. Walter (a. a. O. §. 95, Anm. 8) u. A. meinen zwar, daß Nikolaus die falschen Briefe nur aus den Anführungen in den Verhandlungen der fränkischen Bischöfe kennen gelernt habe, allein die Berufung des Pabstes auf „tot et tanta decretalia et diversorum sedis apostolicae praesulum decreta“, denen zuwider Rothad „inconsultis nobis“ abgesetzt worden sey, und das Vorgeben, daß dieselben von Alters her in den römischen Archiven aufbewahrt würden, schließt diese Annahme aus (vgl. auch Richter §. 38, Anm. 17).

Die Geschichte der fränkischen Kirche bietet uns eine Reihe sehr interessanter Versuche, den in den falschen Dekretalen enthaltenen Grundsätzen praktische Geltung und Anerkennung zu verschaffen. Schon oben zeigte ich, daß Pseudoisidor in einer Dekretale Alexander's höchst wahrscheinlich im Interesse des zu Diedenhofen im J. 835 abgesetzten Ebo habe wirken wollen. Im J. 853 wurde von den Anhängern desselben in der That der Versuch gemacht, dessen Absetzung mit Hülfe pseudoisidorischer Principien als nichtig zu erweisen, ja sie zeigten sogar durch neue Fälschungen, wie sehr sie in Pseudoisidor's Politik eingeweiht waren. Auch hier vermochten diese Principien nichts gegen die von den fränkischen Bischöfen befolgten ächten kirchlichen Normen (s. Beitr, S. 74). Die erste Erwähnung der falschen Dekretalen findet sich in den Akten der Reichssynode von Chiersy (Carisiacum) vom J. 857, in denen Aussprüche des Anaklet, Urban und Lucius über die raptores et praedones rerum ecclesiasticarum citirt werden (Pertz, Monum. Legg. I. 452). In dem Streite, welchen der Bischof Rothad von Soissons mit seinem Metropoliten Hinkmar von Rheims hatte, unterlag Letzterer, und dies Resultat war ein Sieg der von Rothad und dem Pabst Nikolaus vertretenen pseudoisido-

rischen Grundsätze, denen sich Hinkmar und die fränkischen Bischöfe in diesem Falle unterwarfen, jedoch nicht, ohne sich ihr auf die ächten Kanonen und Dekretalen gestütztes Recht entschieden und freimüthig reservirt zu haben (Sirmond. Opp. Hincmari T. II, p. 256—259). Wie wenig durch diesen einzelnen Sieg die Widerstandskräfte des fränkischen Episkopats wider Pseudoisidor erschöpft waren, zeigt der Streit zwischen Hinkmar von Rheims und seinem Neffen Hinkmar von Laon. Diese Verhandlungen, für die Geschichte der falschen Dekretalen überaus lehrreich und fruchtbar, endeten mit einem vollständigen Siege des alten Kirchenrechts über die pseudoisidorischen Tendenzen (vgl. Beitr. S. 79—87). Der jüngere Hinkmar war ein enthusiastischer Verehrer der falschen Dekretalen und seine Vertheidigungsschriften sind überreich an Exzerpten aus diesen und den Angilram'schen Kapiteln. Eine Pariser Handschrift (Sangerm. nr. 366, saec. IX) enthält u. A. folgende Erklärung desselben: „Hincmarus Deo miserante ecclesiae Laudunensis episcopus his sanctorum apostolicae sedis patrum decretis obtemperandum subscripsi. Qui quoquo mihi eodem Deo auctore commissi sunt et in his similiter sentiunt, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis, hac mecum pace potiantur. Si vero aliqui secus nolentes fieri socii hujus disciplinae, nec habeantur participes communionis nostrae. Actum Lauduno VIII. Id. Julias". Dieser Erklärung stehen zwar unmittelbar voran die Angilram'schen Kapitel, so daß es scheinen könnte, als ob Hinkmar diese im Sinne gehabt, ich glaube aber, daß dieser Auffassung die Beziehung auf die Dekrete des apostolischen Stuhls entgegensteht, und daß diese Erklärung dieselbe ist, zu deren Mitunterzeichnung Hinkmar die ihm untergebenen Kleriker gezwungen hat (Opp. Hincmari, T. II, p. 569. 600). Der Proceß zwischen den beiden Hinkmar gibt uns das Beispiel einer vollständigen praktischen Anwendung der falschen Dekretalen von Seiten des Neffen, noch einmal dienen hier diese Briefe in ihrem ursprünglichen Sinne und Karakter, den eigentlich pseudoisidorischen, d. h. episkopalistischen Tendenzen, während sie in dem Rothad'schen Processe überwiegend, und späterhin stets, im päbstlichen Interesse ausgebeutet wurden. Besonders interessant ist hierbei auch das Verhalten des älteren Hinkmar gegenüber den Dekretalen; eine Reihe von Aeußerungen desselben (s. Beitr. S. 84, Anm.) zeigt unzweideutig, daß er dieselben als unächt und untergeschoben erkannte, gleichwohl verschmäht er aber nicht, auch seinerseits sich auf dieselben, welche er so eben als „decreta sedis romanae pontificum commenta", „figmenta compilata" bezeichnet hatte, zu berufen. Weizsäcker hat in der schon mehrfach angezogenen vortrefflichen Abhandlung: Hinkmar und Pseudoisidor (Zeitschr. f. histor. Theol. 1858, S. 327 ff.) diese Verhältnisse einer sehr eingehenden Untersuchung unterworfen und die Gründe der sehr zweideutigen Polemik Hinkmar's gegen Pseudoisidor aufgedeckt. So gewiß derselbe den Betrug durchschaute, so energisch er wider die den Metropoliten und Synoden feindlichen pseudoisidorischen Grundsätze ankämpfte, so gewann er es doch nicht über sich, den Einfluß der Briefe durch Enthüllung des Betrugs zu brechen, denn diese boten auch ihm in anderen Beziehungen erwünschte Waffen zur Realisirung seiner eigenen Zwecke und Bestrebungen, namentlich zur Durchführung der Primatialidee für Rheims, an welcher freilich auch er gescheitert ist.

Mit ihm verstummte für lange Zeit die Opposition gegen Pseudoisidor. Mehr und mehr erlosch der kirchliche Sinn im Klerus, dessen Streben überwiegend sich materiellen Dingen zuwandte, und dessen Thätigkeit und Kräfte in den politischen Parteiungen und Intriguen aufgingen; ein großer Theil der Bischöfe war unwissend und unbekannt mit den alten Kanonen und ächten Dekretalen, die Schulen verfielen, mit ihnen der Weg zu geistiger Bildung, die Synoden endlich verkümmerten, und so ging die Kraft, aber auch der Wille unter zum Widerstande gegen Rom und Pseudoisidor, und der Triumph beider war die natürliche Folge. Die wenigen Synoden, welche in Frankreich und Deutschland am Ende des 9. Jahrhunderts noch gehalten wurden, sind voll von Klagen über das Sittenverderbniß der Bischöfe und der übrigen Geistlichkeit, über die Vernachlässigung des Synodalinstituts und das drohende Verderben der Kirche, es sind

die letzten warnenden Stimmen, welche aber ohne Anklang verhallten. Auf einigen dieser Synoden werden auch falsche Dekretalen citirt, z. B. in der von Köln vom J. 887, Kap. 3, von Metz vom J. 888, Kap. 5, von Makra vom J. 881, Kap. 5, von Tribur vom J. 895, Kap. 2, 7—9, 19, 22, 32, von Troies vom J. 909, Kap 5. Nur einmal noch auf der Synode von Rheims im J. 991 finden wir einen energischen Widerstand fränkischer Bischöfe, besonders des Erzbischofs Arnulf von Orleans gegen die falschen Dekretalen, vermittelst deren Arnulf von Rheims in seinem Hochverrathsproceß die Kompetenz der Synode bestritt (vgl. Beitr. S. 89. 90).

Seit dem Ende des 9. Jahrhunderts wurden zahlreiche Auszüge des pseudoisidorischen Werks veranstaltet, unter denen die sogen. Capitula Remedii Curiensis die bekanntesten sind (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII, S. 311. 312), besonders aber wurde die allgemeine Verbreitung der falschen Dekretalen vermittelt und gesichert durch ihre Aufnahme in die großen systematischen Kanonensammlungen jener Zeit, welche einen großen Theil ihres Materials aus jenen entlehnt haben, z. B. die Collectio Anselmo dedicata, das Dekret Burchard's, die beiden Werke Ivo's, die Sammlung Anselm's von Lucca, die collectio trium partium u. A. (s. denselb. Art. Bd. VII, S. 311 ff). Da diese Sammlungen zugleich die Quellen waren, aus denen Gratian sein Dekret zusammenstellte, so wurde der Kern der falschen Dekretalen ein integrirender Bestandtheil des Corpus juris canonici und mit diesem allgemein recipirt. In den Briefen der Päbste des 10. und 11. Jahrhunderts finden wir selten eine ausdrückliche Erwähnung der falschen Dekretalen, desto häufiger aber gewisse dem römischen Primatialsysteme entsprechende pseudoisidorische Grundsätze, Beweis genug, daß diese durchgedrungen waren, und keiner besonderen Beglaubigung und Autorität mehr bedurften, vgl. Leo's IX. ep. 4 (Hard. VI, 951), Gregor's VII. Registr., L. VII. ep. 2 (Hard. ib. 1427), L. VIII. ep. 21 (Hard. 1470), Apologetic. pro synodo Roman. c. 3. 4. 17. 22. 23. (Hard. 1523 sqq.), Paschalis II. ep. 88 u. 103 (Hard. 1837. 1852) u. A. Daß, wie von Anfang an, so auch später die falschen Dekretalen in Deutschland weit weniger verbreitet und bekannt waren, als in Frankreich, zeigt ein von Kunstmann in der Freiburger Zeitschrift für Theolog. Bd. 4, S. 126 veröffentlichtes, auf der Synode zu Gerstungen im J. 1085 erlassenes Schreiben des päbstlichen Legaten und der sächsischen Bischöfe, hier heißt es: „Sperabant autem illud furtum eorum ideo ad praesens non posse deprehendi, quod illa Isidori dicta non de excellentioribus illis auctoritatibus sint ac proinde minus agitata et magis ignota".

Bis zum 15. Jahrhundert war der Glaube an die Aechtheit der pseudoisidorischen Briefe allgemein; nur eine vereinzelte Stimme gegen dieselbe ist mir aus dieser Zeit bekannt: Stephan von Tournai († 1203) schrieb an einen, nicht näher bezeichneten Pabst unter anderen Klagen über die damaligen kirchlichen Zustände: „Rursus si ventum fuerit ad judicia quae jure canonico sunt tractanda vel a vobis commissa vel ab ordinariis judicibus cognoscenda, profertur a venditoribus inextricabilis silva decretalium epistolarum quasi sub nomine sanctae recordationis Alexandri papae et antiquiores sacri canones abjiciuntur, respuuntur, expuuntur. Hoc involucro prolato in medium, ea quae in conciliis sanctorum patrum salubriter instituta sunt, nec formam consiliis nec finem negotiis imponunt, praevalentibus epistolis, quas forsitan advocati conductitii sub nomine Romanorum pontificum in apothecis sive cubiculis suis confingunt et conscribunt. Novum volumen ex eis compactum et in scholis solemniter legitur et in foro venaliter exponitur, applaudente coetu notariorum, qui in conscribendis suspectis opusculis et laborem suum gaudent imminui et mercedem augeri . . . ." (Notices et extraits, Vol. X, P. 2, p. 101). Im 15. Jahrhundert sprach zuerst der Cardinal Nikolaus von Cusa (De concord. cathol. III, 2.) und Johannes Turrecremata (Summa eccles. II, 101.) Zweifel an der Aechtheit der Dekretalen

aus; nachdem diese durch den Merlinschen Druck zugänglicher geworden, wurde die Fälschung durch die Untersuchungen der Magdeburger Centuriatoren (Eccles. hist. II, 7. III, 7.) und französischer Kritiker, wie Dümoulin und Le Conte, unwiderleglich nachgewiesen. (Vgl. Theiner a. a. O. S. 11 ff.; Richter, Diss. de emendatorib. Gratiani, Lips. 1835, p. 26. 30. 31). Zwar versuchte der Jesuit Torres (Turrianus adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicor. Florent. 1572), die Authenticität der Dekretalen zu retten, die Gegenschrift des reformirten Predigers Blondel (Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1628) wies aber schonungslos mit Gelehrsamkeit und Gründlichkeit die Schwäche und Nichtigkeit dieses Versuchs nach, namentlich durch eine sehr genaue Untersuchung über die von Pseudoisidor benutzten Quellen. Abgesehen von dem Bemühen des Franziskaners Bonaventura Malvasia (Nuntius veritatis Davidi Blondello missus, Rom. 1635), gleichwohl die Aechtheit der Dekretalen zu vertheidigen, ist seit dem 17. Jahrhundert die Fälschung nicht mehr bezweifelt worden. Besondere Verdienste auch um die Geschichte der falschen Dekretalen haben sich die Gebrüder Ballerini erworben; die außerordentlich reiche neuere Literatur ist bereits oben bei Besprechung der einzelnen Controversen angegeben worden.

Von besonderem Interesse ist noch die Frage, welchen Einfluß die pseudoisidorischen Briefe auf die kirchliche Verfassung ausgeübt haben. Zunächst ist nicht zu läugnen, daß dieselben in dieser Beziehung vielfach überschätzt worden sind. Die früher sehr verbreitete Ansicht, wonach der römische Primat seine Ausbildung und Anerkennung vorzugsweise jenem Betruge Pseudoisidor's verdanke, ist wohl gegenwärtig als überwunden zu betrachten; im Gegensatze zu derselben wird aber, namentlich von den meisten katholischen Kanonisten, die Behauptung aufgestellt, daß die falschen Dekretalen im Wesentlichen an der kirchlichen Disciplin nichts geändert haben und nur der Ausdruck ihrer Zeit gewesen seyen, welche auch ohne sie ihren Fortgang gehabt hätte (Walter §. 98, XIII.; Phillips Kirchenr. Bd. 4, §. 174; Hefele im Freiburg. Kirchenlexikon Bd. 8, S. 859; Roßhirt a. a. O. Vorwort §. 4; Luden (Protest.), Gesch. d. deutschen Volks, Bd. 5, S. 473 ff. u. A.). Walter hat a. a. O. seine Ansicht durch eine Vergleichung der wichtigsten pseudoisidorischen Bestimmungen mit dem älteren Recht nachzuweisen gesucht. Neu ist in den pseudoisidorischen Dekretalen der Grundsatz, daß alle Synoden, auch die Provinzialsynoden, für ihren Zusammentritt der Zustimmung oder doch der nachfolgenden Bestätigung des Pabstes bedürfen, da die bekannte Stelle in der Historia tripartita IV, 9. 19. nur von den allgemeinen Concilien spricht, allein diese Beschränkung ist nie praktisch geworden; dasselbe gilt von der, übrigens bereits in den Sylvestrinischen Gesten befindlichen Bestimmung, daß ein Laie nicht Ankläger wider einen Geistlichen seyn dürfe. Neu sind ferner die in den Dekretalen ganz besonders betonten und zum Ueberdruß wiederholten Sätze, daß jeder angeklagte Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe, namentlich, wenn er seine Richter für infesti et suspecti hält, daß in allen causae majores und negotia episcoporum die Definitiventscheidung ausschließlich dem Pabste gebühre, auch wenn nicht appellirt worden sey. Besonders lehrreich und interessant sind gerade in Beziehung auf diese Punkte die durch die Streitigkeiten Hinkmar's mit Rothad und seinem Neffen herbeigeführten Verhandlungen, in denen der Gegensatz zwischen dem bisher geltenden Rechte und den pseudoisidorischen Principien sehr scharf hervortritt. Zum Beweise dafür, daß diese Sätze schon vor Pseudoisidor von Päbsten ausgesprochen worden seyen, beruft sich Walter auf mehrere Dekretalen; allein der Brief Gregors IV. vom J. 832 ist, wie oben bereits erwähnt, unzweifelhaft unächt, in dem Schreiben Leo's IV. an die Bischöfe der Bretagne vom J. 850, sowie des Sergius II. im J. 844, wird die päbstliche Entscheidung nur im Falle einer Appellation des Bischofs in Anspruch genommen, und daß Nikolaus I. in der Sache Rothad's außer den älteren ächten Quellen auch die falschen Dekretalen benutzt hat, habe ich oben nachgewiesen. Die Ansicht, daß die damaligen Umstände von

selbst, ganz unabhängig von den Dekretalen, in dieser Beziehung auf eine Veränderung der Disciplin hingedrängt hätten, kann ich nur in sofern gelten lassen, als auch nach meiner Ueberzeugung die Pergamente Pseudoisidor's jene Aenderungen in Betreff des Begriffs und Umfangs der causae majores und der Appellationen nicht herbeigeführt hätten, wenn dieselben nicht den allgemeinen kirchlichen Zuständen und der durch eine historische Nothwendigkeit gestützten Primatialidee entsprochen hätten. Jedenfalls ist aber nicht zu verkennen, daß jene Briefe, indem sie, obschon zur Realisirung episkopalistischer Zwecke, jene Principien aufstellten und mit dem Nimbus urchristlicher Autorität umkleideten, zur Entwickelung und Ausbildung des römischen Primats auch ihrerseits sehr wesentlich beigetragen haben. Wasserschleben.

Ptolemäus, ein Schüler Valentin's, den Hippolytus (elench. VI, 35. p. 195.) mit Herakleon zur italiotischen Schule rechnet, als deren Unterscheidendes angegeben wird die Lehre von einem psychischen bei der Taufe mit dem Geiste begabten Leibe Jesu, während die anatolische Schule einen pneumatischen Leib lehre. Ptolemäus muß nach Valentin's Tode ein bedeutender Vertreter seiner Gnosis gewesen seyn, da Irenäus (1, praef. §. 2) sein Werk besonders mit gegen ihn und seine Schule in Gegensatz stellt. In Betreff der Aeonenlehre werden ihm und seinen Anhängern mehrfache Abweichungen zugeschrieben. Tertullian sagt adv. Val. 4. Eam (viam scil. Valentini) postmodum Ptolemaeus intravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus et motus incluserat. Dieß darf man nicht von einer verschiedenen Auffassung der Aeonenlehre überhaupt verstehen, sondern davon, daß Ptolemäus weitergehend als Valentin gewisse Begriffe von Eigenschaften und Zuständen Gottes, die Valentin nicht als besondere Aeonen fixirt, als solche besonders heraustreten lasse. Hierfür bietet sich eine zwiefache Bestätigung. Einmal nämlich wird Ptolemäus mit Sekundus zusammengestellt (Hippol. VI, 38. Tertull. praescript. haer. 49.) oder zu dessen Schüler gemacht (Epiph. haer. 33, 1.), und wie von Sekundus Aehnliches auch sonst berichtet wird, so sagt der Verfasser des Anhangs zu Tertull. praescript. l. c. beide hätten den 30 Aeonen noch andere, nämlich eine doppelte Tetras hinzugefügt. Massuet führt diese mit Wahrscheinlichkeit zurück auf die von Iren. I, §. 5 mitgetheilte Sektenmeinung, welche dem Bythos und der Sige selbst noch eine urzeugende Ogdoas (zwei Tetraden) voranstellt, welche aus lauter sonst dem Bythos selbst beigelegten Prädicaten besteht: Proarche, Anennoetos, Arrhetos etc. (vgl. auch Hippol. l. c. ganz nach Iren. nur daß offenbar eine Zeile ausgefallen ist). Zweitens aber wird übereinstimmend (Iren. I, 12, 1., Hipp. l. c., Tert. adv. Val. 33., Epiphan. haer. 33, 1.) wenigstens der Schule des Ptolemäus die Meinung zugeschrieben, der Bythos habe nicht blos eine, sondern zwei *σύζυγοι*, oder wie sie sagen *διαθέσεις*, nämlich *ἔννοια* und *θέλησις*. So wird hier nicht bloß der Gedanke, sondern auch der Wille fixirt und auf eine besondere Potenz gebracht. Obwohl sie nun beide als *σύζυγοι* des Bythos bezeichnet werden, stellt sich doch das Verhältniß vielmehr so, daß sie zusammen eine Syzygie bilden und zur Hervorbringung von *νοῦς* und *ἀλήθεια* zusammengehen. Zuerst faßte der Bythos den Gedanken, hervorzubringen, dann wollte er, und durch die Vermählung dieser zwei Diathesen geschah die Projektion der Syzygie des Nus oder Monogenes und der Aletheia als der Abbilder jener beiden Diathesen; und zwar ist das Männliche, der *νοῦς*, Abbild des hinzugekommenen Willens (*θέλημα ἐπιγέννητος*), Aletheia aber Bild der ungewordenen Ennoia, weil der Wille im Verhältniß zur Ennoia die Stelle der zeugenden Potenz, der *δύναμις*, einnimmt. (So nach Iren. lat. bestätigt durch Hippol. und Tert. während Epiph. die Sache umdreht und verwirrt). Könnte es auffallen, daß hier das Männliche gleichsam als das nachgeborene Princip erscheint, so ist zu erinnern, daß doch auch bei Valentin die weibliche Ennoia zunächst das Sollicitirende der Erzeugung ist, der gegenüber erst der an sich für diesen Gegensatz noch verschlossene Bythos als Männliches heraustritt, ferner aber, daß auch Ptolemäus die

θέλησις als ursprüngliche διάθεσις, als Vermögen des Willens, welche immer zugleich mit der Ennoia zu denken ist, zu unterscheiden scheint vom θέλημα, dem erst hinzukommenden bestimmten Wollen (vgl. auch Athanas. orat. III, c. Arian. 60, p. 586 in Philo, Bibl. p. dogm. I). — Bekannter als durch diese Abweichungen ist Ptolemäus durch den Brief an Flora, der uns durch Epiph. erhalten ist und an dessen Einheit und Aechtheit zu zweifeln, wohl kein genügender Grund vorhanden ist. Nicht die Aeonenlehre ist Gegenstand desselben, er hält sich vielmehr nur an den gnostischen Unterschied des guten Gottes (πατὴρ τῶν ὅλων), des Demiurgen als der mittleren Natur und des ἀντικείμενος als des Princips der φθορά und Finsterniß, und selbst dies Grundverhältniß wird nicht weiter erörtert, sondern in Betreff der Ableitung der beiden unteren von der obersten ἀρχή wird auf künftige Lösung vertröstet. Er handelt vielmehr von der gnostischen Auffassung des alten Testaments. Zunächst unterscheidet er, ohne näher auf die Bestimmung desjenigen Herrn und Gottes einzugehen, von dem die Rede ist, im mosaischen Gesetze 1) das eigentlich von diesem Gott herrührende Gesetz, 2) die Zuthaten des Moses (Matth. 19, 8.), und 3) die παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων. Im ersteren aber wieder: a) die reine Gesetzgebung wesentlich im Dekalog enthalten, welche der Erlöser zu erfüllen, d. h. zu ergänzen und zu vervollkommnen gekommen ist, b) die mit dem Schlechten vermischte Gesetzgebung der vergeltenden Gerechtigkeit, welche der Natur des Vaters aller Dinge, seiner Güte unangemessen vom Erlöser aufgehoben ist; endlich c) den typischen Theil (in den cultischen Vorschriften u. dgl.), den der Erlöser vom Sinnlichen auf's Geistige bezieht. Es ergibt sich nun aber hieraus, daß der Gott, auf welchen dieses Gesetz zurückzuführen ist, weder der höchste Gott, der gute, noch der διάβολος, sondern nur der gerechte Demiurg seyn kann. — Der Brief bei Epiph. haer. 33, 3. in Massuet's und Stieren's Ausgaben des Irenaeus und bei Grabe spicil. P. II, p. 69. — Stieren, de Ptolemaei Valent. ad Floram ep.. Jena 1843, und Rossel im Nachtrag zu Neander's K. G., Bd. II. **W. Möller.**

Ptolemais, s. Akko.

Publicani. Mit diesem Namen wurden die Katharer seit der Mitte des 12. Jahrhunderts im Norden von Frankreich und in England benannt. Der Name kommt wahrscheinlich von Paulicianer her; die Kreuzfahrer nämlich, die im Oriente Paulicianer getroffen hatten, nannten die Katharer auch so, weil sie wie die Paulicianer Dualisten waren. Es ist dieß keine bloße Vermuthung, da mehrere französische Schriftsteller die Paulicianer geradezu Popelicans nennen, so Villehardouin. — Darin stimmen überein Du Cange s. v. Mosheim in den Institut. und Schmidt, histoire et doctrine de la secte des Cathares II, p. 280. Mehrere andere Erklärungen sind aufgestellt worden, aber sie sind sämmtlich unrichtig.

Pulcheria, Kaiserin, eine der gefeiertsten Heiligen der griechischen Kirche. Alia Pulcheria, Tochter des Kaisers Arcadius, um wenige Jahre ältere Schwester des Theodosius II., erhielt vom Senat wegen ihrer frühreifen Klugheit schon im J. 414, als sie erst 16 Jahre zählte, den Titel Augusta und die Verwaltung des Reiches sammt der Vormundschaft über ihren Bruder. Vom mönchischen Geist ihres Zeitalters angesteckt, verwandelte sie den Palast in ein Kloster, gelobte für sich und ihre Schwestern ewige Jungfräulichkeit und gebrauchte vorzugsweise Mönche und Heilige als Werkzeuge der Staatsgewalt. Sie besaß neben glühendem Eifer für den orthodoxen Glauben ein ungewöhnliches Maaß von Herrschsucht, aber auch Verstand und Festigkeit. Sie selbst unterrichtete ihren Bruder Theodosius, der eben so schwachen Geistes als guten Herzens war, und vermählte ihn 424 mit Eudoxia, der geistreichen und liebenswürdigen Tochter eines heidnischen Philosophen zu Athen, welche sie selbst für das Christenthum gewonnen hatte. Allein Letztere war nicht so fügsam als ihr Ehegemahl. Zwischen beiden Frauen bildete sich bald eine Spannung. Wer um den Schutz der Kaiserin buhlte, verfiel dem Groll der kaiserlichen Tochter und umgekehrt. Unter den gegebenen Verhältnissen konnte es nicht anders seyn, als daß die Eifersucht beider Frauen sich ebenso gut an den kirch-

lichen als an den politischen Angelegenheiten entzündete. Nestorius suchte eine Stütze an Eudoxia, dagegen hatte sich Cyrill längst bei Pulcheria in Gunst zu setzen verstanden. Letztere hatte nach einem alten, von Suidas (s. v. Pulcheria) uns aufbewahrten Zeugniß noch einen besonderen Grund, dem Metropolitan von Constantinopel abgeneigt zu seyn. Nestorius soll nämlich die Schwester des Kaisers wegen eines allzuvertrauten Umgangs mit einem Herrn am Hofe zu Rede gestellt und dadurch ihre unversöhnliche Feindschaft auf sich gezogen haben. Wie dem sey, Pulcheria war eine überaus thätige Gegnerin von Nestorius und Eutyches, wie aus den zwischen ihr und Pabst Leo gewechselten Briefen und den vollen Lobsprüchen, welche ihr Letzterer spendet, sattsam erhellt. Um 446 zog sie sich vom Hofe zurück wegen Uneinigkeiten mit ihrem Bruder und dessen Gemahlin. Nach dem Tode des Theodosius (28. Juli 450) aber fiel die Krone an Pulcheria. Weil noch nie eine Frau allein das römische Reich weder im Osten noch Westen regiert hatte, bot Pulcheria einem der angesehensten Generäle und Staatsmänner, Marcian, einen wegen Frömmigkeit und Tüchtigkeit höchst geachteten Mann ihre Hand und damit den Thron an, unter der Bedingung, daß sie dadurch in ihrem Gelübde beständiger Virginität nicht gestört würde. Marcian zählte damals 60, sie einige und 50 Jahre. Auf Marcian's Zusage stellte sie denselben dem versammelten Rath als ihren Gemahl und als Kaiser vor. Die Wahl fand allgemeinen Beifall und wurde namentlich vom Pabst Leo freudigst begrüßt. Mit diesem Ereigniß änderte sich plötzlich die Lage der kirchlichen Angelegenheiten, indem Kaiser und Kaiserin der orthodoxen Lehre zugethan waren. Sogleich nach ihrer Thronbesteigung erließ Pulcheria den Befehl, den Chrysaphius vor den Thoren der Stadt hinzurichten. Sie selbst wohnte der sechsten Sitzung zu Chalcedon am 25. Oktober 451 an, und der Pabst erkannte (ep. 79) an, daß durch ihre Thätigkeit insbesondere sowohl die nestorianische als die eutychianische Häresie besiegt worden sey. Sie starb schon am 11. Septbr. 453. Sowohl die lateinische als griechische Kirche verehrt sie als Heilige. Vgl. Baronius ad a. 453. Bollandisten, t. I. Jul. **Th. Preffel.**

Purimfest, s. Feste der späteren Juden, Bd. IV. S. 388.

Puritaner in England. Puritanismus und Staatskirchenthum sind die zwei Pole, zwischen denen sich die Geschichte der englischen Kirche über ein Jahrhundert lang unter schweren Kämpfen und heftigen Erschütterungen bewegte, bis endlich die Duldungsakte den Nonconformisten eine freie Stellung neben der Staatskirche sicherte. Die Entwickelung des Puritanerthums fällt zusammen mit der wichtigsten Periode der politischen Geschichte des brittischen Reiches, wo die Hauptfaktoren des englischen Staates, Königthum und Volksfreiheit erst um die Alleinherrschaft kämpften und dann in einer constitutionellen Verfassung ihr Gleichgewicht fanden. Nirgends ist das Religiöse mit dem Politischen so eng verflochten wie hier, Krone und Staatskirche auf der einen Seite, religiöse und politische Freiheit auf der anderen. Das Ringen nach religiöser Freiheit hat der politischen Bahn gebrochen und zum Sieg verholfen. Die Vertreter und Vorkämpfer dieses Princips waren die Puritaner. Aber ehe dasselbe in völliger Klarheit und Entschiedenheit auftrat als Princip der alleinigen Autorität der heiligen Schrift und der Glaubens- und Gewissensfreiheit gegenüber der Suprematie der Krone und dem Uniformitätszwang, hatte es verschiedene Entwickelungsstufen zu durchlaufen. Erst war es ein Kampf innerhalb der Kirche um Reinigung derselben von den Resten päbstlicher Cerimonien. Die Forderung der alten Puritaner war „auctoritas scripturarum, simplicitas ministerii, puritas ecclesiarum primarum et optimarum". Dann, als die Episkopalkirche sich starr und unnachgiebig zeigte, trat die Verfassungsfrage in den Vordergrund. Im weiteren Verlauf stellte sich eine wesentliche Verschiedenheit in Lehre und Leben zwischen Puritanern und der herrschenden Kirche heraus, und der Kampf innerhalb der Kirche wurde zum Kampf gegen dieselbe, der mit dem Umsturz der episkopalen Staatskirche endete. Der Versuch die presbyterianische Verfassung an ihrer Statt einzuführen, mußte mißlingen, weil auch sie Conformität erzwingen wollte. Der Sieg

des Independentismus brachte zuerst das Princip der Toleranz zur Geltung aber in zu beschränktem Maaß, sofern der Episkopalismus ausgeschlossen war. Dieser errang wieder die Alleinherrschaft, aber die Trübsalshitze läuterte den Puritanismus von seinen Schlacken, und zeitigte als reife Frucht die Duldung der bibelgläubigen Nonconformisten.

1) Die Keime des Puritanismus vor Elisabeth's Zeit.

Der Puritanismus in England ist so wenig ein rein heimisches Gewächs als die Reformation selbst. Waren nach aus der Lollardenzeit reformatorische Keime da, so mußten sie doch, um sich zu entwickeln, von Außen her befruchtet werden. Hooper, der Vorläufer der späteren Puritaner, hatte sich in Zürich, wo er sich mehrere Jahre aufhielt, die Grundsätze der schweizer Reformatoren angeeignet. In anderen wurde durch den damals so bedeutenden Einfluß der nach England geflüchteten Theologen das Verlangen nach einer durchgreifenderen Reformation geweckt. In der niederdeutschen Gemeinde in London, welcher Cranmer und die ersten Männer in Staat und Kirche wohl gewogen waren, sah man das Ideal der Kirche verwirklicht, nach dem die englischen Puritaner ein Jahrhundert lang die Landeskirche umzugestalten suchten. Auch die kühnsten Puritaner forderten nie mehr, als was den Ausländern mit einem Mal und freiwillig gewährt war. Und lange Zeit waren ihre Forderungen noch viel bescheidener — nur auf Aeußerliches gerichtet. Hooper (s. d. Art.) war weit entfernt, das Staatskirchenthum aber die Episkopalverfassung an sich anzufechten. Es war nur die „gottlose Eidesformel“ und die „Aaronische Priesterkleidung“ dieses „Symbol der Gemeinschaft mit dem Antichrist“, weßhalb er sich weigerte ein Bisthum anzunehmen. Und da Edward durch einen Federstrich das Anstößige aus der Eidesformel entfernte und Bucer und Peter Martyr zur Nachgiebigkeit in der Kleidungsfrage mahnten, so gab Hooper nach. Andererseits wurde unter der milden Regierung Edward's VI. auf die Bedenken solcher Männer wie Hooper, Coverdale und Sampson möglichst Rücksicht genommen. Hatten schon in dieser Zeit die Keime der puritanischen Richtung sich gezeigt, so wurden sie während des Aufenthalts der englischen Theologen auf dem Continent weiter entwickelt. Das Exil war die Hochschule für die englischen Theologen und die eigentliche Pflanzschule des Puritanismus. Fast alle die, welche unter Elisabeth eine hervorragende Stellung einnahmen, die nachmaligen Bischöfe Grindal, Sandys, Jewel, Cox, Horn, Pilkington, Parkhurst, Scory, Bentham, Young, ferner Fox, Coverdale, Humphrey, Sampson, Wittingham, Paynet, Noel, Goodman und viele andere saßen zu den Füßen der schweizer Väter, Calvin und Beza, Bullinger und Walter. Im Umgang mit diesen Männern läuterten und befestigten sie ihre reformatorischen Ansichten, und knüpften mit ihnen das Band der innigsten Gemeinschaft, das nur der Tod löste. Nicht die englischen Universitäten, oder der erzbischöfliche Palast, sondern Zürich und Genf waren ihnen auch nach ihrer Rückkehr das höchste Tribunal in Glaubens- und Kirchenfragen. Und Bullinger ist es vor allen, dem ein Platz gebührt neben Cranmer und Latimer, Bucer und Peter Martyr. Der Puritanismus ist nichts anders als der Versuch, die Ideen und Praxis der schweizer Reformatoren in ausgedehnterer oder beschränkterer Weise auf englischen Boden zu verpflanzen. Die Frage aber, ob die ganze presbyterianische Kirchenordnung oder nur Einzelnes daraus angenommen werden solle, theilte schon im Exil die Flüchtlinge in zwei Parteien.

Den in Frankfurt befindlichen Engländern wurde die Mitbenutzung der französischen Kapelle unter der Bedingung gestattet, daß sie deren Bekenntniß und Gottesdienstordnung annehmen würden. Sie verstanden sich dazu. Als sie sich nun aber an ihre Landsleute in Straßburg und Zürich um einen Prediger wandten, verlangten diese den Gebrauch der Edward'schen Liturgie. Ihre Weigerung, erklärte Grindal, würde als Verachtung derer erscheinen, die eben jetzt in England jenes Buch mit ihrem Blut besiegelten. Aber Knox und Fox, eben von Genf angekommen, suchten sie in ihrer Weigerung zu bestärken, und da sie auch Calvin auf ihrer Seite hatten, gewonnen sie die Majorität. Bald aber kam Cox an und erneuerte den Streit, und brachte es — nicht auf die edelste Weise — dahin, daß Knox ausgewiesen wurde. Seine Anhänger folgten ihm nach Genf, wo sie

eine Gemeinde unter Knox und Goodman bildeten. Diese führten eine englische Liturgie im engsten Anschluß an die Genfer Kirchenordnung ein (The service, discipline and form of Common Prayers and administration of sacraments, used in the English Church of Geneva 1556). Dieser Fox-Knox-Cox'sche Streit trennte die Exulanten in eine radikale und conservative Partei. Zwar gehört Knox ferner nicht der englischen Kirchengeschichte an, aber Sampson, Wittingham und Goodman verpflanzten seine Grundsätze auf englischen Boden.

2) Die Puritaner unter Elisabeth (1558—1603).

So schroff sich auch die Gemäßigten und Radikalen unter den englischen Reformirten im Auslande gegenüber gestanden waren, so wollten sie doch bei ihrer Rückkehr in die Heimath den alten Hader vergessen, um gemeinsam das große Werk der Reformation wieder aufzunehmen und zu fördern. Darin stimmten sie alle überein, daß auf der Bahn, die Edward VI. eingeschlagen, fortgefahren werden müsse. Die Gräuel der Marianischen Verfolgungen hatten in ihnen einen glühenden Haß gegen den Katholicismus entflammt, das Leipziger Interim und der adiaphoristische Streit hatte sie überdieß belehrt, daß durch Vermittelungsversuche nichts gewonnen und durch Nachgiebigkeit gegen den Katholicismus in äußerlichen Dingen dem Einfluß desselben auf das Innere und Wesentliche eine Thüre geöffnet werde. Ihre geistlichen Väter zudem mahnten dringend, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern die reine Kirche auf sicherem Grunde aufzubauen. Daß dieß möglich sey auch ohne das Episkopalsystem mit dem Presbyterianismus zu vertauschen, darüber waren sie fast alle eins. Manche, wie Paynet, sahen in den Bischöfen nur Superintendenten und wollten sie so auch genannt haben. Auch Sampson, der weiter ging als Andere, hatte seine Bedenken nicht wegen des Episkopates sondern wegen des Titels supremum caput und wegen des Mangels an Kirchenzucht. Eines aber war Allen ein Gräuel — der katholische Pomp, besonders der Bischofsornat und die Priesterkleidung, die gegen die Einfachheit ihrer Freunde auf dem Continent so gewaltig abstachen. Sampson klagt über die abergläubische bunte Bischofstracht und Jewel nennt sogar dieselbe einen heiligen Bühnenaufzug, über den er einst gelacht habe, der aber jetzt von Etlichen ganz ernstlich behandelt werde, als könnte die christliche Religion ohne solche Lappen nicht bestehen. Mit gleicher Abneigung betrachtete Grindal die Mitra und wollte sich deßhalb lange nicht dazu verstehen, ein Bisthum anzunehmen. War es recht, um solcher Aeußerlichkeiten willen die Hand abzuziehen von dem Werke der Reformation, ob einer Kleinigkeit den Frieden der Kirche zu stören? War es recht, um eines papistischen Gewandes willen die wichtigsten Posten in der Kirche abzulehnen und die Prälatenbank durch unfähige oder katholischgesinnte Leute besetzen zu lassen? Bucer und Peter Martyr hatten einst in Hooper's Fall zum Nachgeben in Kleinigkeiten gerathen; man konnte nicht erwarten, daß die junge Königin mit einem Mal alle gewünschten Reformen gewähren würde, da viele Adelige und die Masse der Priester noch am Alten hingen, aber man durfte hoffen, daß die hochherzige, einsichtsvolle Fürstin, umgeben von den einflußreichsten Männern, die zugleich Freunde der Reformation waren, nach und nach die Kirche von den katholischen Anhängseln reinigen würde. Das war die Anschauung der meisten Evangelischgesinnten. Sie gaben deßhalb in äußerlichen Dingen nach, und im Mai 1561 waren fast alle Bisthümer mit entschiedenen Freunden der Reformation besetzt. Andere aber konnten ihre Vorliebe für die schweizer Kirchenform nicht verläugnen noch ihre Bedenken gegen die Uniformitätsakte (Juni 1559) überwinden. Durch diese wurde ja nicht bloß eine strenge Form des Gottesdienstes und der Priesterkleidung festgesetzt, sondern auch der Königin die Macht gegeben, auch andere Cerimonien anzuordnen. Statt über Edward's Liturgie hinauszugehen, war man auf die in dem Entwurf vom Jahre 1548 gegebenen Anordnungen über die Kleider zurückgegangen. Sie nahmen deßhalb die ihnen angebotenen Bisthümer nicht an, sondern zogen Stellen vor, die ihr Gewissen weniger beschwerten. Der Martyrolog Fox zog sich auf eine Präbende in Sarum zurück, der ehrwürdige Coverdale

wurde Pfarrer zu St. Magnus in London und Sampson Pfarrer in der Kirche Allhallows und sammelte Tausende um sich, wenn er bei St. Paul's Cross predigte. Humphrey zierte einen theologischen Lehrstuhl in Oxford, und wurde bald Präsident des Magdalen College daselbst.

Nur wenige Monate hatte die Vereinigung der früheren Exulanten gedauert. Schon im Mai 1559 klagt Jewel in einem Briefe an Bullinger, daß die früheren Freunde sich von ihnen trennen und ihre Gegner werden. Durch die Ablehnung der Bisthümer wurde die Spaltung noch vergrößert und die vorhin genannten Männer traten hinfort auf als die Häupter der Puritaner, die auf ernste Durchführung der Reformation drangen. Ein Versuch in dieser Richtung wurde auf der Convocation im Januar 1563 gemacht, von welcher die Glaubensartikel und der Noel'sche Katechismus revidirt und angenommen wurden. Im Oberhaus der Convocation beantragte Bischof Sandys, daß die (vielen so anstößige) Nothtaufe durch Frauen, und das abergläubische Zeichen des Kreuzes bei der Taufe aus dem Gebetbuche gestrichen und eine Commission zur Abfassung einer Kirchendisciplin niedergesetzt werde. Aber die Prälaten ließen diesen Antrag fallen. Im Unterhause wurde eine Bittschrift eingereicht, des Inhalts, daß 1) die Psalmen entweder von der ganzen Gemeinde gesungen oder vom Geistlichen gelesen, aber alles künstliche Singen und Orgelspiel abgeschafft werde, 2) nur Geistliche taufen sollen, und zwar ohne Bekreuzung, 3) das Knieen beim Abendmahl freigestellt bleibe; 4) und 5) die Priestergewänder außer dem einfachen Chorrock abgeschafft, 6) die strengen Conformitätsgesetze gemildert, und 7) die Feiertage abgeschafft oder wenigstens auf den Morgengottesdienst beschränkt werden. Die Petition war von 33 Mitgliedern des Unterhauses (darunter 5 Dekanen, Sampson, Nowel u. A.) unterzeichnet. Fast dieselben Artikel, nur mit wenigen mildernden Aenderungen (z. B. Gebrauch des Chorhemdes beim Gebetlesen und Sakrament) wurden bald nachher debattirt. Von den Anwesenden waren 43 dafür 35 dagegen; da aber auch die Abwesenden ihre Stimmen abgeben durften, so änderte sich die Entscheidung und der Antrag wurde mit 59 Stimmen gegen 58 verworfen. — Wäre auf diese gewiß mäßigen Forderungen der Puritaner Rücksicht genommen worden, so würde vielleicht der unselige Streit, der bald losbrach, im Keime erstickt worden seyn. Aber nun war den Puritanern die Hoffnung genommen, Concessionen zu erhalten, wie sie in allen evangelischen Kirchen des Continents ohne die geringste Schwierigkeit gemacht wurden. Und je strenger fortan von der anderen Seite auf Conformität in solchen kleinlichen Dingen gedrungen wurde, um so hartnäckiger weigerten sie sich, nachzugeben, um so größeren Werth legten sie auf diese Adiaphoren. Die Priesterkleidung wurde ihnen zum Abzeichen der papistischen oder evangelischen Gesinnung.

Bis dahin war die Uniformitätsakte nicht streng durchgeführt worden. Die Herstellung des reformirten Kirchengebäudes war leichter vollendet als die innere Einrichtung desselben. Neben dem Neuen, das hereingebracht wurde, war noch viel alter Kram, den die Einen nicht wegwerfen, die Anderen nicht behalten wollten. Daher die große Unordnung in der neuen Kirche. Der Abendmahlstisch stand im Chor oder Schiff, an der Wand (wie früher der Altar) oder in der Mitte der Kirche, hier mit reicher Bedeckung, dort ohne Bekleidung. Die Gebete wurden im Chor oder Schiff, von der Kanzel oder vom Kirchenstuhl aus gelesen. Beim Abendmahl wurde der Kelch oder Abendmahlsbecher oder irgend ein Trinkgeschirr gebraucht, Hostien oder gewöhnliches Brod gereicht, bei der Taufe der Taufstein oder ein Becken benutzt und das Zeichen des Kreuzes gemacht oder weggelassen. Die fungirenden Geistlichen sah man fast in jedem Aufzug, in vollem Ornat oder im bloßen Chorrock, im Scholarenhabit oder in bürgerlicher Kleidung, mit viereckiger oder runder Kappe, mit Hut oder Mütze. Kurz die Verordnungen, die eine Uniformität im Cerimoniellen erzielen wollten, schienen nur zum Widerspruch zu reizen. Die Bischöfe sahen durch die Finger, denn sie wünschten und hofften selbst eine baldige Abstellung mißliebiger Cerimonien. Aber die günstige Gelegenheit

dazu auf der Convocation 1563 versäumten sie, und indem sie den äußerst gemäßigten Antrag des Bischofs Sandys verwarfen, stellten sie die billigen Forderungen der Puritaner im Unterhaus in ein gehässiges Licht. Die Königin sah darin nicht das Bedenken bekümmerter Gewissen, das Schonung forderte, sondern einen Akt der Insubordination, der Strafe verdiente. Umsonst stellten der Bischof Pillington und der Dekan Wittingham von Durham dem Grafen Leicester in einem Briefe vom Oktober 1564 vor, daß viele Geistliche lieber ihr Amt aufgeben, als den katholischen Pomp annehmen wollten und daß ein strenges Verfahren gegen sie den Evangelischen in anderen Ländern den größten Anstoß geben würde. Die Königin war entrüstet darüber, daß ihre Befehle so wenig beachtet und auf den Kanzeln sogar gegen die Priesterkleidung als das befleckte Kleid des Antichrists geeifert wurde. Sie gab im Januar 1565 dem Erzbischof und der kirchlichen Commission den gemessenen Befehl, die Conformität zu erzwingen und keinen Geistlichen anzustellen, der nicht strengen Gehorsam gelobe. Parker gehorchte und revidirte mit den Bischöfen Grindal, Cox, Horn und Bullingham die früheren Verordnungen über Lehre und Predigt, Administration der Sakramente, Kirchenverwaltung und Priesterkleidung. Die Königin, durch Leicester inzwischen wieder umgestimmt, schob die formelle Bestätigung derselben hinaus, ohne jedoch im Geringsten ein milderes Verfahren gegen die Puritaner zu wünschen oder zu begünstigen. Die Artikel wurden aber, weil sie der königlichen Sanktion entbehrten, nur als „Ankündigungen" (Advertisements) im März 1565 gedruckt. Unter vielem Anderen wurde durch sie bestimmt, daß alle Predigtlicenzen mit dem 1. März 1565 außer Kraft treten und nur unter der Bedingung der striktesten Conformität erneuert werden sollten. Zu dem Ende wurde allen Bediensteten und Kandidaten ein schriftliches Versprechen abverlangt, alle Anordnungen, besonders auch in Beziehung auf die Priesterkleidung genau zu befolgen. Und nun brach der Kleiderstreit aus, der die englische Kirche Jahre lang zerfleischte und in einer unheilbaren Spaltung endete.

Die Häupter der Puritaner, einige Londoner Geistliche und zwei Oxforder Professoren wurden sogleich Anfangs März vor die kirchliche Commission nach Lambeth geladen. Mit den Oxfordern, Humphrey, Präsident des Magdalen-college, und Sampson, seit 1561 Dekan von Christchurch, hatte Parker schon seit einigen Monaten über die Kleiderfrage verhandelt, ohne ihre Ansicht erschüttern zu können. Mit der gleichen Gewandtheit und Entschiedenheit, die sie im brieflichen Verkehr zeigten, vertheidigten sie auch vor der Commission ihre Ansichten. Sie beriefen sich auf die Verschiedenheit im Ceremoniellen in der alten Kirche, wie bei den ausländischen Reformirten, behaupteten die Möglichkeit der Einheit im Glauben bei Verschiedenheit der Formen, beanspruchten das Recht der Gewissensfreiheit, und erklärten, daß an sich indifferente Dinge das nicht mehr seyen, wenn sie Anstoß geben. Allein alles Remonstriren war umsonst. Der Erzbischof verlangte endlich unbedingte Unterwerfung unter das Gesetz; und als diese verweigert wurde, warf er beide auf kurze Zeit ins Gefängniß. Sampson wurde auf besonderen Befehl der Königin, die ein warnendes Beispiel geben wollte, abgesetzt. Nach drei Jahren übrigens wurde ihm das harmlose Aemtchen eines Hospitalverwalters in Leicester, und später eine Präbende in London und die Stelle eines theologischen Lektors an dem Whittington-College übertragen, die er bis zu seinem Tode 1589 behielt. Humphrey, der, obwohl nicht abgesetzt, doch nicht wagen konnte, nach Oxford zurückzukehren, und trotz der Empfehlung des Bischofs von Winchester keine Anstellung erhalten konnte, gab endlich nach und wurde 1576 Dekan von Gloucester und bald darauf von Winchester, wo er 1590 starb. Dieses strenge Verfahren gegen zwei so hochgestellte und allgemein verehrte Männer, wie Humphrey und Sampson, rief bei allen Puritanern, besonders aber bei ihren Collegen in Cambridge große Entrüstung und bange Besorgniß hervor. Cambridge war, nächst London, der Herd des Puritanismus. Die Königin selbst hatte sich davon überzeugen können, als sie (Aug. 1563) einer Disputation daselbst anwohnte, und nur deßhalb nicht dem jungen Cartwright den Preis

zuerkannte, weil er zu freisinnige Ansichten äußerte. Bald darauf wagten die Mitglieder des Collegiums St. John's, dessen Vorsteher Richard Longworth, einer der Exulanten, war, ohne die vorgeschriebene Kleidung in der Kapelle zu erscheinen. Andere Collegien folgten diesem Beispiel. Die Vorgesetzten waren dagegen. Als aber durch das Verfahren gegen die Oxforder Vorkämpfer des Puritanismus die akademische Freiheit gefährdet schien, vereinigten sich die Collegienvorsteher in Cambridge in einer Petition an die Königin (Nov. 1565) und baten um Duldung, da eine große Zahl gelehrter Männer den Kleiderzwang für unrecht halten und zu befürchten sey, daß die Universität leer werde. Unter den Petenten waren Longworth, Hutton, später Erzbischof von York, und Whitgift, der künftige Primas. Longworth mußte widerrufen und Whitgift wurde bald der Todfeind der Puritaner. Die Londoner Geistlichen, die mit den zwei Oxforder Professoren citirt waren, wurden zunächst mit einer Vermahnung entlassen. Aber in London, wo der freie Bürgersinn immer kräftiger hervortrat, konnte der puritanische Geist so wenig gedämpft werden, als in Cambridge. Grindal that Alles, um die schwachen Gewissen zu schonen. Aber einige Excesse und die immer häufiger werdenden Controverspredigten schienen strengere Maßregeln zu fordern. Auf den 26. März 1566 wurden alle Geistlichen Londons vor die kirchliche Commission in Lambeth Palace geladen, um bei Strafe der Suspension einen Revers bezüglich der Conformität zu unterzeichnen. Vater Fox war zuvor citirt worden, hatte aber bei der Aufforderung zur Unterschrift das Neue Testament hervorgezogen und erklärt, „dieses will ich unterzeichnen". Einen so hochverdienten und allgemein verehrten Greis wie ihn wagte man nicht zu suspendiren. Als aber die anderen Geistlichen erschienen, wurde ihnen rundweg ein volo oder nolo abverlangt und jede Gegenrede abgeschnitten. Mit Bitten und Drohungen brachte man 61 zur Unterschrift; 37 verweigerten sie; 10 waren abwesend. Und die Weigernden waren, wie der Erzbischof selbst zugab, die besten Prediger. Sie benahmen sich durchaus in würdiger, ruhiger und bescheidener Weise. Gleichwohl wurden sie suspendirt Sie rechtfertigten ihren Schritt in einer schriftlichen Erklärung. Sie beriefen sich auf Stellen der heiligen Schrift, welche gebiete den Kleinen kein Aergerniß zu geben und die schwachen Brüder zu schonen, in der Freiheit Christi zu bestehen, die Kirche Gottes nicht niederzureißen, nicht zum Götzendienst zurückzukehren, und Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Sie verwiesen auf die Einfalt der apostolischen Kirche, die Zeugnisse der alten Kirche gegen die Annahme heidnischer Gebräuche und die Gefahr der Annäherung an den Katholicismus in äußerlichen Dingen. Und schließlich erklärten sie lieber in die Hände der Menschen als des gerechten Gottes fallen zu wollen, überzeugt, daß was sie deshalb leiden, ein Zeugniß vor der Welt seyn würde. — Zahlreiche Schriften für und wider erschienen, bis die Sternkammer (Juni 29, 1566) ein verschärftes Censurgebot ergehen ließ, wodurch der Druck oder die Verbreitung von Controversschriften bei strenger Strafe verboten und die Ausfindung der Schuldigen durch ein Durchsuchungsrecht erleichtert wurde. — Die kirchliche Commission blieb hinter der Sternkammer nicht zurück. Sie verlangte von jedem angestellten Geistlichen, daß er eidlich gelobe, allen königlichen Verordnungen und Kabinetsbriefen, allen Ausschreiben des geheimen Rathes, den Erlassen und Anordnungen des Metropoliten, der Bischöfe und anderer Kirchenbeamten Folge zu leisten. Und um das Maß voll zu machen, wurden in jedem Kirchsprengel einige Angeber bestellt. Ja auch die nichtangestellten Prediger (Privatkapläne, Lektoren) mußten neue Licenzen nehmen, um alle unter die strenge Hand der kirchlichen Commission zu bringen. Es war nur ein Ort, den die geistliche Macht nicht erreichen konnte — die Universität Cambridge. Und sie verdankte merkwürdigerweise ihre Freiheit einer päbstlichen Bulle. Alexander VI. hatte der Universität das Privilegium ertheilt, ohne Zustimmung des Bischofs jedes Jahr zwölf Predigern auf lebenslang eine Predigtlicenz zu gewähren. Und dieß war fast die einzige Zuflucht der Puritaner.

Inzwischen hatten sich die Puritaner an ihre geistlichen Väter auf dem Continent

um ihr Gutachten gewandt. Die Correspondenz zwischen den Engländern und Schweizern, die in den 10 Jahren 1564—74 besonders lebhaft war, zeigt nicht nur, wie hoch den früheren Exulanten ihre alten Freunde standen, sondern läßt auch in die tiefere Bedeutung des Kleiderstreites hineinschauen. Die schweizer Väter bildeten gewissermaßen einen geistlichen Appellationshof, dem die conformirenden Bischöfe, so gut wie Puritaner, ihre Streitpunkte vorlegten. Humphrey und Sampson, Jewel, Grindal, Horn und Cox wandten sich an sie, ihre Schritte und Maßregeln erklärend, vertheidigend und entschuldigend, — in einer Weise, wie es sonst nur bei untergeordneten Geistlichen ihren Oberen gegenüber gewöhnlich ist. Und auch hier ist es wieder besonders **Bullinger**, vor dessen Autorität sie sich beugen und dessen Einfluß auf die englische Kirchengeschichte in jener Zeit wenigstens viel bedeutender ist, als man gewöhnlich annimmt. Schon im J. 1563 hatte Humphrey dem Bullinger die zwei Hauptfragen vorgelegt, um die sich im Grunde der ganze Streit drehte: 1) ob Dinge, die so lange mit dem Aberglauben verbunden gewesen, wirklich indifferent seyen; 2) ob die weltliche Macht ein Recht habe, solche Dinge anzuordnen, und die Geistlichen die Pflicht, sich dem zu fügen? Ausführlicher geht er und Sampson auf diese Punkte in dem Brief vom Febr. 1566 ein. Es wird darin gefragt: Haben die Diener des Evangeliums in den bessern Zeiten der Kirche eine besondere Kleidung gehabt und sollen sie sie in der jetzigen evangelischen Kirche haben? Sind Vorschriften darüber mit der kirchlichen und christlichen Freiheit vereinbar? Darf bei gleichgültigen Dingen Zwang angewandt und den schwachen Gewissen Gewalt angethan werden? Dürfen neue Cerimonien zu den in Gottes Wort ausdrücklich gebotenen hinzugefügt werden? Darf die durch Christus abgeschaffte jüdische Priesterkleidung wieder eingeführt oder die den Götzendienern und Ketzern eigenthümlichen Kleider auf die reformirten Kirchen übertragen werden? Ist Conformität in solchen Cerimonien nothwendig und zu verlangen? Sollen Cerimonien, die offenes Aergerniß geben, beibehalten werden? Ist irgend eine kirchliche Einrichtung zu dulden, die, obwohl an sich nicht unrecht, doch zur Erbauung nicht beiträgt? Kann der Fürst in Cerimoniellem den Kirchen ohne die freiwillige Zustimmung der Geistlichen etwas vorschreiben? Ist es gerathener, so der Kirche zu dienen, oder, so es keinen Ausweg gibt, das Amt zu verlieren? Ist es recht, gute Hirten von unbescholtenem Leben und Lehre wegen Vernachläßigung solcher Cerimonien ihres Amtes zu entsetzen? — Das waren die Gedanken, die diese Zeit bewegten, die Fragen, welche die Gewissen anfochten. Bullingers Antwort ist versöhnend und drückt im Wesentlichen die Ansicht der conformirenden Theologen und der Bischöfe in England aus. Eine besondere Kleidung für die Geistlichen, sagt er, sey passend und althergebracht, und daß die Papisten dieselbe haben, an sich ebenso wenig anstößig als der gemeinsame Gebrauch der Taufe, des apostolischen Glaubensbekenntnisses u. s. w. Neue Cerimonien mögen der Ordnung wegen eingeführt werden. Besser allerdings würde es seyn, unnöthige Dinge wegzulassen, aber letztere dürften nicht sofort für gottlos erklärt und als Grund zur Spaltung in der Kirche angesehen werden. Conformität im Rituellen könne als Mittel zur Einigung betrachtet werden. Und wenn dieselbe auch Einigen eine Last sey, so dürften doch deshalb gute Hirten ihre Heerde nicht den Wölfen überlassen, zumal da ihnen die Predigtfreiheit bleibe. — Die Bischöfe waren hocherfreut über dieses Zeugniß zu ihren Gunsten und verbreiteten Bullinger's Brief. Anders aber dachten Humphrey und Sampson (Juli 1566). Sie klagten, daß die unter Edward abgeschaffte cappa und das selten gebrauchte Chorhemd wieder eingeführt worden sey, was den Aberglauben des Volkes nähre. Woran ihnen allein liege, sey die Auktorität der Schrift, Einfachheit der Diener Christi, die Reinheit der ersten und besten Kirchen. Sie hätten eine reine unverfälschte Lehre, warum sollten sie im Cultus, einem keineswegs unwichtigen Theile der Religion, nach der andern Seite hinken? von den Katholiken borgen, statt dem Beispiel ihrer Brüder in der Schweiz folgen? Spaltung wollen sie nicht, aber Duldung, und Entscheidung durch eine freie Synode, Kirchenzucht und Abschaffung etlicher Reste des Pabstthums.

Aber diese Forderungen, die bisher als die extremen gegolten hatten, genügten nicht mehr, Humphrey und Sampson wurden bald als Semipapisten verschrieen. Solch' raschen Umschwung wirkte die Härte gegen die Londoner Geistlichen, besonders die sogar von dem gemäßigten Bullinger verdammte Forderung der Unterschrift zu den Artikeln der „Ankündigungen". Ein Drittel der Londoner Geistlichen war abgesetzt, viele Kirchen wurden geschlossen, aber den Abgesetzten konnte der Mund nicht geschlossen werden. Und ihr trauriges Loos predigte so eindringlich als ihr feuriges Wort. Die Londoner Bürger mieden die Kirchen, wo sie Wort und Sakrament ohne den abgöttischen Prunk des römischen Antichrists nicht erhalten konnten. Sie strömten zu dem ehrwürdigen Coverdale, an den sich die Hand der Hohen Commission noch nicht gewagt hatte. Als aber auch dieser, ein achtzigjähriger Greis, im Frühjahr 1567 abgesetzt wurde, da schien es Zeit, sich von der Kirche, die die Propheten verfolgte, zu trennen. Die Puritaner beschlossen, eine eigene Kirchengemeinschaft nach dem Muster der schweizer Kirche zu gründen und die von Knox bearbeitete Genfer Liturgie zu gebrauchen. Zunächst versammelten sie sich insgeheim in Häusern und auf Schiffen, in Wäldern und Feldern. Als aber unter dem Vorwand einer Hochzeitsfeier etwa 100 Puritaner am 19. Juni 1567 in Plumbershall zusammenkamen, wurden sie überrascht, viele von ihnen vor den Bischof und den Mayor von London gebracht, und weil sie nicht Conformität geloben wollten, 14 Männer und 7 Frauen auf ein Jahr in Bridewell eingesperrt. Es war die Märtyrertaufe des Puritanismus und die Folge davon dieselbe wie zu allen Zeiten. Das kleine Häuflein, zu dem 5 oder 6 abgesetzte Geistliche gehörten, wuchs rasch. Die bisherigen Freunde der gemäßigten Puritaner wurden ihre Gegner, mit wenigen Ausnahmen. Der Puritanismus, bisher ein reinigendes Element innerhalb der Kirche, trat jetzt als Separation und Opposition gegen die Kirche auf. Die Separirten hielten ihre Conventikel, ordinirten Aelteste, Prediger und Diakonen, excommunicirten die götzendienerische Kirche, excommunicirten ihre früheren Freunde, Humphrey und Sampson, und verboten den Ihrigen, die Predigten der Nichtseparirten zu besuchen. So schreibt Grindal im Juni 1568, und es läßt sich darnach nicht bezweifeln, daß schon jetzt (und nicht erst 4 Jahre später, wie gewöhnlich angenommen wird) Presbyterien insgeheim sich bildeten, aber nicht aufgespürt wurden, so lange der milde Grindal Bischof von London war, d. h. bis 1570. Inzwischen umwölkte sich der politische Horizont. Die Verfolgungen der Protestanten auf dem Continent, die katholische Liga, die jesuitischen Sendlinge, die England durchzogen, ermuthigten die geheimen Papisten. In Lancashire wurde offen Messe gelesen, bald brach unter der Anführung einiger der vornehmsten Adeligen im Norden eine Rebellion aus (1569), und die päbstliche Bannbulle forderte zur Empörung gegen die ketzerischen Fürsten auf. Kein Wunder, daß die Zügel der Conformität straffer angezogen und Gesetze gemacht wurden, die die Puritaner so gut wie die Katholiken niederdrückten. In dem Parlament (1571), das die 39 Artikel annahm, fehlte es zwar nicht an Stimmen, die für eine Erleichterung des Uniformitätszwanges sprachen, die Convokation aber wußte nichts eifriger zu thun, als Disciplinarartikel zu berathen und anzunehmen, die, obwohl nicht von der Krone sanktionirt, alsbald in Kraft gesetzt wurden. Durch dieselben wurden die Bischöfe verpflichtet, alle Predigtlicenzen vom 1. Mai 1571 einzuziehen und nur unter der Bedingung zu erneuern, daß die Artikel, das allgemeine Gebetbuch und das Ordinationsformular unterschrieben würden. Ein königlicher Befehl an alle Kirchenbehörden folgte, diese Beschlüsse mit Strenge durchzuführen und die Conventikel zu unterdrücken.

Doch der Puritanismus war schon zu tief gewurzelt, als daß er sich hätte ausrotten lassen. Noch gab es mehrere Bischöfe, die, ihren früheren Ansichten treu, sich nicht zur Strenge treiben ließen und, obwohl entschiedene Gegner der separatistischen Tendenzen, in dem Puritanismus das Salz der Kirche sahen. Sie dachten nicht, wie die Königin, daß die Predigt des Evangeliums Nebensache sey und zwei Prediger für eine

Diöcese genügen. Sie hofften nichts von den Pfarrgeistlichen, die mit der neuen Regierung ohne Bedenken einen neuen Glauben angenommen hatten, aber von den Handwerkern, die die Stelle der abgesetzten Prediger einnahmen und nicht einmal den Ruf der Unbescholtenheit hatten. Sie begünstigten deshalb die Privatvereine, die gewöhnlich Prophesyings genannt und durch die lächerlichsten Mißdeutungen gebrandmarkt wurden. Der Name gründete sich auf 1 Kor. 14, 13. Es waren Vereine zu gemeinsamer Erbauung und zur Förderung eines christlichen Lebens und hatten ihren Ursprung in Laski's niederdeutschen Gemeinde. Etwa 10 Bischöfe stellten sich an die Spitze derselben, um sektirerische Tendenzen abzuschneiden. Nur Geistliche traten dabei als Sprecher auf. Die Laien hörten zu. Sie verpflichteten sich, die heilige Schrift zur Regel ihres Glaubens und Lebens zu machen, den Sonntag zu heiligen und fleißig zu communiciren. Vor dem Abendmahl wurden von den Geistlichen und Kirchenvorstehern Hausbesuche gemacht. Die Kinder wurden nach Calvin's Katechismus unterrichtet und am Sonntag Abend examinirt. Kurz, es lagen in diesen Vereinen die gesunden Keime eines christlichen Gemeindelebens, die ein weises Kirchenregiment mit Eifer entwickelt hätte, deren Unterdrückung aber jetzt, wie 200 Jahre nachher, zu Wesley's Zeit, zur Trennung von der Staatskirche führte. Presbyterien bildeten sich insgeheim in verschiedenen Grafschaften, namentlich in den Vorstädten Londons, wo seit 1570 der strenge Aylmer, auch früher ein Puritaner, Bischof war. Am 20. Novbr. 1572 wurde zu Wandsworth ein völlig organisirtes Presbyterium aufgespürt, das, zwar für den Augenblick unterdrückt, doch in Kurzem wieder auftauchte. Von weit größerer Wichtigkeit aber war es, daß der nunmehr als Presbyterianismus auftretende Puritanismus seine wissenschaftlichen Vorkämpfer fand. Der Kleiderstreit trat zurück vor dem Kampfe um die Kirchenverfassung. In Cambridge kämpfte Thomas Cartwright, der „Haaker der Nonconformisten" auf Kanzel und Katheder für die presbyterianische Kirchenform, gegen den frühern Puritaner, nunmehr eifrigen Anglikaner Whitgift, Vicekanzler der Universität — beide grundgelehrte Männer, aber der Letztere hatte ein unwiderlegliches Argument auf seiner Seite, den Willen der Königin. Cartwright wurde abgesetzt und mußte fliehen. An das Parlament wandten sich die Puritaner in der Schrift Admonition to the Parliament for the reformation of church discipline, welcher Briefe von Beza und Walther beigedruckt waren. Die Verfasser Field und Wilcocks wurden dafür sogleich in Newgate eingekerkert, der Kampf aber von Cartwright und Whitgift aufgenommen. Gleichzeitig wurde eine Guerilla in satyrischen Flugschriften geführt. Was die Puritaner nunmehr verlangten, war die völlige Autonomie der Kirche. Die weltliche Obrigkeit, sagten sie, hat keine Gewalt über die Kirche, die einzig adäquate Form des Kirchenregiments ist die presbyterianische Verfassung; es sind daher die Namen und Aemter der Erzbischöfe, Bischöfe, Kathedralgeistlichen, kurz aller bisherigen Kirchenbeamten abzuschaffen und ihre Besitzungen und Einkünfte zu kassiren. Alle Pastoren stehen einander gleich, haben allein das Recht zu predigen und zwar nur in ihrer Gemeinde und werden von der Gemeinde gewählt. Jede Parochie hat ihr eigenes Presbyterium. Der Liturgiezwang, die Bibellektionen, Leichenpredigten und die Confirmation fallen weg. Bei der Taufe hat der Vater sein Kind zu bringen, Taufpathen werden nicht zugelassen; Kinder der Papisten werden nicht getauft. Dem Abendmahl muß eine Bußvermahnung vorangehen. Das mosaische Gesetz nach seinem juridischen Theil gilt auch den christlichen Fürsten, die davon keinen Nagel breit abweichen dürfen (vergl. Sandys' und Cox' Briefe an die Schweizer vom J. 1573). Es ist wohl zu beachten, wie in jenen Forderungen auf eine Verbindung der einzelnen Presbyterien durch Synoden keine Rücksicht genommen wird und schon hier die independentische Richtung des englischen Presbyterianismus nicht undeutlich hervortritt. Es ist der Standpunkt des absoluten, abstrakten Schriftprincips, auf den sich die Puritaner in dem ganzen Streite nicht in Beziehung auf die Lehre — denn hierin stimmten sie mit ihren Gegnern überein —, sondern hinsichtlich der Kirchenverfassung und des Rituellen stellen. Diese

Leute, klagt der Puritanerfreund Pilkington, wollen nichts dulden, was später ist als die apostolische Zeit, als hinge ihr Seelenheil davon ab. Hat Gott, sagt Cartwright, schon im Alten Bund über Stiftshütte und Tempel das Einzelste genau vorgezeichnet, sollte er das nicht vielmehr bei der Kirche des Neuen Bundes gethan haben? Ja die presbyterianische Kirchenform ist hier deutlich gezeichnet. Was aber nicht ausdrücklich im Neuen Testament genannt ist, hat kein Recht und ist schlechthin zu verwerfen, — eine Auffassung, die in nicht ferner Zeit zu bedenklichen Consequenzen führte, je mehr auch das Alte Testament nach seinem gesetzlichen und geschichtlichen Theil als Typus der christlichen Kirche und ihrer Entwicklung gefaßt wurde, — ein Princip, das, wie kein anderes, auf die ganze Geschichte der englischen Kirche und Theologie den größten Einfluß ausgeübt hat und besonders dem Nonconformismus in allen seinen Formen bis heute zu Grunde liegt. Die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist ein göttlicher Codex, der über alles Einzelne bestimmte, ausdrückliche Aussprüche enthält, die unvermittelt und abgerissen, wie Orakel, herausgenommen und auf die Gegenwart angewendet werden. Es ist leicht zu sehen, wie in diesem Princip die Keime zu allen möglichen Sektenbildungen liegen, je nach den subjektiven Auffassungen der heil. Schrift. Diesem abstrakten Schriftprincip gegenüber stellten sich die Kirchenmänner mit vollem Rechte auf den Standpunkt der Geschichte und der Fortentwicklung der Kirche auf Grund der heil. Schrift. Die christliche Kirche, behauptet Whitgift, hat das Recht, ihre äußere Ordnung zu bestimmen. Es genügt, daß eine solche sich als zweckmäßig erweise und nicht im Widerspruch mit der Schrift sey. Die bischöfliche Verfassung ist zwar nicht nothwendig zur Seligkeit, aber gut für die Regierung der Kirche und im Wesentlichen schon in der apostolischen Kirche da. In der That eine nüchterne Auffassung, weit entfernt von dem spätern Hochkirchenthum, welches das Episkopalsystem als einzig adäquate Form der Kirche, als eine entschieden göttliche Institution hinstellte! Vor wenigen Jahren noch wäre bei jener Auffassung eine Verständigung möglich gewesen, wenn in ceremoniellen Dingen mehr Nachgiebigkeit gezeigt worden wäre. Nun aber drehte sich der Streit um Principien, und die einzige Alternative schien zu seyn: Erhaltung der anglikanischen Staatskirche durch Ausrottung der Puritaner, oder Aufbau einer puritanischen Nationalkirche auf den Trümmern der episkopalen. Das gemäßigte Puritanerthum eilte seinem Ende zu. Das Jahr 1575 raffte die Hauptvertreter desselben hin, Pilkington, Parkhurst und Bullinger, den hochgeschätzten Berather der englischen Puritaner. Auch Parker starb in diesem Jahre (17. Mai), und Grindal vertauschte den Erzstuhl von York mit dem von Canterbury. Treu seinen milden, vermittelnden Grundsätzen und seinem Eifer für die Predigt des Evangeliums und die Förderung wahrer Frömmigkeit im Volke, wagte er es, in einem ernsten Briefe an die Königin (Dezember 1576) die frommen Privatvereine in Schutz zu nehmen. Er fiel in Ungnade und wurde einige Monate nachher suspendirt. Da er vor der Sternkammer nicht widerrufen wollte, drohte die Königin mit Absetzung. Trotz der Bitten der Convokation und vieler hochgestellten Männer wurde er nicht restituirt. Er dachte schon daran, sein Amt niederzulegen, als der Tod ihn am 6. Juli 1583 aus seinen Drangsalen erlöste. Der Einfluß der Puritanerfreunde war vorüber, die Königin fest entschlossen, die Conformität mit aller Strenge durchzuführen, und der rechte Mann dafür bald gefunden. **Whitgift** hatte sich längst als entschiedener Feind der Puritaner gezeigt. Er war der gelehrteste Vertheidiger des Staatskirchenthums, ein Mann von geradem Sinn und eisernem Willen, aber heftig, unduldsam und unerbittlich. Die Ausrottung des Puritanismus war das Ziel, das er während der 20 Jahre seines erzbischöflichen Amtes (Sept. 1583—1604) verfolgte. Er begann damit, daß er von allen Geistlichen den Suprematseid und die Unterschrift zu dem allgemeinen Gebetbuch und den 39 Artikeln verlangte und alles Predigen, Katechisiren und Beten in Privathäusern in Gegenwart von Fremden verbot.

Auf seinen Antrieb bestellte die Königin im Dezbr. 1583 eine **neue kirchliche Commission** — ein protestantisches **Inquisitionstribunal**, das einzig dasteht in

evangelischen Ländern und nach Tarquemada's Muster gebildet zu seyn schien. Zwölf Bischöfe und 32 Staatsbeamte wurden dazu berufen, aber die Anwesenheit eines Prälaten und zweier anderer Mitglieder sallte genügen, um Beschlüsse zu fassen. Als allgemeine Regel galt allerdings die Verurtheilung durch zwälf Geschwarene, aber wa dies nicht half, genügte der Zeugenbeweis. Das Empörendste aber war der Eid ex officio, den die Vorgeladenen leisten mußten, wodurch sie gezwungen waren, sich selbst anzuklagen. Weigerten sie den Eid, sa wurden sie für die Weigerung mit Amtsentsetzung gestraft. 24 Artikel bestimmten genau die Art dieses Verhörs auf den körperlichen Eid. Wie Falterschrauben wurden sie angelegt und verfehlten die Wirkung nicht. Lord Burleigh selbst erklärte, diese Artikel seyen sa schlau abgefaßt, daß selbst die spanische Inquisitian keine salche Fallen gelegt habe. Es war unmöglich, daß ein Puritaner den Krallen der Commissian entrinnen kannte. Gleich im ersten Jahr wurden mehrere hundert Geistliche suspendirt, wenn sie nicht varzagen, zu resigniren. Am Ende der Regierung Elisabeth's war etwa ein Drittel der ganzen Geistlichkeit des Amtes entsetzt. Und um das Maß vall zu machen, wurde 1592 durch eine Parlamentsakte festgesetzt, daß Jeder, der das 17. Lebensjahr erreicht, falls er ahne Grund einen Manat lang von der Kirche wegbleibe ader Canventikel besuche, in's Gefängniß geworfen, für Verweigerung der Conformität verbannt, und wenn er ohne Erlaubniß zurückkehre, mit dem Tade bestraft werde. Und nun wurden Laien wie Geistliche mit unerhörter Strenge verfolgt. Die Kerker füllten sich, während die Kanzeln leer wurden. Die würdigsten Geistlichen wurden mit den gemeinsten Verbrechern in den Gefängnissen zusammengeworfen, einige heißköpfige Puritaner wegen Schmähschriften, der verrückte Hacket dafür, daß er sich für den Beherrscher von ganz Eurapa und den Weltheiland hielt, mit dem Strang hingerichtet. Alles Verkehrte, alles Regierungsfeindliche wurde vornweg den Puritanern Schuld gegeben. Kannte man, wie bei der berüchtigten Schmähschrift Martin Mareprelate die Schuldigen nicht entdecken, sa wurden auf vagen Verdacht hin Unschuldige wie Cartwright u. A. in den Kerker geworfen.

Mit fast nach größerer Grausamkeit wurde gegen die kleinen Sekten verfahren, die sich unabhängig van den Puritanern gebildet hatten, und diese in Haß gegen das Kirchenregiment überboten, die Anabaptisten, Familisten und Brawnisten. Ihrem Ursprung und Wesen nach hingen sie enge mit den holländischen Wiedertäufern zusammen. Solche waren schon unter Heinrich VIII. nach England geflohen, aber theils hingerichtet, theils verbannt worden. Auch unter Edward VI. wurden sie ebensa blutig verfolgt. Und dach kannten sie nicht ausgerattet werden. 1575 wurde eine anabaptistische Gemeinde in Aldgate ausgespürt, und abwahl das Gesetz auf's Strengste gegen sie gehandhabt wurde, sa fanden dach anabaptistische Grundsätze auch bei Engländern immer mehr Eingang. Seit 1580 traten auch die den Jaristen verwandten Familisten (family of love) da und dort auf. Der Name ihres Stifters, Niclas aus Amsterdam, gab einen bequemen Anlaß, sie als Nicolaiten zu verschreien und ihnen alle möglichen Ketzereien und Schanden anzudichten. Ihre Richtung war mystisch. Sie deuteten die heilige Schrift allegarisch, und rühmten sich allein die Erwählten zu seyn. Alle Andersdenkenden verdammten sie. Nicht minder fanatisch waren die Brawnisten. Der Gründer dieser Sekte, Robert Brawn, ein Verwandter des Lard Burleigh, hatte in den Niederlanden independentische Grundsätze angenommen und suchte diese in England zu verbreiten, wafür er 32mal in's Gefängniß geworfen wurde, kehrte übrigens nachher in die Staatskirche zurück. Diese Sekte kämpfte gegen die Staatskirche als Kirche des Antichrists und Schule des Satans und legte auch staatsgefährliche Grundsätze an den Tag. Daher, als 1592 eine Brownistische Gemeinde in London entdeckt wurde, das Verfahren gegen sie ganz besonders streng war. 56 Mitglieder wurden in Haft gelegt, wa sie, wie sie dem Parlamente klagten, einem langsamen Hungertade preisgegeben waren; ihre Führer Barraw und Greenwoad wurden in Tyburn aufgehängt. Sie starben, für die Königin betend. Diese merkwürdige Anhänglichkeit an die Fürstin,

deren unbeugsamer Wille die letzte Ursache aller Verfolgungen war, steht nicht vereinzelt da. Es war die allgemeine Stimmung bei den Verfolgten. Das Volk wußte, was es an seiner Königin hatte, die dem Lande einen Aufschwung gegeben, wie kein Fürst zuvor, und es auf gleiche Stufe mit den continentalen Großmächten erhoben hatte. Sie hatte sich nach Außen stets als Vorkämpferin des Protestantismus gezeigt, und man war geneigt, den Druck der Protestanten in der Heimath nicht ihr selbst, sondern bösen Rathgebern und dem Servilismus der Beamten zuzuschreiben. Einzelne Akte der Großmuth und weisen Nachgebens bestärkten in dieser Auffassung und leiteten den ganzen Haß des Volkes auf die ab, deren undankbares Geschäft es war, die königlichen Anordnungen durchzuführen. Es erhellt aber auch daraus, wie die Königin durch größere Nachgiebigkeit in äußeren Dingen — um die sich der Kampf allein drehte — der Kirchenspaltung hätte vorbeugen können. In der Lehre waren ja die Puritaner mit der Staatskirche völlig eins. Nicht die Puritaner, sondern ihr Erzfeind Whitgift wollte den Ultracalvinismus zur Herrschaft bringen. Bei der Pfarrgeistlichkeit galten Bullinger's Decaden als Autorität, fast nur auf den Universitäten wurde Calvin's Institution gelesen. Hier nun fand in den 90er Jahren der Arminianismus Eingang. Barret in Cambridge, Vorfechter dieses Systems, predigte gegen Calvin, Beza und andere ausländische Reformatoren. Um dem Aufkommen des Arminianismus zu steuern, verfaßte Whitgift die 9 Lambeth-Artikel, in welchen Folgendes festgestellt wird: 1) Die Erwählung und Reprobation ist ewig und unabänderlich; 2) Grund der Erwählung ist nicht der vorgesehene Glaube, sondern allein Gottes Wille und Wohlgefallen; 3) die Zahl der Erwählten ist genau und unabänderlich vorausbestimmt; 4) die Nichterwählten werden nothwendig für ihre Sünden verdammt; 5) der wahre, lebendige, rechtfertigende Glaube und der Geist Gottes erlöscht in den Erwählten weder auf immer, noch völlig; 6) der mit dem rechtfertigenden Glauben Erfüllte hat die volle Vergewisserung der Vergebung der Sünden und ewigen Erlösung durch Christum; 7) erlösende Gnade ist nicht allen Menschen gegeben; 8) Niemand kommt zum Sohne, es ziehe ihn denn der Vater, aber der Vater zieht nicht Alle; 9) es ist nicht in die Macht und den Willen eines jeden Menschen gelegt, selig zu werden. — Doch in dieser Zeit war der Prädestinationsstreit auf den engeren Kreis der Theologen beschränkt, die Königin verbot Controverspredigten über solche Fragen und nöthigte den Erzbischof, diese Artikel zurückzunehmen. Aber nach 20 Jahren, als die Hochkirchlichen dem Arminianismus huldigten, machten die Puritaner die Lambeth-Artikel zu ihrem Glaubensbekenntniß. — Eine andere Frage beschäftigte die Puritaner dazumal vielmehr als Lehrpunkte, die Sabbathheiligung. Der Sonntag war bis dahin nie streng gehalten worden. Aber die Puritaner, die für Alles die Berechtigung in der heil. Schrift suchten, fanden die Lustbarkeiten am Sabbath im schneidendsten Widerspruch mit dem alten Sabbathgebot. Die Forderung der strengen Heiligung des Feiertags wurde von Bound in seinem „Book on the Sabbath" ausgesprochen, und es durfte nur verboten und unterdrückt werden, um begierige Leser und rasche Verbreitung zu finden. Und bald wurde die Sabbathfrage das Schiboleth der Puritaner. Auch auf Seiten ihrer Gegner trat am Schlusse dieser Periode ein Moment hervor, das, jetzt noch kaum beachtet, in der nächstfolgenden Zeit von größter Wichtigkeit wurde. Bancroft wagte in einer Predigt von St. Paul's Croß (1589) die völlig neue Behauptung, der Episkopat sey eine göttliche Institution, die Bischöfe, hoch über dem Klerus stehend, regieren die Kirche jure divino. Das ist die Idee, aus der in der nächsten Periode das Hochkirchenthum sich entwickelte, welches im Bund mit der absoluten Monarchie die Puritaner aus der Staatskirche trieb und diese selbst stürzte.

3) Die Puritaner unter den Stuarts bis zur Revolution (1603—1640).

Die Thronbesteigung des Hauses Stuart berechtigte die hartbedrängten Puritaner zu großen Hoffnungen. Das presbyterianische Schottland war jetzt ein Theil des großen Inselreiches. Der neue Fürst konnte in England nicht verdammen, was in Schottland

zu Recht bestand. Jakob schien zwar dem Episkopalsystem nicht abhold zu seyn, aber den englischen Puritanern gegenüber hatte er sich als eifriger Anhänger des Presbyterianismus geberdet und als Gegner des Anglikanismus. „Die schottische Kirche", das äußerte er einmal öffentlich, „ist die reinste in der ganzen Welt und der anglikanische Gottesdienst nur eine übel gelesene Messe". Dem verfolgten Cartwright hatte er einst eine Professur in Schottland angeboten. Das ermuthigte die Puritaner. Sie eilten ihm, als er auf dem Wege nach London war, entgegen und überreichten ihm eine „tausendstimmige Bittschrift" (Millenary Petition). Die darin ausgesprochenen Wünsche gingen nicht über das hinaus, was die gemäßigten Puritaner der ersten Zeit gefordert hatten: Abschaffung der anstößigen Ceremonien, der Sponsoren, der Confirmation und der apokryphischen Lektionen; Bestellung tüchtiger Prediger, Beschränkung der bischöflichen Einkünfte, Herstellung der Kirchenzucht und Beseitigung des Ex officio-Eides; aber kein Wort war gesagt über die Abschaffung des Episkopats, wie das die Brownisten in ihrer Petition forderten. Der König schien ganz geneigt, ihre Wünsche zu erwägen, und bestellte zur Besprechung der Differenzpunkte zwischen den Puritanern und den Staatskirchlichen eine Conferenz in Hamptoncourt im Januar 1604. Es waren der Erzbischof, 8 Bischöfe, 7 Doktoren und 2 andere als Vertreter der Kirche berufen und nur 4 Puritaner zugelassen. Schon diese ungleiche Vertheilung und mehr noch das, daß die Puritaner am ersten Tag von den Verhandlungen ausgeschlossen waren, konnte kein gutes Vorurtheil für die Unparteilichkeit des Verfahrens wecken. Der König erklärte in der geschlossenen Sitzung, daß er jeder Neuerung feind und eben kein Freund der Puritaner sey. Als diese am zweiten Tage erschienen, so ließ man sie kaum reden, ohne sie durch grobe Reden und schlechte Witze zu unterbrechen. Sie wünschten u. A. Einführung der Lambeth-Artikel, Revision des allgemeinen Gebetbuchs, des Katechismus und der Bibel, und die 3 letzteren Punkte wurden zugestanden. Als aber auch die Herstellung der „Prophecyings" und Provinzialsynoden verlangt wurden, so entflammte das den Zorn des Königs. „Wenn das die Forderungen eurer Partei sind" drohte seine Majestät, „so will ich die Leute zur Conformität bringen, oder aus dem Lande hinaushetzen, oder noch Schlimmeres thun". Völlig entmuthigt kamen die Viere am dritten Tage, wo über die Hohe Commission, den Episkopat und den Ex officio-Eid verhandelt wurde. Der König, der sich auf seine theologische Gelehrsamkeit nicht wenig zu gut that, führte die Vertheidigung namentlich des Episkopates so glänzend — wenigstens in den Augen seiner Hofleute —, daß der Erzbischof ausrief: „Fürwahr, Majestät sprechen unter besonderer Eingebung des heiligen Geistes". Der Bischof von London aber fiel auf die Kniee und dankte Gott, daß er ihnen einen König geschenkt, wie es nie einen gegeben habe. Die Hofschranzen applaudirten. Der König hatte die Maske fallen lassen und seinen lange verhaltenen Abscheu vor den Puritanern unzweideutig gezeigt. Und wenn irgend noch ein Zweifel darüber möglich war, so genügte die Thronrede, mit der er im März 1604 sein erstes Parlament eröffnete, um den Puritanern alle Hoffnung auf Duldung für immer zu nehmen. Er sprach da von drei Religionen, die er bei seiner Ankunft in England vorgefunden. Die erste sey die wahre und orthodoxe Religion, die ihm stets am Herzen gelegen und die von Rechtswegen allein im Reiche bestehen dürfe. Die andere sey die papistische, die mit Unrecht den Namen der katholischen sich anmaße. Die dritte, mehr eine Sekte als eine Religion, sey die der Puritaner und Neuerer, welche sich von der wahren nicht sowohl durch die Glaubenslehre unterscheide als durch die Verfassungsform, d. h. das Streben nach ochlokratischer Gleichheit, Auflehnung gegen die höhere Gewalt und Haß gegen das bestehende Kirchenregiment, daher sie in einem wohlgeordneten Staate nimmermehr geduldet werden dürfe. Bei aller Entschiedenheit, mit der sich Jakob gegen die päbstlichen Ansprüche und die dieselben fördernden Kleriker der katholischen Kirche aussprach, verhieß er den Gemäßigten unter den katholischen Laien die Schonung, die er den verhaßten Puritanern verweigerte. Die englische Kirche, meinte er, sey die rechte Mitte, in welcher die extremen Richtungen,

ihre hartnäckige Opposition aufgebend, sich vereinigen können und sollen. Und wie sein Glaube der alte katholische und apostolische sey, so stehe ihm auch in Beziehung auf die Kirchenverfassung die alte Kirche am höchsten, und er werde sich hüten, daß er nicht im Glauben als Häretiker und in der Kirchenverfassung als Schismatiker erfunden werde. Das war in Beziehung auf die Kirche die Idee, welche in Schottland und England durchzuführen Jakob zur Aufgabe seines Lebens machte. Und dem ganz entsprechend suchte er auch im Staate nach dem Muster der alten Monarchien ein absolutes Königthum herzustellen, und die drei Reiche, welche jedes seine besondere Verfassung und Verwaltung hatten, zu einem Reiche, zu einem Königreich Großbritanien zu verbinden, Kirche und Staat aber in unbedingte Abhängigkeit von der königlichen Macht zu bringen, die er als eine göttliche Institution ansah. — Zur Durchführung seiner kirchlichen Pläne konnte ihm Niemand willkommener seyn als der Mann, der noch unter Elisabeth zuerst die Idee des Hochkirchenthums entwickelt hatte, Boncroft, den er in diesem Jahr nach Whitgift's Tode zum Erzbischof von Canterbury machte. Dieser hatte noch vor seiner Erhebung zum Primas auf der Convocation im Frühjahr 1604 die kirchlichen Constitutionen in 141 Canones durchgesetzt, die zwar nicht vom Parlament angenommen, aber doch von dem König sanktionirt wurden und damit innerhalb der Kirche Gesetzeskraft erhielten. Sie waren ein eisernes Joch für die Puritaner, und nicht bloß für diese, denn sie bedrohten jeden, der den apostolischen Karakter der englischen Kirche, die 39 Artikel, die Liturgie oder den Episkopat anfechten würde, mit Excommunikation. Bald folgte eine königliche Proklamation, welche die strikteste Conformität forderte. Mehrere Londoner Geistliche wandten sich persönlich an den König, um Schonung bittend, und erklärten, lieber ihre Stellen aufgeben als diese neue Conformität unterzeichnen zu wollen. Aber ihre Bitten waren so vergeblich wie die Petitionen, die von anderen Seiten kamen. Der Klerus wurde vielmehr im Februar 1605 nach St. Paul's beschieden und die, welche die Unterschrift verweigerten, sogleich suspendirt. Ihre Zahl betrug noch der niedersten Angabe 150.

Die hart bedrückten Puritaner fanden natürliche Bundesgenossen an den Gegnern der absolutistischen Tendenzen des Königs in der Staatsverwaltung. Der Versuch, sein Einkommen von der Verwilligung des Parlamentes unabhängig zu machen, die willkürliche Erhebung von Taxen und Erhöhung der Steuern, weckten die Unzufriedenheit und Eifersucht des Volkes. Je höher der König die bisher unerhörten Ansprüche eines göttlich berechtigten Königthums schraubte, um so hartnäckiger hielt das Parlament an seinen alten Rechten fest, um so eifriger suchte es dieselben zu erweitern. Der Kampf gegen den politischen Despotismus war im Wesentlichen derselbe wie der gegen den kirchlichen Despotismus, wie andererseits in den Augen des Königs Puritanismus und Ochlokratie gleichbedeutend waren. Daher kam es, daß die Interessen der Puritaner und der Vertreter der Volksrechte sich auf's Engste verflochten, während ihnen gegenüber die absolutistischen Staatsmänner mit den hochkirchlichen Prälaten einen unauflöslichen Bund schlossen.

Elisabeth hatte ihre Strenge in Durchführung der Conformität durch einzelne Akte der Großmuth gemildert und die Puritaner um ihrer Unterthanentreue willen geachtet. Jakob that Alles, um sie sich zu entfremden. Sie wurden verfolgt, während die Katholiken trotz der Pulververschwörung begünstigt wurden. Obwohl es seinem Volke den größten Anstoß gab, vermählte er seinen Sohn mit einer katholischen Prinzessin. Immer trüber wurden die Aussichten für die englischen Puritaner, als der König sogar seine Erblande nicht schonte, sondern ihnen das verhaßte Episkopalsystem aufzwang. Wurde in Schottland der Presbyterianismus vernichtet, so war für sie nichts mehr zu hoffen. Sie dachten daran, die Heimath zu verlassen und jenseits des Oceans, wo schon französische Protestanten eine Zuflucht gefunden, sich anzusiedeln. John Robinson, Pastor einer englischen Brownistengemeinde in Leyden, kam zuerst auf diesen Gedanken. Ein Theil seiner Gemeinde eröffnete den Zug der Pilgerväter. Mit Fasten und

Beten bereiteten sie sich vor auf die Reise in das ferne Land. Nach herzergreifendem Abschied traten sie, Psalmen singend, in die zwei kleinen Schiffe, die sie nach Neu-England bringen sollten. Nicht geringes Aufsehen erregten sie, als sie an der englischen Küste landeten, um ihre Schiffe ausbessern zu lassen. Endlich im September 1620 verließen sie England auf immer und wurden die Pioniere für ihre verfolgten puritanischen Brüder, deren über 20,000 ihnen in den nächsten 15 Jahren nachfolgten, die großen Gefahren und Entbehrungen, die die erste Kolonisation von Neu-England mit sich brachte, nicht scheuend, da es ihnen hier allein möglich war, frei von dem Drucke der Hierarchie eine Kirche zu gründen nach dem Vorbild der apostolischen. Auch den bürgerlichen Einrichtungen gaben sie ein religiöses Gepräge und führten die in der Heimath verpönte strenge Sabbathfeier ein. Dem ernsten Sinn, unerschrockenen Muth und unbeugsamen Willen dieser Pilgerväter dankte die neuenglische Kolonie ihr Aufblühen und das heutige Nord-Amerika den Anfang zu seiner Größe.

Ungefähr gleichzeitig mit der Auswanderung der Pilgerväter begann der arminianische Streit auch in der englischen Kirche Bedeutung zu gewinnen. Einzelne Theologen hatten zwar schon vor dieser Zeit die arminianische Lehre angenommen, aber in weiteren Kreisen wurde sie erst durch die Dortrechter Synode bekannt, welche auch von England aus beschickt wurde. Die Prädestinationsfrage wurde nunmehr auf den meisten Kanzeln verhandelt. Während aber die von Jakob delegirten Theologen gegen den Arminianismus gestimmt hatten, fand eben diese Lehre bei den Hochkirchlichen und Hoftheologen fast ausschließlich Eingang, die Puritaner dagegen machten den strengen Calvinismus der Lambethartikel zu ihrer Losung. Und die, welche am Calvinismus, der bisher allein in der englischen Kirche zu Recht bestanden, fest hielten, wurden von den Hochkirchlichen als doktrinelle Puritaner neben die alten oder ceremoniellen Puritaner gestellt, obwohl sie in Beziehung auf Verfassung und Cultus von der englischen Kirche nicht abwichen. Zu ihnen gehörten mehrere Bischöfe, wie Hall, Carlton und der Erzbischof Abbot (Bancroft's Nachfolger). In ihnen lebte der Geist der Grindals und Pilkingtons noch einmal auf, aber ihr Einfluß nahm um so mehr ab, je mehr das Hochkirchenthum im Steigen war, und ernste Frömmigkeit als identisch mit Puritanismus bei Hof in Mißkredit kam. Jakob hatte der puritanischen Sabbathfeier zum Trotz die Sonntagsentheiligung befohlen. Das berüchtigte „Buch der Lustbarkeiten", das die Geistlichen von den Kanzeln bekannt machen sollten, gab die Anweisung zu den „erlaubten Sonntagsvergnügungen". Der Erzbischof hatte den Muth, gegen die Durchführung jenes Befehls zu protestiren, und der König mußte nachgeben. Aber auf jede Weise wurde das ernste Wesen der Puritaner, das freilich in scharfem Widerspruch mit dem sittenlosen Leben am Hof stand, durchgezogen — auf dem Theater, von Bänkelsängern und Hanswurften. So von dem herrschenden Leichtsinn der Zeit verspottet, von dem König und der Kirche verfolgt, entwickelten die Puritaner allmählich jenes finstere, hartnäckige, auch äußerlich auffällige Wesen, das ihnen in früherer Zeit fremd war. Die Mehrzahl derselben duldete schweigend, aber in anderen glühte ein unversöhnlicher Haß auf gegen alles Bestehende in Kirche und Staat und sie machten gemeine Sache mit den extremen politischen Opponenten. Schon gegen Ende der Regierung Jakob's traten diese demokratischen Puritaner auf, die in nicht ferner Zeit den Bau der Kirche und des Staates zertrümmerten.

Das war die Lage der Dinge, als Karl I. 1625 den Thron bestieg. Er trat ganz in die Fußtapfen seines Vaters und suchte das von diesem angefangene Werk mit verdoppelter Energie durchzuführen. Mit der Idee eines absoluten Königthums vertrug sich die Volksvertretung nicht. Karl suchte daher vor Allem sich der lästigen Controlle des Parlamentes zu entledigen. Zweimal in den zwei ersten Jahren seiner Regierung löste er es auf und erhob die Steuern auf eigene Faust. Aber das Parlament bestand nicht, wie sein Vater einmal äußerte, aus unbärtigen Knaben, sondern aus gereiften Männern, die in aller Ehrerbietung und würdiger Haltung, aber mit Muth und Entschiedenheit die alten Rechte Englands geltend zu machen und zu ver-

theidigen gedachten. Als der König, in Folge des unglücklichen Krieges mit Frankreich, welchen Buckingham veranlaßt hatte, genöthigt war 1628 ein drittes Parlament zu berufen, war die Opposition so mächtig, daß der König den Weg gütlichen Vergleiches einschlagen mußte. Er gewährte die Petition of Right, die zweite Magna Charta, durch die er sich verpflichtete, nie wieder Steuern zu erheben ohne Bewilligung des Parlamentes und nie wieder die persönliche Freiheit der Unterthanen zu verletzen. Der Jubel darüber im Parlament und im ganzen Land war unbeschreiblich groß. Dem König wurde Geld verwilligt, so viel er forderte. Doch damit hatte er seinen Zweck erreicht. Die Gewährung der Petition war nur eine Finte gewesen; das Versprochene zu halten war seine Absicht nicht. Zu erwähnen ist hier eine Erklärung, die das Unterhaus an den König richten wollte, daß nämlich das Land wegen Verachtung der Religion und Mangels an guten Geistlichen in großer Gefahr stehe und daß diesem Uebelstande möge abgeholfen werden. Es zeigt dies, welcher Geist in diesem Parlamente herrschte und wie das puritanische Element neben dem constitutionellen an Bedeutung gewann.

Der König in seiner Verblendung schlug den einzigen Weg, der zum Wohl des Landes und zu Festigung seines Thrones führte, nicht ein. Er überhörte die Warnung, die in dem lauten Ausbruch der allgemeinen Entrüstung über Buckingham auch ihm gegeben wurde, er lauschte lieber auf die Schmeichelworte der Sibtharp und Manwaring, die öffentlich in Predigten die Lehre vom passiven Gehorsam aufstellten, darnach das Volk bei Strafe der ewigen Verdammniß verbunden sey, in allen Dingen sich dem Willen des Fürsten zu unterwerfen, der Letztere aber das Recht habe, die Reichsgesetze und Unterthanenrechte zu verletzen und Steuern ohne Zustimmung des Parlamentes zu erheben. Der König verletzte die Petition of right, legte willkürlich Taxen auf, prorogirte das Parlament, wie zuvor, und als dieses über Verletzung der jüngst verbrieften Rechte remonstriren wollte, wurde es aufgelöst (März 1629). Zuvor aber legte es feierlich Protest ein gegen den herrschenden Arminianismus, den aufkommenden Papismus und die gesetzwidrige Erhebung des Tonnen- und Pfundgeldes, und löste sich erst auf, als eine Abtheilung Soldaten anrückte. Mehrere hervorragende Mitglieder des Parlamentes wurden in's Gefängniß geworfen, darunter Sir John Eliot, der jene Erklärung an den König beantragt hatte. Dies war das letzte Parlament, das der König binnen der nächsten 11 Jahre berief. Er führte nun die Regierung selbst mit Hülfe zweier Männer, die wie keine andere auf seine absolutistischen Ideen eingingen — Laud und Wentworth. Laud (s. d. Art.), obwohl damals noch nicht Erzbischof von Canterbury, stand in der That schon an der Spitze der Kirche. Thomas Wentworth (später Graf Strafford), ein hochbegabter, ehrgeiziger Mann, hatte die Reihen seiner früheren Freunde, der Puritaner und Constitutionellen verlassen, um auf Seiten des Königs die Stellung zu finden, welche seiner Herrsucht allein genügte. Daß er der Mann sey, um rücksichtslos alle Volksrechte niederzutreten und in England ein absolutes Königthum zu gründen, zeigte er als Vicekönig von Irland, wo er einen Militärdespotismus einführte und es, wie er selbst rühmte, dahin brachte, „daß der König so absolut war, als irgend ein Fürst in der ganzen Welt“. Wentworth sah wohl, daß in England ein solcher Plan nicht gelingen konnte ohne die Hülfe eines stehenden Heeres. Aber ein solches zu schaffen, hatte seine Schwierigkeit. Der König hatte große Mühe das Geld für die laufenden Ausgaben zu erheben. Außer den bisherigen Ein- und Ausgangszöllen (Tonnen- und Pfundgeld) hatte er schon zu außerordentlichen Taxen, Verkauf von Monopolen und Aehnlichem greifen müssen. Es würde ein zu gefährlicher Schritt gewesen seyn, für eine stehende Armee — etwas bis dahin in England Unerhörtes — Gelder zu erpressen. Ein Auskunftsmittel fand sich in dem Schiffsgeld, das von Alters her in Kriegszeiten zur Vertheidigung der Küste erhoben wurde. Dieses alte Recht der Krone wurde jetzt auf's Neue, aber im ausgedehntesten Maße geltend gemacht und die Steuer vom ganzen Lande eingetrieben, um, nicht wie früher, Schiffe,

sondern Landtruppen zu unterhalten. Die Entrüstung darüber war allgemein. John Hampden, ein reicher Grundbesitzer in Rudlinghamshire, wagte die Entrichtung desselben zu verweigern (1635). Das Schatzkammergericht entschied, wenn auch mit geringer Majorität, gegen Hampden, legalisirte damit die willkürliche Besteuerung durch die Krone, und sanktionirte so ein Princip, das die Freiheiten des Volks und das Eigenthumsrecht an der Wurzel angriff. Während so im Staate rasch auf das Ziel einer absoluten Herrschaft losgesteuert und dadurch das zum vollen Gefühl seines Rechts erwachte Volk auf's Höchste erbittert wurde, trat auch der kirchliche Despotismus immer ungescheuter auf. Die gemäßigten Prälaten verschwanden einer um den andern vom Schauplatz. Matthew, Barlow's Schwiegersohn, Erzbischof von York, starb hochbetagt zu Anfang des Laud'schen Regiments — der letzte aus der Schule der Reformatoren. Ihm folgte in wenigen Jahren der Primas Abbot, der ein Freund der Puritaner gewesen und den kirchlichen Neuerungen, sowie dem Ueberhandnehmen des Katholicismus sich kräftig widersetzt, aber deshalb in Ungnade gefallen und auf die Seite geschoben war. Ein Anderer, Williams, Bischof von Lincoln und zugleich Großsiegelbewahrer, wurde als Freund der Puritaner unter dem Vorwand, daß er die Staatsgeheimnisse verrathen, abgesetzt, und selbst Bischof Hall, sonst ein Vertheidiger des Episkopalismus, mit Spionen umgeben und dreimal zu kniefälliger Abbitte gezwungen. Die Hohe Commission wetteiferte mit der Sternkammer in Akten der Tyrannei. Jedes freie Wort wurde schwer geahndet. Prynn, Bastwick, Burton und Osbaldeston wurden mit abgeschnittenen Ohren an den Pranger gestellt, weil sie gegen Laud geschrieben. Und bald unterdrückte eine strenge Censur, die die Bischöfe handhaben mußten, jede freie Meinungsäußerung. Dagegen wurden Manwaring und Montague, die Vertheidiger des passiven Gehorsams, zu Bischöfen gemacht und der Laudianer Juxon, Bischof von London mit dem Schatzamt betraut. Während den Katholiken besondere Nachsicht gezeigt wurde, fanden die Puritaner keine Schonung. Sie völlig auszurotten hatte sich Laud zur Aufgabe gemacht und seine Suffraganen wetteiferten in der Ausführung seiner Injunktionen. Bald gewann die ganze Kirche in Lehre und Leben ein anderes Ansehen. Ein Ceremonienwesen, das sich vom katholischen kaum unterschied, wurde überall eingeführt, der Arminianismus wurde die herrschende Lehre der Hochkirchlichen und des Hofes. Von der Kanzel aus wurde das Volk belehrt, daß zur rechten Heiligung des Sonntags Tanzen, Bogenschießen, Harlequinaden und sonstige Belustigungen gehören. Das Buch der Lustbarkeiten, das Jakob umsonst vorzuschreiben versuchte, konnte Laud gleich im ersten Jahre seines Primates einführen. So wurde Alles gethan, was nicht nur die Puritaner, sondern alle ernster Denkenden mit Unmuth und gerechter Entrüstung erfüllen mußte.

Der Königin Elisabeth wurde manche Willkür, manche Härte verziehen, weil ihr das Wohl des Volkes am Herzen lag und unter ihrer glorreichen Regierung das Reich aufblühte, wie nie zuvor. Aber in Karl's Regierung war auch nicht ein versöhnendes Moment. Er schien nur seine dynastischen Interessen und den Vortheil seiner Günstlinge im Auge zu haben, und demselben die Wohlfahrt des Landes, sowie die bürgerlichen und religiösen Rechte seiner Unterthanen rücksichtslos zu opfern. Der König wurde gehaßt und die Erbitterung gegen ihn und seine Partei war in England auf's Höchste gestiegen, als in Schottland die Empörung ausbrach. Dieses Land war von Karl wie von seinem Vater fast als eine eroberte Provinz behandelt worden. Mit steigendem Unwillen sah es zu, wie ihm das verhaßte Episkopalsystem aufgezwungen wurde. Als nun auch die Liturgie, die sich von der englischen nur durch größere Annäherung an den Katholicismus unterschied, eingeführt werden sollte, da brach der Unwillen laut aus. Kaum hatte der Dekan von Edinburg (Juli 1637) angefangen in der St. Gileskirche die Liturgie zu lesen, als ein Weib ihren Stuhl nach ihm warf mit dem Wort: „Elender Wicht, willst du vor meinen Ohren Messe lesen?" „Der Pfaff!" schrieen andere, „steinigt ihn".
Dies war das Signal zur Empörung. Bald strömten Abgeordnete aus allen

Ständen nach Edinburg und constituirten sich als Nationversammlung in vier Tafeln (hoher und niederer Adel, Geistliche und Bürger) zum Schutz ihrer Kirche. Am 28 Febr. 1638 wurde von Hoch und Niedrig der Covenant zur Vertheidigung der reinen Lehre unterzeichnet. Nach vergeblichen Versuchen, die Empörung niederzuhalten, entschloß sich der König zum Krieg. Aber um die Mittel dazu zu erhalten, blieb ihm nichts übrig, als das Parlament zu berufen. Das kurze Parlament trat am 13. April 1640 zusammen, wurde aber schon am 5. Mai wieder aufgelöst, weil es statt ohne Weiteres Gelder zu verwilligen, Beschwerden über die Willkürherrschaft der letzten elf Jahre führte. Noch war es möglich durch Abstellung der Beschwerden sich der gutwilligen Hülfe oder doch der Neutralität des wichtigsten Theiles seines Reiches zu versichern. Allein statt dessen that der König Alles, um die Empörung auch in England zum Ausbruch zu bringen. Parlamentsmitglieder wurden in's Gefängniß geworfen, Schiffsgeld und andere Taxen mit unnachsichtlicher Strenge erhoben und aus der Masse des erbitterten Volkes Rekruten ausgehoben und zum Kriegsdienst gezwungen. Von einer solchen Armee ließ sich nicht viel erwarten. Als die Schotten voll Begeisterung für den Kampf „für Christi Krone und Covenant“, und ermuthigt durch die Führer der englischen Opposition im August des Jahres den Fluß Tweed überschritten und die Grafschaften Durham und Northumberland besetzten, räumten die königlichen Truppen das Feld. Der König, welcher vergeblich bei den weltlichen und geistlichen Lords Hülfe suchte, mußte sich abermals dazu verstehen, das Parlament einzuberufen. Inzwischen war in England die Aufregung auf's Höchste gestiegen. Nicht wenig trugen die Verhandlungen der Convocation dazu bei, welche gleichzeitig mit dem kurzen Parlament berufen nach dessen Auflösung fortgetagt hatte. Während der Thron schon wankte, berieth diese Convocation die berüchtigten 17 Canones, durch welche die königliche Supprematie als göttliche Institution und die Laud'sche Hierarchie als einzig gültige Form der Kirche gesetzlich festgestellt werden sollte. Das Strafverfahren gegen Papisten, Anabaptisten, Brownisten, Separatisten, überhaupt gegen jede Art von Nonconformität wurde verschärft, der passive Gehorsam als göttliches Gebot hingestellt, und den Geistlichen unter Androhung der Absetzung befohlen, wenigstens allvierteljährlich diesen Gehorsam ihren Zuhörern einzuschärfen. Das Empörendste aber in diesen Canones war der Etceteraeid, dessen Schluß so lautet: „nach will ich je meine Zustimmung geben zu einer Aenderung der Regierung dieser Kirche durch Erzbischöfe, Bischöfe, Dekane, Archidiakonen et cetera, wie dieselbe dermalen zu Recht besteht und von Rechtswegen bestehen soll“. Diesen Eid sollten alle Geistliche bei schwerer Strafe leisten. Viele weigerten sich, ihn zu leisten, manche Bischöfe wagten nicht, ihn zu fordern, und der König selbst fand es gerathen den Eid bis zur nächsten Convocation zu suspendiren; aber die Aufregung hatte sich keineswegs gelegt, als das neue Parlament seine Sitzungen begann.

4) Die Herrschaft der Puritaner während der Staatsumwälzung und der Republik (1640—1660).

Mit dem langen Parlament, das am 3. Nov. 1640 zusammentrat, beginnt die folgewichtige Revolution der staatlichen und kirchlichen Verhältnisse in England, welche gewöhnlich die große Rebellion genannt wird. Es ist die Glanzperiode des Puritanismus, der zuerst als Presbyterianismus und dann als Independentismus zur Herrschaft kam. Kirchliches und Politisches ist in dieser Periode so eng verflochten, daß sich das eine von dem andern nicht trennen, nach abgesondert verstehen läßt. Es liegt das in der Natur der Sache. Denn es war ein Kampf um die höchsten Güter eines Volkes, um die heiligsten Interessen der Individuen und der ganzen Kirche, die sich im innersten Punkte nothwendig berühren. So hat die englische Nation diesen Kampf gegen den kirchlichen und politischen Absolutismus aufgefaßt. Nirgends ist bei einer Staatsumwälzung das religiöse Moment so klar und entschieden hervorgetreten als hier, und selten hat ein Volk einen solchen Kampf mit dem Ernste und so wohl vorbereitet aufgenommen als das englische.

Das Parlament zeigte gleich bei seinem Zusammentreten, daß es entschlossen war, der Willkürherrschaft in Staat und Kirche ein Ende zu machen. Strafford, Laud und der Großsiegelbewahrer Finch, der zur Erhebung des Schiffsgeldes gerathen, wurden als Urheber alles Unheils und besonders des schottischen Kriegs in Anklagestand versetzt. Finch rettete sich durch Flucht, Strafford wurde im Mai 1641 als Hochverräther hingerichtet. Das gleiche Schicksal hatte später Laud, nachdem er einige Jahre im Tower in Haft gehalten worden war. Ehe noch das Urtheil über diese Männer gefällt war, wurde eine von 15,000 Londoner Bürgern unterzeichnete Petition um gründliche Reform der Kirche eingereicht und von dem Haus der Gemeinen in Berathung gezogen und kurz darauf (Februar 1641) eine Bill für Abschaffung des Aberglaubens und der Götzendienerei eingebracht. Ein anderer Antrag folgte, den Bischöfen ihr Stimmrecht im Parlament zu entziehen. Die letztere Bill wurde von dem Unterhause angenommen, aber von den Lords verworfen. Und schon jetzt wurde ernstlich an eine engere Verbindung mit Schottland mittelst kirchlicher Uniformität gedacht. Die Hohe Commission und die Sternkammer — diese Bollwerke geistlicher und politischer Tyrannei — wurden abgeschafft. Und um sich gegen die willkürliche Auflösung des Parlamentes, zu der der König bisher seine Zuflucht genommen, ein- für allemal zu sichern, gelobten sich die Mitglieder des Unterhauses durch Namensunterschrift, treu bis zum Tode zusammenzustehen zur Vertheidigung der Rechte und des Evangeliums. Sie beschlossen, daß immer nach Ablauf von 3 Jahren ein neues Parlament berufen werden müsse, und wenn der König es zu berufen versäume, die Constituenten das Recht haben sollten, ohne Weiteres ihre Vertreter zu wählen. Endlich mußte der König eine Bill sanktioniren, wodurch er verpflichtet wurde, das gegenwärtige Parlament nicht ohne dessen eigene Zustimmung zu vertagen oder aufzulösen. Der König konnte von einem solchen Parlament keine Unterstützung für den schottischen Krieg erwarten und versuchte deshalb persönlich den Frieden herzustellen. Er mußte den Schotten nicht bloß versprechen, seine kirchlichen Aenderungen zu annulliren, sondern sogar eine Akte approbiren, welche den Episkopat für schriftwidrig erklärte.

Als das Parlament nach 6 Wochen wieder zusammentrat (November 1641) kam die Nachricht von dem Ausbruch der irischen Rebellion. Unter Jakob waren die irischen Häuptlinge in Ulster unterworfen und ihre Gebiete an schottische und englische Kolonisten verkauft worden. Wentworth's Militärdespotismus hielt die Iren in Unterwürfigkeit, aber kaum war Wentworth entfernt, als die langverhaltene Wuth gegen die Bedrücker wieder losbrach. Religionshaß kam zu der Rachelust, deren Opfer die protestantischen Kolonisten wurden. Ein fürchterliches Blutbad wurde unter ihnen angerichtet, und jede Post brachte Nachrichten von neuen Gräuelscenen. Man sollte denken, das Parlament würde in solcher Zeit alles Andere vergessen und den König ohne Zögern in den Stand gesetzt haben, den Aufstand zu unterdrücken. Allein so groß war das Mißtrauen gegen ihn, daß man ihm keine Mittel zur Aufstellung einer Armee gewähren wollte aus Furcht, er möchte dieselbe zur Unterdrückung des englischen Parlamentes und Volkes benützen. Karl war ein Mann nicht ohne edle Karakterzüge, aber von mehr als punischer Treulosigkeit. Sein Wort, sein Eid war werthlos, man konnte ihm nur so weit trauen, als man ihn in der Gewalt hatte. Ja dahin war es schon gekommen, daß keine Treulosigkeit so unerhört war, um sie ihm nicht zuzutrauen. Die irische Rebellion, so ging das Gerücht, sey von dem König selbst, von der bigott-katholischen Königin und den absolutistischen Höflingen und Prälaten angezettelt, um den Protestantismus nicht blos in Irland, sondern im ganzen Inselreiche zu vernichten. Und diesem Gerücht wurde fast allgemein geglaubt, es zu widerlegen war schwer. Statt deshalb Subsidien zur Unterdrückung des Aufstandes zu gewähren, beantragte die Opposition im Unterhause (22. Nov.) eine Remonstration oder Mißtrauensvotum, das dem König gegeben werden solle. Der Antrag ging durch. Doch eine Achtung gebietende Minorität und fast alle Lords waren dagegen. Sie fürchteten ein solch rasches Fortschreiten in

republikanischer Richtung; meinten, dem König seyen durch die letzten Parlamentsbeschlüsse die Hände schon genug gebunden, und hofften zuversichtlich, der König werde, durch die Vorgänge gewarnt, eines Bessern sich besinnen und der Verfassung gemäß regieren. Er versprach es, er mochte einen guten Anfang, sein Versprechen zu halten, indem er Lord Falkland und Hyde, die das letzte Ministerium in Anklagestand versetzt, zu seinen Ministern wählte. — Inzwischen nahm das Unterhaus die Frage über die Ausschließung der Bischöfe vom Oberhause wieder auf. Petitionen und Deputationen unterstützten den Antrag; ein Pöbelhaufe sammelte sich vor dem Parlamentshause und schüchterte die Prälaten so ein, daß der Erzbischof von York und 11 andere Bischöfe einen Protest einsandten, in welchem sie alle Verhandlungen des Parlamentes für null und nichtig erklärten, da sie ohne Lebensgefahr nicht dahin kommen könnten. Sie wurden deshalb am 30. Dez. in den Tower abgeführt. Hierdurch und überhaupt durch die Opposition des Unterhauses entrüstet, ließ der König am 3. Januar 1642 die Führer der Opposition, Pym, J. Hampden, Hasselrig, Hollis, Strode und Lord Kimbelton, durch den Generalprokurator des Hochverraths anklagen, und als das Haus auf diese unerhörte, allen Rechten des Parlamentes Hohn sprechende Forderung nicht einging, erschien er selbst an der Spitze einer bewaffneten Schaar, um sie zu verhaften. Die Angeklagten waren nicht anwesend, aber die Parlamentsglieder waren so empört, daß sie das Haus verließen, „um sich vor bewaffneter Gewaltthätigkeit zu retten“. Dies war der verhängnißvollste Schritt, den der König thun kannte. Wenn er die heiligsten Rechte, die vor ihm kein König anzutasten wagte, so mit Füßen trat, so war Niemand mehr sicher. Ein Schrei des Unwillens ging durch's ganze Land. Von allen Seiten eilten unabhängige Grundbesitzer nach der Hauptstadt, um das Parlament zu schützen. Volkshaufen drängten sich, Verwünschungen ausstoßend, um den Palast. Der König fühlte sich nicht mehr sicher in seiner Hauptstadt. Er zog sich nach Hamptoncourt zurück und ging im März nach York, nachdem er die Königin nach Holland geschickt, um die Kronjuwelen zu verpfänden, um eine Armee zu werben. Mit dem Parlament blieb er übrigens in schriftlichem Verkehr und versuchte zu vermitteln. Aber das Parlament hatte alles Vertrauen zu ihm verloren. Es sah nur darin eine Rettung, daß es auch über die königlichen Prärogative eine strenge Controlle übte, daß es in der That diese selbst in die Hand nahm. So forderte es nicht nur, daß die Ernennung der Minister, der Lordlieutenants und die Creirung von Pairs von seiner Zustimmung abhängig gemacht werde, sondern auch — und das war das Wichtigste —, daß das Militär unter die Controlle des Parlamentes gestellt werde. Dem König blieb fast nichts als der Name. Aber nichts Geringeres konnte genügen, um das Volk gegen die Willkür und Treulosigkeit seines Fürsten zu schützen, und daß es so weit kam, daran war der König allein Schuld. Gleichzeitig mit diesen Maßregeln rüstete sich das Parlament und schuf eine Miliz. Und so groß war der Zudrang dazu, daß in London an Einem Tage 5000 Freiwillige eintraten. Auch der König betrieb seine Rüstungen eifrig. Am 23. August 1642 pflanzte er in Nottingham die königliche Standarte auf und der Bürgerkrieg begann. Auf Seiten des Königs waren fast der ganze hohe und zum Theil der niedere Adel, die hohe Geistlichkeit und die früheren Anhänger des Hofes und des kirchlichen und politischen Absolutismus, auf Seiten des Parlamentes die kleineren Grundbesitzer, die Bürger der großen Städte, die Puritaner und Nonconformisten aller Art. Die Armee des Königs hatte den Vorzug tüchtiger Generale und waffenkundiger, wohldisciplinirter Leute, während die Parlamentsarmee aus zusammengelaufenen Leuten, Ladendienern, Bauern und Handwerkern bestand und ehrenwerthe, aber unerfahrene Männer zu Führern hatte. Auch der Befehlshaber, Graf Essex, war zwar ein kriegskundiger Soldat, aber für den Posten, den er bekleidete, nicht tüchtig. Das erste Jahr des Kriegs war daher für den König günstig. Die erste Schlacht bei Edghill (23. Okt. 1642) war unentschieden, aber bald gewannen die Royalisten mehrere Treffen. Prinz Rupert, des Königs Neffe, verheerte die westlichen Grafschaften, Bristol mußte sich ergeben; im Sommer 1643 war

der Norden und Westen in des Königs Hand, der in Oxford sein Hoflager aufschlug, wo nun Viele vom Hause der Lords sich einfanden. Nun aber trat eine Wendung ein. Statt auf London loszumarschiren, belagerte der König Glocester, das muthig aushielt. Graf Essex eilte der Stadt zu Hülfe und gewann die Schlacht bei Newbury, am 20. September.

Während so die Zukunft des Landes der Entscheidung durch's Schwert überlassen wurde, war das Parlament mit inneren, besonders kirchlichen Reformen eifrig beschäftigt. Um dieselbe Zeit, als der König sich nach York begab, nahm ein „Religionsausschuß", bestehend aus 20 Lords und 10 Prälaten (darunter Usher, Erzbischof von Armagh), die kirchliche Frage in Berathung. Es sollte nur das Laud'sche Hochkirchenthum abgeschafft und die Puritaner berücksichtigt werden. Allein die Bischöfe hatten, als beharrliche Gegner aller Neuerungen, den Credit verloren, und der Durchführung des Antrags der Opposition, daß dieselben vom Hause der Lords ausgeschlossen werden, stand jetzt nichts mehr im Wege. Das Parlament beschloß am 10. Sept. 1640, daß mit November 1643 alle bischöflichen Aemter aufhören sollten. An die Stelle der bisherigen Hierarchie sollte eine neue Kirchenverfassung treten, und um diese zu berathen, wurde ein Kirchentag zu Westminster auf den 1. Juli 1643 anberaumt. Die Westminster Assembly bestand aus Vertretern fast aller kirchlichen Richtungen. Es waren dazu 142 Geistliche, 10 Mitglieder des Oberhauses und 20 vom Unterhaus und dazu als Vertreter der Schotten 4 Geistliche und 2 Laien berufen. Unter den Bischöfen nahm der Primas von Armagh eine hervorragende Stellung ein. Er machte einen Vermittlungsvorschlag (reduced Episcopacy), eine Verbindung des Presbyterialsystems mit dem Episkopat. Das bischöfliche Amt sollte wie bisher fortbestehen, aber jede Diöcese in Dekanate von 20—30 Pfarreien getheilt werden, welche monatliche Synoden halten sollten. Ueber diesen Suffragansynoden sollten die Diöcesansynoden und weiter hinauf die Provinzial- und endlich eine Nationalsynode stehen. Die Puritaner schienen geneigt, darauf einzugehen, aber die andern Bischöfe waren dagegen, und als der König die Assembly für illegal erklärte, zogen sich die Prälaten zurück. — Die Schotten waren die Vorsprecher des Presbyterianismus und die meisten Puritaner waren auf ihrer Seite und wollten das schottische Kirchensystem unverändert in England eingeführt sehen. Allein das Parlament wollte eine unabhängige Stellung der Kirche im Staat nicht zugeben und wollte sich das Oberaufsichtsrecht vorbehalten. Mehrere Parlamentsglieder (Selden, Whitelock und St. John, die nachher eine Rolle spielten) wollten völlige Abhängigkeit der Kirche vom Staat, ganz in Art des Erastianismus. Auch die Independenten waren vertreten, aber zu schwach, um ihre Grundsätze zur Geltung zu bringen. Dies waren die Parteien, welche die Westminster Assembly constituirten. Kleinere Sekten waren ausgeschlossen. Obwohl aber die Hauptrichtungen in derselben vertreten waren, so kann sie doch nicht als Repräsentantin der ganzen englischen Kirche, sondern nur des herrschenden Parlamentes angesehen werden, denn dieses berief die Mitglieder und übte keinen geringen Einfluß aus. Die Episkopalen, sowie die nichtpresbyterianischen Nonconformisten waren gegen sie. Was aber die Frucht dieser Kirchenversammlung betrifft, so steht die Westminsterconfession als bewunderungswürdiges Summarium der calvinischen Theologie da, in welchem nur die theologischen Streitfragen zu apodiktisch und exclusiv gefaßt sind. Die Anordnung des Stoffes aber, die Belegstellen, die Beweisführung und der klare, reine Styl sind über allen Tadel erhaben. Auch die beiden Katechismen, welche Auszüge aus der Confession sind, namentlich der kleinere, haben allen Anspruch auf Anerkennung, und nicht minder verdient das Directory gerühmt zu werden, welches reiches Material für den öffentlichen Gottesdienst und ausgezeichnete praktische Winke für die Predigt bildet, — eine Homiletik in nuce. — Die Arbeiten der Assembly waren in 10 Wochen wenigstens so weit gediehen, daß die längst gewünschte Vereinigung mit den Schotten möglich wurde. Man hatte sich über den Entwurf einer Bundesakte verständigt, und am 15. Sept. 1643

wurde bei feierlichem Gottesdienst in St. Margaret's Kirche in Westminster die **League and Covenant** gelesen. Alle Mitglieder der Assembly standen auf und schwuren mit aufgehobenen Händen bei dem großen Namen Gottes, diesen Bund heilig zu halten, — ein Eid, der für sie und ihre Nachkommen ewig bindend seyn solle. Darnach unterzeichneten 288 Mitglieder des Unterhauses und später ein Theil des Oberhauses die Bundesakte. Der König erließ bald darauf eine Proklamation gegen den Covenant als hochverrätherisches Complott. Aber was er vergeblich mit Gewalt versucht, schien jetzt auf friedlichem Wege gewonnen zu seyn, — eine kirchliche Vereinigung von England und Schottland.

Die Westminster Assembly und das Bündniß mit den Schotten bildet eine wichtige Epoche in der Geschichte der Puritaner. Ihre lang gehegten Wünsche waren erfüllt, wo nicht übertroffen. Die presbyterianische Kirche, die stets ihr Ideal gewesen, sollte in England wie in Schottland eingeführt, ja die alleinherrschende Staatskirche für das ganze Inselreich werden. Ein Bund war geschlossen, der eine constitutionelle Monarchie durch Bürgschaften, wie sie noch nie da waren, sicher stellte. Diese doppelte, kirchliche und politische Errungenschaft war so groß, daß auch die demokratischen Puritaner sich damit zufrieden gaben und den Covenant unterzeichneten. Dadurch versicherten sich die Engländer der so wichtigen Mitwirkung der Schotten. Während die ersteren, ermuthigt durch den Sieg bei Newburg, sich in großer Zahl zur Parlamentsarmee drängten, boten die Schotten alle waffenfähige Mannschaft auf und ließen im Januar 1644 eine Armee von 21,000 Mann in England einrücken. Um eine einheitliche Leitung des Krieges zu sichern, wurde ein „Ausschuß beider Königreiche" niedergesetzt. Aber obwohl die presbyterianischen Streitkräfte den royalistischen numerisch überlegen waren, so war doch der Erfolg keineswegs entsprechend. Graf Essex, der Oberfeldherr, der im Süden befehligte, richtete mit seiner großen Armee nichts aus. Auch im Norden, wo mit mehr Erfolg gekämpft wurde, schien die Sache fast verloren, als Prinz Rupert mit 20,000 Mann zum Entsatz der Stadt York herbeieilte, die Parlamentsarmee zurückdrängte und ihr am 2. Juli 1644 bei **Marston Moor** eine Schlacht lieferte. Der Sieg war schon in Rupert's Händen, als eine tollkühne Reiterschaar seine Schwadronen sprengte und eine solche Niederlage anrichtete, daß 10,000 Royalisten auf dem Platze blieben, York kapituliren mußte und des Königs Sache im Norden für immer verloren war. Der Führer jener Reiterschaar, der Held des Tages war **Oliver Cromwell**. Bis zu dem Ausbruch des Bürgerkrieges war er dem Kriegshandwerk fremd gewesen. Der Sohn eines wohlhabenden Bürgers in Huntingdon, wo er am 25. April 1599 geboren wurde, hatte er in Cambridge und London eine gute Bildung erhalten, und war bald durch eine reiche Erbschaft in den Besitz beträchtlicher Ländereien gekommen, die er selbst bewirthschaftete. Er gewann das Vertrauen seiner Mitbürger und wurde von ihnen 1628 in's Parlament gewählt. Vom Jahre 1640 an vertrat er Cambridge. Er hatte sich schon als junger Mann dem strengen Calvinismus zugewandt. Daß er vor dem ein wildes Jugendleben geführt, ist nur die Behauptung eines seiner Feinde. Im Parlament stand er auf der Seite der entschiedenen Puritaner und zog durch seinen unmodischen Aufzug ebenso den Spott, als durch seine feurigen abgerissenen Reden den Haß der Cavaliere auf sich. Als der König im Januar 1642 den empörenden Eingriff in die Privilegien des Parlamentes that, war er einer der ersten, die beträchtliche Summen zur Verfügung des Parlamentes stellten, und die Aufstellung einer Parlamentsarmee betrieben. Er hoffte auf friedliche Beilegung und forderte seine Grafschaftsleute auf, so lieb ihnen ihr Leben sey, sich an der Person des Königs bei seiner Durchreise nach York nicht zu vergreifen. Aber eben so entschieden forderte er energisches Auftreten, um die gute Sache der Religion und Freiheit zu retten. Die Controlle über die Marine, Miliz und Festungen müsse das Parlament haben, ob der König wolle oder nicht. Bald aber klagte er, der Herr habe des Königs Herz verstockt, er nehme nicht Vernunft an, kümmere sich nicht um die gute Sache, um Religion und den Frieden des

Landes. Und nun leitete er mit anderen Gesinnungsgenossen die Bildung von bewaffneten Associationen zum Schutz der einzelnen Grafschaften ein. Das Werk ging rasch voran und im Blick darauf sagte er in einem Briefe vom Juli dieses Jahres: „Fürwahr, ich glaube der Herr ist mit mir. Ich unternehme wunderbare Dinge und doch gelingen sie mir zu Nutz und Frommen des großen Werkes des Herrn. Ich fühle mich durch eine wundersame Kraft emporgehoben, ich weiß nicht wie. Tag und Nacht treibt mich's vorwärts in der großen Sache. So gewiß der Herr Joseph und Jakob erschienen ist, so gewiß hat er sich auch mir geoffenbart. Fürwahr, ich fühle, ich bin der Schiloh des Herrn. Ich suchte den Herrn und fand die Antwort in Zephania 1, 3. Fürwahr, das ist ein Zeichen für uns — so verstehe ich's, denn ich suche den Herrn täglich und thue nichts, ohne ihn zuerst zu suchen". — Associationen bilden sich in allen östlichen Grafschaften. Cambridge wird der Mittelpunkt derselben. Cromwell übernimmt nun selbst das Commando einer Reitertruppe. Bald schaaren sich große Streitkräfte um ihn. Während alle anderen Grafschaften den Plünderungen der Royalisten preisgegeben sind, wagen diese sich während des ganzen Krieges nie in die östlichen Associationen. Cromwell, der Neuling im Kriegshandwerk, sieht bald, wie sein Vetter Hampden, die Mängel der Parlamentsarmee. Mit undisciplinirten Bürgern, mit Ladenjungen und hergelaufenem Gesindel, das nichts zu verlieren hat, läßt sich kein Krieg führen gegen Truppen, die Waffenübung und Kriegsehre besitzen. Er bildet seine Truppen aus frommen Männern und ehrenwerthen Bürgern, die für die höchsten Güter, Religion und Freiheit, kämpfen, und Leib und Leben, Hab und Gut daran setzen wollen, der Sache Gottes und des Vaterlandes zum Sieg zu verhelfen. Er führte die strengste Mannszucht ein. Todesstrafe war gesetzt auf Plünderungen und Mißhandlungen. Alles was seine Truppen bedurften, mußte bezahlt werden. Oft gab er selbst das Geld, um die Forderungen zu befriedigen. In seinem Lager hörte man keinen Fluch, kein unzüchtiges Wort. Trunkenheit war unerhört. Dagegen vernahm man brünstige Gebete, ernste Predigten, fromme Gespräche und Psalmsingen. So bildete Cromwell seine Schaar, die finsterblickenden, todesmuthigen „Eisenseiten", die mit dem Schlachtruf „der Herr Zebaoth ist mit uns" anstürmten, vor denen kein Feind Stand hielt, keine Festung aushielt. Wo Cromwell mit seinen Schwadronen erschien, war der Sieg gewiß. Die Einnahme von Stamford hatte aller Augen auf ihn gerichtet und ein Dankvotum des Parlamentes ihm erworben. Durch den glänzenden Sieg bei Marston Moor hatte er die puritanische Sache gerettet und seine große Ueberlegenheit über die kriegserfahrenen Generale der Parlamentsarmee gezeigt. Aber dieser Sieg war im Grunde eine Niederlage für das Parlament und die Presbyterianer, und der Anfang zum Uebergewicht Cromwell's und des Independentismus.

Cromwell war Puritaner, aber nicht im Sinne des exclusiven schottischen Presbyterianismus. Er hatte den Covenant mitunterzeichnet; sah aber darin keinen Grund, fromme und tapfere Männer aus seinen Kriegstruppen auszuschließen nur deshalb, weil sie in Beziehung auf Kirchenregiment die schottischen Ansichten nicht theilten. Cromwell sah nur auf innere Frömmigkeit, nicht auf äußere Form, auf Begeisterung für die große Sache und gottseligen Wandel, nicht auf Uniformität. Er mußte deshalb wiederholt den Vorwurf hören, daß er Anabaptisten, Independenten und Sektirer begünstige. Allerdings war in Cromwell's Heer die independentische Richtung die herrschende. Aber Niemand wird es unerklärlich finden, daß die Männer, die die religiöse Freiheit des Landes mit ihrem Blut erkämpften, volle Gewissensfreiheit für sich haben wollten, daß sie das Joch des Prälatenthums nicht gebrochen, um sich das Joch einer anderen Uniformität aufladen zu lassen. Sie nährten das Feuer ihrer religiösen Begeisterung unmittelbar aus der heiligen Schrift, die Gotteskämpfer des alten Bundes waren ihre Vorbilder, der göttlichen Offenbarungen, die jene hatten, glaubten auch sie sich getrösten zu dürfen, die unerbittliche Strenge, die jene übten, war der Fingerzeig auch für sie. Sie lebten sich nicht bloß, wie einseitig und kurzsichtig behauptet wird, in die Rede-

weise des Alten Bundes hinein, sondern vielmehr in die Denkweise, in die ganze Geschichte des Volkes Gottes. Ob mit Recht oder Unrecht, ist hier die Frage nicht. Fanatische Auswüchse sind in Zeiten religiöser Aufregung und Begeisterung unvermeidlich. Aber daß die Vorkämpfer der religiösen Freiheit ein Recht hatten, ihren Independentismus neben den Presbyterianismus der anderen zu stellen, daß sie durch Parlamentsrüge nicht eines andern belehrt, vielmehr nur erbittert wurden, versteht sich leicht. In der That begann bald nach Cromwell's großem Siege die Spannung zwischen Independenten und Presbyterianern hervorzutreten. Und das um so mehr, als die Unfähigkeit des Obergenerals der Parlamentsarmee, und die verdächtige Unentschiedenheit anderer Generale bange Sorge erregte. Essex floh zwei Monate nach der Schlacht bei Marston Moor vor dem König nach Plymouth. Seine Truppen mußten die Waffen niederlegen und schmachvoll abziehen. Der Graf von Manchester wurde von Cromwell bezüchtigt, daß er den Sieg nicht weiter verfolgt habe und geneigt sey, einen elenden Frieden zu schließen. Unterhandlungen nämlich wurden mit dem König gepflogen und es schien als wollten die Parlamentsführer aus Furcht vor Cromwell's steigendem Ansehen ein Abkommen mit dem König treffen. Da that Cromwell am 9. December 1644 im Parlament einen entscheidenden Schritt. Es gelte, sagte er, eine Nation zu retten, die am Verbluten, im Sterben sey. Werde die Armee nicht auf einen anderen Fuß gesetzt und der Krieg nicht energischer geführt, so bleibe nichts übrig als ein ehrloser Friede. Er beantrage keine Anklage des Oberbefehlshabers, aber kein Mitglied der beiden Häuser werde zögern, um des allgemeinen Besten willen sich selbst und sein eigenes Interesse zu verläugnen". Das Parlament, das keinen anderen Ausweg sah, ging darauf ein und die Selbstverläugnungsakte ging durch (Februar 1645), wonach kein Mitglied der beiden Häuser ein Militäramt sollte bekleiden dürfen. Die bisherigen Befehlshaber legten ihre Aemter nieder. Der Oberbefehl wurde Fairfax übertragen und die Umgestaltung der Armee beschlossen. Im April ging eine andere Selbstverläugnungsakte durch, welche den Eintritt in die Armee von der Verpflichtung auf den Covenant unabhängig machte. Damit war das Uebergewicht der Independenten entschieden. Fairfax, ein frommer Mann und tüchtiger General, stand an der Spitze der Armee, aber Cromwell war die Seele des Ganzen. Er war unentbehrlich. Fairfax weigerte sich seine Entlassung anzunehmen. Als Generallieutenant betrieb Cromwell die Umbildung der Armee nach dem Muster seiner „Eisenseiten". Männer aus den mittleren Klassen von religiösem Eifer beseelt, wurden ausgehoben. Ausgezeichnete Disciplin herrschte. Die Soldaten waren überall willkommen als Beschützer des Eigenthums und der Sittlichkeit. Vor der Schlacht betete das Heer, nach dem Sieg stimmte es seine Dankpsalmen an. Die besten Prediger wurden für die Armee bestellt. Cromwell wollte Baxter zu seinen Kaplan machen, und als dieser es ablehnte, fing er selbst an zu predigen. Seinem Beispiel folgte unter den Officieren und Gemeinen, wer sich vom Geist getrieben fühlte. Nie sah man ein Heer wie dieses. Es schien wahrlich das Volk Gottes zu seyn, das hinter dem Herrn Zebaoth in die Schlacht zog, des Sieges in seinem Namen gewiß. Ueber das ganze Land wurden monatliche Buß- und Fasttage um Fürbitten für den Sieg der Armee angeordnet. In den Städten hatte schon von Anfang des Bürgerkriegs, aber nunmehr in viel größerem Maße ein ernster religiöser Sinn Raum gewonnen. Theater wurden verboten, Biergärten geschlossen, die alten Volksbelustigungen hörten auf, Familienandachten wurden gewöhnlich. Der „Religionsausschuß", den das Parlament niedergesetzt hatte, um unwürdige und untüchtige Geistliche zu entfernen, war unermüdlich thätig, um das Land mit puritanischen Geistlichen zu versehen. Allerdings wurden auch manche höchst würdige Männer bloß weil sie Royalisten waren entfernt, aber nie zuvor hatte das Land so viele tüchtige Prediger gehabt. Stephan Marshall, der größte Kanzelredner seiner Zeit, predigte vor dem Parlament. Burton, der einst am Pranger gestanden, wurde im Triumph nach London geführt und die bloße Erscheinung des Märtyrers predigte eindringlicher als

seine Worte. Manton, Baxter, Calamy zogen Schaaren von Zuhörern an. Daß in so ernsten Zeiten ein religiöser Sinn herrschte läßt sich erklären, aber merkwürdig ist es, daß der gewöhnliche Gang des Lebens, Handel und Verkehr, ja selbst literarische Thätigkeit so ungestört blieben, als herrschte der tiefste Frieden. Welch' glorreiche Zeit durfte man sich versprechen, wenn der Krieg beendigt und die Rechte und Freiheiten des Volkes endlich sicher gestellt waren. Dieses ersehnte Ziel herbeizuführen war Cromwell's ernstes Bemühen. Nicht lange nachdem die Armee umgestaltet war, gab er der Sache des Königs den Todesstoß durch die Schlacht bei Naseby den 14. Juni 1645, in welcher 5000 Royalisten blieben, 140 Standarten, auch die königliche, alle Kanonen und Ammunition genommen wurden, und was das Wichtigste war — des Königs Schatulle. Seine beispiellose Treulosigkeit und Verrätherei kam in einer Weise zu Tag, die seine Anhänger sogar mit Entsetzen erfüllte. „Das ist die Hand Gottes", berichtet Cromwell über diesen Sieg, „Ihm allein gebührt die Ehre. Die Leute, die ihr Schismatiker, Sektirer und Anabaptisten scheltet, haben euch in diesem Kampf treu und ehrlich gedient". — Der König, der sich ritterlich gewehrt hatte, floh in großer Hast nach dem Westen. Aber auch hier war seine Sache verloren, als Bristol, das letzte Bollwerk der Royalisten, im September des Jahres fiel. Noch hielt Oxford aus und dahin begab sich der König. Doch nach wenigen Monaten war er auch hier nicht mehr sicher und flüchtete sich am 27. April 1646 in das schottische Lager. Oxford ergab sich am 20. Juni und der letzte Funken des Bürgerkriegs war erloschen. Die Schotten waren bereit, für ihren König ihr Leben einzusetzen, aber nur unter der Bedingung, daß er den Covenant beschwöre. Doch alle Versuche, ihn dazu zu bewegen, alle erneuerten Vermittelungsvorschläge der Schotten und der englischen Parlamentscommission waren vergeblich, und so lieferten ihn endlich die Schotten den Engländern im Januar 1647 aus, und mehr als verdächtig war es, daß sogleich darnach den Schotten eine schwere Geldsumme entrichtet wurde, worauf sich ihr Heer auflöste. Karl aber wurde im Februar als Staatsgefangener nach dem festen Schlosse Holmby gebracht.

Mit dem Aufbau der presbyterianischen Nationalkirche war es inzwischen nicht sehr rasch vorangegangen. Die bischöflichen Würden und Aemter hatten mit dem 5. November 1643 aufgehört, und gleichzeitig waren die den Puritanern anstößigen Bilder, Orgeln und Priestergewänder aus den Kirchen entfernt worden. Und wo das Werk der Kirchenreinigung lässig betrieben wurde, halfen Cromwell's Dragoner nach. Im Sommer 1645 wurde das allgemeine Gebetbuch verboten und dagegen die Einführung des Directory (der presbyterianischen Liturgie), der Erstlingsarbeit der Assembly anbefohlen. Aber die größten Schwierigkeiten stellten sich der Verständigung über die Presbyterialverfassung entgegen. Die Assembly erklärte zwar mit großer Majorität, daß diese Verfassung dem Worte Gottes am gemäßesten sey, und schlug vor, aus mehreren Gemeinden eine Classis oder Presbyterium, aus diesen eine Synode, aus den Synoden eine Nationalsynode zu bilden, welch' letztere die höchste und absolute Autorität in Kirchensachen seyn sollte. Aber das Parlament wollte keine von dem Staat unabhängige Kirche und brach, hauptsächlich auf des berühmten Selden's Antrieb, der Presbyterialverfassung die Spitze ab. Dem Parlament wurde die Appellation in letzter Instanz gesichert, die Suspension durch Kirchenälteste regulirt und den Presbyterien alle Einmischung in äußere Dinge, wie Kirchengut, Contrakte u. s. w. untersagt. Mit diesen Beschränkungen wurde das Presbyterialsystem am 6. Juni 1646 von dem Parlament angenommen und die Verwandlung der Diöcesen und Kirchsprengel in Gemeinden, Presbyterien, Provinzial- und Nationalsynoden beschlossen. Die Provinz London sollte in 12 Presbyterien mit je 12 Pfarreien getheilt werden. Aber durch dieses Compromiß waren die Schwierigkeiten keineswegs beseitigt, sofern es sich um die Bildung einer Nationalkirche handelte. Von den immer noch sehr zahlreichen Episkopalen im Volke gar nicht zu reden, so waren die Independenten dagegen. Wollte man auch auf die Sektirer keine Rücksicht nehmen, so bildeten die independenten Puri-

taner eine zu bedeutende Partei, um übersehen zu werden. Die Gemäßigteren unter ihnen ließen sich die neue Liturgie gerne gefallen. Sie begehrten in den Verband der Nationalkirche mit aufgenommen zu werden, sie waren einer gelegentlichen Sakramentsgemeinschaft mit den Presbyterianern, und dem Kanzeltausch ihrer beiderseitigen Geistlichen nicht entgegen, aber der Jurisdiktion der Presbyterien wollten sie sich nicht unterwerfen, noch das Recht der Ordination ihrer Geistlichen aus der Hand geben. Auf dieser Seite stand auch Cromwell, der sich dahin aussprach: „Presbyterianer und Independenten haben denselben Geist des Glaubens und Gebets, sie setzen geistlich Eins als Glieder des Leibes Christi, in Betreff der sogenannten Uniformität aber solle jeder, um des Friedens willen, so weit gehen, als sein Gewissen ihm erlaube. In geistlichen Dingen müsse nicht Zwang, sondern das Licht der Vernunft entscheiden“. Aber die Bedenken der Independenten fanden keine Berücksichtigung. Die englischen Presbyterianer wurden noch in ihrer Exclusivität durch die Schotten bestärkt, welche schon an der Controlle des Parlamentes über die Kirche großen Anstoß nahmen und sich gegen Duldung der Sektirer und Gewissensfreiheit entschieden erklärten. Im Jahre 1648 wurde endlich auch das presbyterianische Glaubensbekenntniß zum Abschluß gebracht, und die beiden Katechismen ohne Aenderung angenommen, dagegen in der Confession die Artikel über die Unabhängigkeit der Kirche, das Verfahren gegen Häretiker und Schismatiker, Ehescheidung, Kirchenstrafen und Synoden gestrichen. Der Bau der Presbyterialkirche war vollendet, aber es war fast ein Luftgebäude. Nur in London und Lancashire wurden die Presbyterien eingeführt, während fast das ganze Land dagegen war, oder höchstens freie Kirchenvereine gestattete. Die presbyterianische Kirche machte den Anspruch die Nationalkirche zu seyn, und sie war nur die Kirche einer Minorität. Die Laud'sche Hochkirche hatte behauptet jure divino zu existiren, und dieselbe Behauptung stellten jetzt die Puritaner auf. Die Intoleranz der alten Staatskirche hatte die Puritaner verfolgt und ausgestoßen, und dieselbe Intoleranz wollte die neue Staatskirche üben. Kurz, der frühere Uniformitätszwang kehrte wieder — nur mit einem Unterschiede. Die früheren Herrscher stellten die Uniformität als Staatsgesetz auf, und hatten die Macht, sie durchzuführen; die jetzigen Herrscher stellten die Uniformität als Staatsgesetz auf, aber die Macht sie durchzuführen hatten sie nicht. Die Macht war aus den Händen des presbyterianischen Parlamentes auf die Independenten übergegangen.

Es war kaum anders möglich. Cromwell und seine Armee hatten die Schlachten geschlagen, die Siege gewonnen. Sein Gehorsam gegen das Parlament hing von seinem guten Willen und vielleicht noch mehr von dem guten Willen seiner Armee ab. Diesen guten Willen zu erhalten, hätte die erste Sorge des Parlamentes seyn sollen, zumal da die Reihen der Presbyterianer im Unterhause gelichtet waren und durch die Neuwahl von 230 Mitgliedern, die alle entschiedene Puritaner, zu nicht geringem Theil entschiedene Independenten waren, die Armee einen starken Halt im Parlament selbst zu gewinnen anfing. Es mag schwer, vielleicht unmöglich gewesen seyn, eine siegestrunkene Armee im Gehorsam gegen ein unkriegerisches Parlament zu erhalten. Aber es war das Verkehrteste die Armee zu vernachlässigen und zu erbittern. Und das that das Parlament. Es konnte seine Eifersucht und seine Furcht vor den Unbesiegbaren nicht verbergen. Diese Furcht wohl viel mehr als die Sorge wegen Bestreitung der beträchtlichen Auslagen für die Truppen gab dem Parlament den Gedanken ein, sich der Armee zu entledigen. Bald nach Ende des Bürgerkriegs petitionirten die Londoner um Auflösung der Armee und Abschluß eines Friedens mit dem König, dann ordnete das Parlament einen Fasttag wegen Blasphemien und Häresien an (März 1647). Wer damit gemeint sey, verstanden die Truppen wohl. Kurz nachher befahl es Fairfax, die Soldaten nicht auf 25 Meilen der Stadt nahe kommen zu lassen, und beschloß, einen Theil der Armee nach Irland zu versenden, den anderen zu entlassen. Bei dieser Nachricht erhob sich die ganze Armee und erklärte, sich nicht auflösen zu lassen; sie seyen nicht Miethlinge, sondern Bürger, das Parlament sey nicht souverain, sondern habe seine

Macht vom Volk. Doch setzen sie willig, unter ihren bewährten Führern nach Irland zu gehen. Sie petitionirten deshalb an Fairfax. Das Parlament aber, unbedacht genug, erklärte Jeden für einen Feind des Vaterlandes, der sich bei der Petition betheilige. Das Parlament hatte nie besonders Sorge getragen für die Truppen, und eben jetzt war ihr Sold von den letzten 10 Monaten rückständig. Cromwell sucht zu vermitteln, aber nur ein geringer Theil des Rückstandes wird bezahlt. Ein Soldatenparlament aus Offizieren und Gemeinen bildet sich, ein Rendezvous zu Newmarket wird Anfangs Juni 1647 gehalten, eine Art Soldaten-Covenant geschlossen — und der Anfang zu einer Militärdespotie ist gemacht. Ein Fähndrich bemächtigt sich der Person des Königs, der lieber mit der Armee ziehen als durch Fairfax und Cromwell sich nach Holmby zurückführen lassen will. Ein Armeemanifesto ergeht an den Lordmayor von London, das die Bestrafung der Verläumder und Gewährung der berechtigten Forderungen verlangt, das die Nothwendigkeit der Armee zur Aufrechthaltung der Ordnung, zum Abschluß eines dauernden Friedens und Gewährung der Rechte und Freiheiten des Volkes behauptete. Die Armee rückt näher und näher und verlangt die Bestrafung von 11 Parlamentsmitgliedern, und rückt endlich in die Stadt ein. Es waren heiße Julitage für die Londoner. Viele vom Parlament flüchten vor den Gewaltthätigkeiten des Pöbels zur Armee, die jetzt am Ruder ist. In ihrer Mitte kommt die Partei der Levellers auf, die ungestüm die Bestrafung der Delinquenten und des Hauptdelinquenten fordert. Da entflieht der König nach der Isle of Wight. Cromwell hatte bisher die Hoffnung auf eine Verständigung mit dem König nicht aufgegeben, sich sogar in Unterhandlungen mit ihm eingelassen. Seine Flucht machte diesen ein Ende. Ein aufgefangener Brief gab neue Proben seiner Treulosigkeit. In Schottland und Wales und in vielen Grafschaften Englands brachen Aufstände zu Gunsten des Königs aus. Auch von Irland und dem Auslande sollte dem König Hülfe kommen. Nun hielten die Generale zu Anfang 1648 einen Rath zu Windsor. Die Verhandlungen mit dem König — so erzählt einer der anwesenden Generale — erschienen uns als Vertrauen auf Menschenweisheit und Abweichung von dem Weg des einfältigen Glaubens. Wir brachten einen Tag mit Gebet zu, auch den zweiten mit Beten und Suchen in der Schrift. Dann mahnte Cromwell zur ernsten Prüfung all' unserer Handlungen, um den Grund der göttlichen Strafe herauszufinden. Wir beichteten uns unsere Sünden und konnten vor bitterem Weinen kaum reden. Und nun lenkte der Herr unsere Schritte. Wir erkannten es als unsere Pflicht, gegen den Feind zu kämpfen, und wenn wir im Frieden wiederkämen, Karl Stuart, diesen Blutmenschen zur Rechenschaft zu ziehen für das Blut, das er vergossen, für den Schaden, den er so viel irgend möglich der Sache des Herrn und diesen armen Nationen zugefügt hat".

Fairfax unterdrückte den Aufstand in der Nähe Londons. Cromwell zog nach Wales, wo er die Insurgenten vernichtete, und dann gegen die 21,000 Mann starke schottische Armee, die schon in Lancashire war, und lieferte ihr, obwohl er nicht halb so viel Truppen hatte, eine Schlacht bei Preston (17—19. Aug.). Es war einer der glänzendsten Siege, die er erfochten. Ihm war es eine neue Bürgschaft, daß die Hand Gottes mit ihm sey, und daß der Herr selbst sich zu Seinem Volk bekannt habe, das Ihm wie Sein Augapfel sey, um deswillen selbst Könige gezüchtigt werden sollen. Das Parlament ordnete einen allgemeinen Danktag an für die „wunderbargroße Gnade und Erfolg". Cromwell rückte nun in Schottland ein, das den Bund mit England erneuern mußte, und kehrte im November mit Siegesruhm bedeckt, nach London zurück, gerade als der letzte Versuch einer Verständigung mit dem König in dem Vertrag von Newport gemacht wurde. Die Armee protestirt dagegen, aber das Parlament weist den Protest zurück. Mehrere Tage wird darüber debattirt und am Ende der Vertrag vom Parlament angenommen (5. December), während schon ein Theil der Armee in die Stadt gerückt war. Cromwell und die Seinen sahen in diesem Beschluß des Parlamentes den Ruin der Nation; die sehr beträchtliche Minorität berathet mit

der Armee und beschließt mit ihr die Reinigung des Parlamentes von den Gegnern, bekannt unter dem Namen „Obrist Pride's Purganz“. Das Rumpfparlament war ein gefügiges Werkzeug der Armee. Es eröffnete das Jahr 1649 mit den wichtigsten Beschlüssen: 1) Das Volk sey unter Gott im Vollbesitz aller Gewalt; 2) das Haus der Gemeinen, das Volk vertretend, habe die oberste Gewalt in der Nation, daher 3) die Beschlüsse des Hauses Gesetzeskraft haben. Dies waren die vorbereitenden Schritte. Hierauf wurde Karl Stuart als Hochverräther angeklagt und eine Commission als Gericht niedergesetzt, die ihn schuldig fand und am 29. Januar zum Tode durch's Schwert verurtheilte. Das Todesurtheil war unter Anderen von Cromwell unterzeichnet. Am 30. Januar, dem Tag der Hinrichtung, wurden die Straßen abgesperrt, der Pöbel durch starke Truppenabtheilungen, die den Platz von Whitehall umringten, zurückgehalten. Der König im Unglück größer als im Glück, bestieg mit großer Fassung das Schaffot, begleitet von dem Bischof Juxon, von dem er zuvor das Sakrament empfangen hatte. Er starb eines Königs würdig. Der Henkersknecht hielt das blutende Haupt empor mit dem Wort: „dies ist das Haupt Karl Stuart's des Verräthers“. Aber der Eindruck auf die Umstehenden war ein ganz anderer. Nicht ein Wort des Beifalls wurde gehört. Ein Schauder durchzuckte Alle, dumpfes Stöhnen allein unterbrach die schreckliche Stille. Viele sanken bewußtlos zu Boden, während Andere zum Schaffot eilten, um ihr Tuch in das Blut zu tauchen. Von dem Tag an war Karl Stuart in den Augen der Meisten nicht ein Verräther, sondern ein Märtyrer. Von den meisten puritanischen Kanzeln hörte man am darauffolgenden Sonntag schwere Anklagen gegen die Königsmörder. Noch ehe das Urtheil gefällt war, hatten 47 puritanische Geistliche in London dem Parlament einen Protest eingehändigt, die Rechtsgültigkeit des improvisirten Gerichtshofes geläugnet und gewarnt vor den vermeintlichen Eingebungen des Geistes, welche gegen Gottes Wort streiten und an den Covenant erinnert, durch welchen die Schonung der Person des Königs eidlich gelobt war. Außer dem fanatischen Hugh Peters und John Owen gab es kaum einen Puritanergeistlichen, der das Todesurtheil offen zu vertheidigen wagte.

Nur blinder Parteihaß kann dem Puritanismus überhaupt den Königsmord in's Gewissen schieben. Der Gedanke an eine blutige Rache an den König kam zuerst in der Armee auf, wo bei Gelegenheit der Rendezvous unversöhnlicher Haß gegen den „Hauptbösewicht“ und das Verlangen nach einer ungezügelten Republik unverholen an den Tag trat. Cromwell war die Seele der Armee, und welchen Antheil er an dem blutigen Werk gehabt, das zu ermitteln ist von überwiegendem Interesse. Daß in ihm der finstere Gedanke nicht zuerst aufgestiegen, daß er vielmehr noch mit dem König in Unterhandlung stand, als die Levellers Rache forderten, ist erwiesen. Cromwell haßte die destruirenden Tendenzen dieser Fanatiker nicht minder als die frühere Willkürherrschaft des Königs. In Cromwell's Interesse lag es nicht, sich des Königs zu entledigen, den er in seiner Gewalt hatte. Ihn, dessen unverbesserliche Treulosigkeit Allen bekannt war, in Haft zu halten, würde von den Meisten als gerechtfertigt angesehen worden seyn. Aber das Blut des Königs hätte alle seine Treulosigkeiten gesühnt, und die Herzen des Volkes Cromwell entfremdet und dem jungen Sohn des Königs zugewendet. Aber wurde Cromwell nicht durch die fanatische Partei in der Armee zu dem getrieben, was er selbst nicht wollte und nicht billigte? War es nicht dahin gekommen, daß Cromwell nur die Wahl hatte, entweder seinen Einfluß in der Armee, seine hohe Stellung, ja sein Leben auf's Spiel zu setzen, oder den König preiszugeben, der die Ursache des blutigen Bürgerkriegs gewesen? So erklären sich Viele Cromwell's Zustimmung zu Karl's Verurtheilung, darunter auch Männer der neuesten Zeit, die zu den gewichtigsten Autoritäten gehören. Allein weder in seiner früheren, noch in seiner späteren Geschichte läßt sich bei Cromwell nachweisen, daß er durch Furcht oder persönliches Interesse sich zu irgend einem Schritt bestimmen ließ. Und, wenn er dem Fanatismus der Levellers nachgab, was hatte er für sich zu erwarten? Mußte er nicht darauf rechnen, daß diese

auch ihn stürzen würden, so er ihren ochlokratischen Forderungen entgegentrat? Die Erklärung wird anderswo zu suchen seyn. Cromwell hat oft geäußert, daß er nicht voraus Pläne machen wolle, sondern sich ganz durch die göttliche Führung leiten lasse. In seinen glänzenden Erfolgen sah er einen unwidersprechlichen Beweis, daß der Herr zu ihm und der großen Sache sich bekenne, den König aber, der Erzfeind des Volkes Gottes, verworfen habe. Er glaubte von Gott selbst dazu berufen zu seyn, den König und die anderen Feinde der Heiligen zur Rechenschaft und Strafe zu ziehen, wie Saul den Agag, wie die anderen alttestamentlichen Könige die Feinde des Volkes Israel. Und dieselbe Ueberzeugung hatten die anderen Führer der Armee. Ludlow, der ehrenfeste General, erklärte unumwunden, daß er durch das ausdrückliche Wort Gottes von der Rechtmäßigkeit des Verfahrens gegen den König überzeugt worden sey, denn 4 Mos. 35, 33. heiße es: „Wer blutschuldig ist, der schändet das Land, und das Land kann von dem Blute nicht versöhnet werden, das darinnen vergossen wird, ohne durch das Blut des, der es vergossen hat". Und ähnlich erklärten die anderen Generale, als sie später ihre Betheiligung an dem Königsmord auf dem Schaffot büßen mußten, sie seyen nicht schuldig, sie hätten nur ihre Pflicht vor Gott gethan, indem sie den großen Verbrecher zur Strafe zogen, der die Heiligen unterdrückt, das Pabstthum begünstigt, die Freiheiten Englands trotz seines Schwures, unter die Füße getreten und das Land mit Blut überschwemmt habe. Das war die ehrliche, wenn auch grundverkehrte, Ueberzeugung dieser Männer, und weniger anderer wie des berühmten Milton, der in seinem Eiconoklastes den Königsmord rechtfertigte. Aber außer der Armee war fast Niemand auf ihrer Seite. — Irland und Schottland erklärten sich für den Sohn des gemordeten Königs, und in England vereinigten sich Katholiken, Episkopale und Presbyterianer gegen die Armee, während das Rumpfparlament am 19. Mai 1649 England zu einer Republik oder Gemeinwohl machte. Das Parlament, durch Neuwahlen auf 150 Mitglieder erhöht, hatte dem Namen nach die höchste Gewalt und übte diese durch einen Staatsrath von 42 Mitgliedern aus. Aber die Armee hatte in Wirklichkeit die Gewalt in Händen, und Cromwell war die Seele des Ganzen. Es galt zunächst Irland und Schottland der Republik zu unterwerfen. Cromwell übernahm das. Er ließ sich zum Befehlshaber für Irland wählen und schiffte sich im Juli dahin ein. Er führte hier den Krieg wie einst Israel gegen Kanaan. Das Schwert wüthete schonungslos, Stadt um Stadt mußte sich ihm ergeben. Aber während die Rädelsführer im letzten irischen Aufstand, und die Priester, die dazu aufgehetzt hatten, keine Gnade fanden, verhieß er in einer Proklamation dem Volke Schutz und Religionsfreiheit; nur den Baalsdienst des Meßopfers verbot er und riß die Altäre nieder. In die entvölkerten Städte und Distrikte rief er puritanische Kolonisten, und nie blühte das Land so auf als unter seinem eisernen Scepter. Binnen 10 Monaten war Irland unterworfen. Cromwell wandte sich nun nach Schottland (Juni 1649), da Fairfax sich geweigert hatte, gegen seine Brüder zu ziehen. Die Schotten hatten eben Karl II. als König anerkannt, nachdem sie ihn gezwungen, den Covenant freiwillig zu unterzeichnen, der presbyterianischen Kirche sich anzuschließen und der strikten Controlle der Assembly zu unterwerfen. Cromwell versuchte friedliche Verhandlungen, und als diese vergeblich waren, griff er zum Schwert. Bei Dunbar kam es am 3. September, Cromwell's Geburtstag, zur Schlacht. In beiden Lagern wurde heiß um Gottes Beistand gefleht. Mit dem Schlachtruf: „für König und Covenant" rückten die Schotten von den Lamermoorhügeln herab, mit dem Ruf: „der Herr Zebaoth ist mit uns" empfing sie Cromwell's Heer. Die Schlacht — eine der glänzendsten, die Cromwell geschlagen — entschied für die Engländer. Cromwell rückt vor Edinburg, das im December kapitulirt, und unterwirft einen Theil des Landes nach dem andern. Der junge König, in der Hoffnung in England Anklang zu finden, bricht plötzlich mit seiner Armee nach dem Süden auf, aber Cromwell eilt ihm nach und liefert ihm am Jahrestage der Schlacht von Dunbar, die Schlacht bei Worcester den 3. September 1651, in welcher fast die ganze schot-

tische Armee aufgerieben wurde. Karl floh nach dem Südwesten und entkam auf einem Fischerboot nach Frankreich. Ruhmbeladen kehrte Cromwell nach London zurück, wo er außerordentlich festlich empfangen wurde. Schottland wurde der englischen Republik einverleibt. Diese Schlacht war Cromwell's letzte Waffenthat. Es that dringend Noth, daß er sich der inneren Angelegenheiten annahm. Er hatte wiederholt das Parlament gemahnt, die großen Siege, die der Herr verliehen, wohl zu nützen, und durch Herstellung der Ruhe und Ordnung, gründliche Reformen in allen Ständen, Rechtspflege, Schutz der Unterdrückten es dahin zu bringen, daß der Name Gemeinwohl eine Wahrheit werde, und England als ein Licht anderen Nationen voranleuchte und diese ein solch' glorreiches Vorbild nachahmen zu Lob und Preis Gottes.

Aber das Parlament war unthätig geblieben. Während die Armee die zwei Reiche Schottland und Irland in völlige Abhängigkeit von England brachte und die Generale zur See nicht minder erfolgreich als zu Land die Herrschaft Englands erweiterten, verbrachte das Parlament seine Zeit mit nutzlosen Debatten. Die Armee war, wie Cromwell sagte, „Wagen Israels und seine Reiter". Und bei ihr herrschte mehr Ernst, Ordnung und Frömmigkeit als sonstwo. Kein Wunder, daß sie sich immer mehr als das Volk Gottes ansah, als den wahren Kern des Volkes. Sie hatte sich um das Vaterland verdient gemacht, wie kein anderes Heer, während die Parlamentsglieder nur darauf bedacht schienen, ihre Stellen und Würden zu bewahren. Wiederholt war von Auflösung des Parlamentes die Rede, aber diesen Akt der Selbstverläugnung zu vollziehen kam die Herren schwer an. Cromwell war endlich der Sache müde. Am 20. April 1650 kam er mit einer Abtheilung Musketiere in das Parlament, hielt in derber Sprache dem Hause seine Unthätigkeit, den Gliedern ihre Sünden vor, ließ dann das Haus räumen und machte so dem Rumpf des langen Parlamentes ein Ende. Er versuchte es nun mit einer puritanischen Notabelnversammlung, das kleine oder Barebone-Parlament genannt, das vom Juni bis Dezember tagte, aber sich auch nicht fähiger zeigte und seine Vollmacht in Cromwell's Hände zurückgeben mußte, nachdem es am 16. Dez. 1653 Cromwell zum lebenslänglichen Protektor erwählt hatte, der mit einem Staatsrath und neu zu organisirenden Parlamente aus 400 Mitgliedern für die vereinigten drei Reiche regieren sollte. Die Republik war damit zu Ende, zum Glück für das Land, denn sie war nur eine Militärdespotie gewesen. Cromwell hatte nun königliche Macht, wenn auch nicht den Namen eines Königs. Er lehnte den Königstitel, den ihm das Parlament anbot, nach reifer Ueberlegung und Berathung mit den Offizieren ab. Einer der ersten Schritte des Protektors war die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten. Auf kirchlichem Gebiete hatte seit Aufhebung des Episkopates völlige Anarchie geherrscht. Die Parlamentsbeschlüsse zu Gunsten einer presbyterianischen Kirche waren im Lande nur zum Theil durchgeführt worden, bei der Armee aber todter Buchstabe geblieben. Die religiöse und politische Aufregung der letzten 10 Jahre hatte die verschiedensten und abenteuerlichsten Sekten erzeugt, die sich neben den früheren Bekenntnißformen geltend zu machen suchten. Alle erdenkbaren religiösen Richtungen zeigen sich in dieser Zeit in bunter Mischung. Der Katholicismus, der in Irland geherrscht und in England viele Anhänger hatte, war zwar unterdrückt, aber im Verborgenen wurde Messe gelesen und die Rache der Mutter Gottes und der Heiligen über die Feinde der Kirche und des Volkes herabgefleht. In England hatte das härteste Loos die Episkopalkirche getroffen. An die Stelle der Bischöfe war das Parlament getreten, das durch seine Religionsausschüsse alle bischöfliche Geistliche entfernen ließ. Einer dieser Ausschüsse, „the Committee for scandalous Ministers", hatte die Klagen gegen untüchtige Geistliche zu erledigen. Schon vor dem Kriege wurden durch denselben wohl 1000 Pfarrer abgesetzt, und während des Krieges vielleicht zwei- oder dreimal so viele und häufig bloß deshalb, weil sie Royalisten waren. Das Parlament besetzte die vakanten Stellen mit Puritanern. Allerdings wurden viele unwürdige Leute entfernt und durch tüchtige Männer ersetzt, aber auch viele hochgeachtete Männer, wie

Usher, Pearson, Pococke, Wolton, wurden in's Elend gestoßen oder in's Gefängniß geworfen. Andere fügten sich äußerlich der neuen Ordnung in Hoffnung auf bessere Zeiten. Es ist anzuerkennen, daß das Parlament den Vertriebenen wenigstens ein Fünftel ihrer Pfarreinkünfte ließ, um sie vor Hungertod zu schützen; aber das war Alles, und durch die Verfolgung wurde nur die Liebe zu der unterdrückten Kirche genährt. In der Stille erbauten sich die Verstoßenen an den schönen Gebeten der Liturgie, welche öffentlich zu gebrauchen ein Verbrechen war. Der Justizmord, am König begangen, machte ihnen die Kirche, welcher er angehört hatte, nur um so theurer. Die presbyterianische Kirche war die herrschende, aber nur in Schottland kam sie zur vollen Gestaltung. Hier trat sie auf als jure divino bestehend, unabhängig vom Staat, und mit einem Anspruch der Oberhoheit über den Staat. Der Independentismus wurde von ihr gehaßt und verfolgt fast mehr als der Katholicismus. Das Presbyterialsystem wurde durchgeführt, die Kirchenzucht gehandhabt und ihrer Controlle auch der Scheinkönig unterworfen, bis durch Cromwell's Sieg auch sie zurückgedrängt wurde. In England war nur eine mildere Form des Presbyterianismus möglich. Das Parlament riß die früher von der Krone geübte Suprematie an sich und suchte in erastianischer Weise der Kirche nur das Predigtamt zu lassen. Presbyterianisch war hier die Kirche in der That nur sofern die Liturgie der Westminster Assembly eingeführt und der lehrhafte Theil der Confession angenommen wurde. Die independentische Richtung spaltete sich in eine gemäßigte und in eine radikale. Die gemäßigten Independenten wichen in der Lehre von den Presbyterianern nicht ab und waren der neuen Liturgie nicht abgeneigt. Aber sie wiesen alle Controlle des Staates, jede geistliche Jurisdiktion entschieden zurück. Sie verlangten die völlige Autonomie der einzelnen Gemeinden und wollten nur in schwierigen Fällen den brüderlichen Rath Anderer einholen. Die radikalen Independenten fanden sich besonders in der Armee, wo das Laienpredigen und der Glaube an unmittelbare Eingebung des Geistes immer mehr um sich griff. Unter ihnen nahmen die Levellers die wichtigste Stelle ein. Sie wollten vollkommene politische Gleichheit und unbeschränkte religiöse Freiheit. Nur über die Aeußerung der Frömmigkeit, in Werken der Gerechtigkeit und Liebe gestatteten sie der Obrigkeit ein Urtheil. Aber für die Religion selbst war ihnen das eigene, rechte oder schlechte Gewissen und die individuelle Erleuchtung durch den Geist Gottes die alleinige Autorität. Sie waren der republikanische Sauerteig in der Armee. Sie betrieben besonders die Hinrichtung des Königs, sie suchten den Protektor als Verräther an der Sache der Freiheit zu stürzen. Sie bildeten als „Gemeinwohlmänner" (Commonwealthmen) in Cromwell's Parlament eine Sektion der heftigsten Opponenten und boten sogar den Cavalieren die Hand zum Sturze des Protektors. Aus der Mitte der Levellers sonderten sich bald die „Männer der fünften Monarchie" (Fifth Monarchy men) aus. Sie behaupteten, das fünfte Danielische Reich der tausendjährigen Herrschaft der Heiligen auf Erden habe nun begonnen und sie selbst seyen die Heiligen. Auch sie waren im Parlament vertreten und machten mit den vorhin Genannten gemeine Sache. Diesen radikalen Independenten nahe verwandt waren die anabaptistischen Levellers, welche Cromwell, dem meineidigen Schurken, ein Ende prophezeiten, wie das des ersten Protektors Somerset, und wöchentliche Conventionen hielten, um eine neue Charta zu berathen. Die religiösen Grundsätze dieser Levellers finden sich auch außerhalb des Parlaments und der Armee in mannichfaltigster Weise und bunt zusammengewürfelt bei den zahllosen Sekten, die wie Pilze in dieser Zeit aufschossen. Antinomismus und Chiliasmus waren die Hauptelemente in der Mischung. Der Antinomismus griff hauptsächlich unter den Anabaptisten um sich. Seit dem Opfertode Christi, lehrten sie, sey keine Sünde mehr in der Kirche Gottes und seinen Heiligen; wer das läugne, raube Christo die volle Wirkung seines Blutes und werde sonder Zweifel verdammt. Dem Heiligen gelte kein Gesetz mehr. Ganz ähnlich lehrten die Perfektionisten eine sündlose Vollkommenheit der Gläubigen. Aber besondern Reiz hatte der Chiliasmus. Bald nach der

Proklamation der Republik wurde nach London die Nachricht gebracht, daß 30 Leute mit einem Propheten Everard an der Spitze den wüsten Grund bei Cobham umzubrechen und zu bepflanzen begonnen haben. Der Prophet berief sich auf eine göttliche Weisung, das Feld zu bebauen, weil die Zeit gekommen sey, daß das Volk Gottes erlöset werde. Sie wollen von dem Ertrag ihrer Arbeit leben, die Hungrigen damit speisen und wie ihre Väter, „die Juden", in Zelten leben. Harmlos war auch der Einzug des neuen Messias, James Naylor, in Bristol, der, den Hut tief in die Stirne gedrückt, mit feierlichem Ernst in strömendem Regen durch die Straßen ritt, gefolgt von Männern und Weibern, die, knietief im Kothe watend, ein Hosiannah kreischten. Solche Erscheinungen waren nichts Seltenes. Fast Jeder, der einer besondern Offenbarung sich rühmte, fand Anhänger. Mystische Richtungen kamen auf, die alten Familisten zeigten sich wieder, Jakob Böhme fand seine Anhänger in England, die „Seelenschläfer" (Soulsleapers) vergaßen die Gegenwart über der Frage nach dem Zustande der Seele bis zur Auferstehung. Viele wurden an der Religion selbst irre. Die Nüchterneren griffen, gegenüber der Ueberschwänglichkeit der Chiliasten und Mystiker, zu dem verständlicheren Socinianismus oder wurden Gottesläugner. Andere verwarfen die Lehren des Christenthums in der dermaligen Fassung und suchten noch der reinen Lehre, wie die Seekers. Georg Fox, ledern von Kopf bis zu Fuß, aber mit einem warmen Herzen für die Wahrheit, zieht — ein zweiter Diogenes — durch das Land, Menschen suchend, die ihm die Wahrheit enthüllen könnten. Er findet sie nicht, aber im Innern geht im ein Licht auf, daß Gott ein Geist ist und im Geist angebetet werden muß. Trotz Verfolgung und Mißhandlung aller Art predigt er von dem innern Licht als der alleinigen Quelle des Wissens und Trostes und von der Verwerflichkeit aller äußeren Formen der Kirche und des Gottesdienstes. Die ihm anhingen, nannte er die Freunde, der Spott der Welt aber Quäker. — Solches war das bunte Gemisch der religiösen Meinungen und Gemeinschaften zur Zeit des Gemeinwohls. Es kann aber wahrlich nicht Wunder nehmen, wenn in einer so aufgeregten Zeit das Gehirn einer Nation irre und wirre wird. Cromwell hatte die schwierigste aller Aufgaben, wenn er durch dieses kirchliche Labyrinth seinen Weg finden wollte. Von einer Ordnung der religiösen Verhältnisse, wie früher durch Uniformitätsakten, konnte keine Rede seyn und ebenso wenig von einer Toleranz wie später, da Alles noch zu sehr in Gährung und noch nicht abzusehen war, welche Form der Kirche die Majorität des Volkes ergreifen würde. Unter diesen schwierigen Verhältnissen hat Cromwell das Beste gethan, was er konnte.

Die Constitution des Protektorats legte in 3 Artikeln den Grund für die Ordnung der kirchlichen Dinge: 1) Der Staat übernimmt die Sorge für die Aufrechthaltung des nationalen Glaubens. Es wird eine Verwandlung der anstößigen Zehnten in Aussicht gestellt, sowie die Verwendung der Einkünfte der Bisthümer zur Aufbesserung schlecht dotirter Pfarreien. 2) Conformitätszwang wird abgeschafft. Niemand soll durch Strafen zur Annahme des Nationalglaubens (des presbyterianischen) gezwungen werden; vielmehr solle man versuchen, durch gesunde Lehre und gottseliges Beispiel die Leute zu gewinnen. 3) Alle, die Gott und den Herrn Jesum Christum bekennen, sollen geduldet werden, wenn sie auch über Lehrpunkte, Kirchenzucht und Gottesdienstordnung abweichende Ansichten haben. Ausgenommen sind aber die Papisten und Prälatisten, sowie die, welche in Lehre und Leben unsittliche Grundsätze an den Tag legen. Doch wurde später mit mehr Nachsicht gegen die Episkopalen verfahren und sogar den Juden freie Religionsübung gestattet. — So hat Cromwell zuerst den Grund gelegt zu einer wenn auch noch beschränkten Toleranz. — Als oberste kirchliche Behörde mit fast unbeschränkter Vollmacht bestellte er durch Dekret vom 20. März 1654 die Supreme Commission for the Trial of Preachers (the Triers), aus 38 Mitgliedern, 29 Geistlichen (meist Independenten) und 9 Laien bestehend. Sie hatten bei den für Predigerstellen Vorgeschlagenen darauf zu sehen, ob sie von der Gnade

Gottes ergriffen seyen, einen frommen Wandel führen und genügende Kenntnisse und Fähigkeiten für das Amt haben. Um unwürdige Geistliche auszufinden und auszuschließen, wurden Subcommissionen aus Geistlichen und Laien für die einzelnen Grafschaften bestellt. Diese hohe Commission war allerdings ein „geistliches Kriegsgericht“, das summarisch und ohne geschriebenes Gesetz verfuhr. Royalisten fanden wenig Gnade, so tüchtig sie seyn mochten, während mancher Ungelehrte, mancher Anabaptist und Antinomianer zugelassen wurde. Aber so willkürlich auch dieses Tribunal war im Ganzen — das ist das Zeugniß von Baxter, der kein Freund des Cromwell'schen Regiments war —, „bestellte die Commission tüchtige, ernste Männer, die ein frommes Leben führten, was auch ihre Ansichten gewesen seyn mögen, so daß viele tausend Seelen Gott dafür priesen“.

Wie Cromwell im brittischen Reiche der Kirche, die in seinen Augen die beste war, zum Sieg verholfen und eine religiöse Duldung, wie sie bis dahin nach nicht gekannt war, zur Geltung brachte, so trat er auch nach Außen als Beschützer des Evangeliums auf. Den auswärtigen Protestanten sollte es zu gut kommen, daß er England zur Herrscherin der Meere, zur gefürchtetsten Macht in Europa erhob. Er schützte die fernen Christen gegen die Grausamkeiten der Piraten. Auf sein drohendes Wort hörten die Verfolgungen der Hugenotten in Nismes und der Waldenser in Savoyen auf. Er wollte nichts Geringeres als England zur Königin der protestantischen Welt, zur Vorfechterin der evangelischen Freiheit gegen Rom machen. „Wenn der Pabst“, äußerte er einmal, uns insultirt, so will ich eine Fregatte nach Civita-Vecchia schicken, und er soll den Donner meiner Kanonen in Rom hören“.

Das waren Cromwell's hochherzige, weitschauende Pläne. Leichter gelang ihm die Durchführung derselben in der äußern Politik als im Innern des durch den Bürgerkrieg aufgeregten Landes. Er hatte einen harten Stand mit seinen Parlamenten, die in einer Zeit, wo nur der freie Wille Eines Mannes und eine eiserne Hand die Ordnung herstellen konnten, nur ein Hemmschuh waren. Er löste daher eines nur's andere auf und that fast Alles allein. Und merkwürdig ist es, wie viel er in solch' schweren Zeiten für Rechtspflege, Ordnung, Schutz der persönlichen Freiheit that. Allerdings die Freiheit, welche die Republikaner wollten, gab er nicht. Diese war eine Unmöglichkeit. Aber mit sicherer Hand steuerte er das Schiff des Staates durch Stürme und zwischen den Klippen der Ochlokratie und Absolutie dem Land der Freiheit entgegen. Ihm, dem Retter des Vaterlandes, wurde das freilich nicht gedankt. Alle fürchteten, aber Wenige liebten ihn. Attentate wurden wiederholt auf sein Leben gemacht. Oft sehnte er sich nach der Stille des Landlebens zurück, aber er wollte die Hand nicht von dem Werk abziehen, das ihm der Herr befohlen, bis seine Kraft unter der übermäßigen Anstrengung zusammenbrach und er am Tag seiner Geburt, am Tag seiner Siege, den 3. Sept. 1658 starb, für die Kirche des Herrn und seines Vaterlandes Freiheit betend.

Cromwell, der Puritanergeneral, ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der englischen Geschichte, wie ein feuriges Meteor, das am Himmel hinfährt. Große Fürsten sind vor ihm auf dem englischen Thron gesessen, aber keiner hat sich aus der Dunkelheit des Stilllebens zu solch' glänzender Höhe der Macht emporgeschwungen. Größerer Siege können sich wenige Kriegshelden rühmen, erfolgreicher hat selten ein Staatsmann sein Volk aus den Verheerungen eines Bürgerkriegs zur Blüthe des Wohlstandes, zum Ansehen unter andern Nationen erhoben. In seiner Vaterlandsliebe gleicht Oliver den Römern der alten Zeit, in seinem theokratischen Eifer den Richtern des alten Bundesvolkes. Seine ganze religiöse Anschauung mit all' ihrer Stärke und ihrer Schwäche wurzelt im alttestamentlichen Boden. Man tausche Namen und Zeiten und Oliver's Karakter und ganzes Thun wird verständlich. Man lege den gewöhnlichen Maßstab an und es wird unbegreiflich, daß ein Mann ein religiöses Princip nicht bloß in seinem Privatleben, sondern auch in der Staatspolitik, im Kriegswesen, wie im Kirchenwesen realisiren will und realisirt hat. Heuchelei, hinter die sich der Ehrgeiz steckt, — ist bei

Männern, die in der Geschichte eine Rolle gespielt haben, nichts Unerhörtes. Aber diesen Vorwurf Cromwell zu machen, wird unmöglich, wenn man seine Briefe und Reden, sein ganzes Leben genau prüft. Er ist, wie Wenige, überall, im Verkehr mit seiner Familie wie mit fremden Höfen, im Feld und im Rath, derselbe Mann, offen, derb, zornmüthig, unerbittlich, hart, aber glaubensstark, furchtlos, gerecht. „Hängt den Mann auf der Stelle, er hat der Wittwe Sohn erschlagen." „Erschießt Jeden, der an fremden Gute sich vergreift." „Der Pabst soll den Donner meiner Kanonen in Rom hören." Das war seine Art, das das Geheimniß seiner Diplomatie, vor der Mazarin zitterte. Er hatte Thränen für die Waldenser, aber derbe Worte für sein Parlament. Cromwell hat sich nicht bereichert durch Kirchenraub, wie frühere Emporkömmlinge, sondern viel von dem Seinen geopfert. Hat er nach Ehre getrachtet, so war das theuer erkauft; aber ein Heuchler war er nicht. Der Vorwurf, der ihm zu machen ist, liegt darin, daß er die alttestamentliche Geschichte unvermittelt als Vorbild seines Handelns ansah und religiöse Eindrücke zu leicht als göttliche Eingebungen ansah. Wie gefährlich dieses Princip war, zeigt der Königsmord; wie unmöglich der Aufbau einer Kirche auf diesem subjektiven Boden, zeigt die üppig wuchernde Sektenbildung. Doch Cromwell's Herrschaft war auch im Kirchlichen eine Uebergangsperiode. Der Gewinn war das subjektive Princip der Duldung; dieses mit dem objektiven einer auf die Geschichte der Jahrhunderte fest gegründeten Kirche zu verbinden, war die Aufgabe der nächsten Zeit.

5) Verfolgung der Puritaner unter den beiden letzten Stuarts bis zur Duldungsakte (1660—1689).

Richard Cromwell's schwache Regierung führte in Kurzem zur Anarchie. Versuche wurden gemacht, eine freie Republik herzustellen, eine Militärdespotie folgte und drohte einen neuen Bürgerkrieg. So wurde das Verlangen, das Haus Stuart auf den Thron zurückzurufen, immer allgemeiner. Von den Protestanten in Frankreich kamen Briefe an die presbyterianischen Puritaner, in welchen Karl II. als eifriger Presbyterianer hingestellt wurde. Man konnte auch hoffen, daß das Schicksal seines Vaters eine Warnung für ihn seyn würde. Die Puritaner, um sich selbst von der Gesinnung des Königs zu überzeugen, sandten deshalb eine Deputation an ihn nach Breda. Er gab völlig befriedigende Versprechungen und erließ eine Proklamation desselben Inhalts. In Folge davon wurde er am 8. Mai 1660 in London unter lautem Beifall als König ausgerufen. Aber man hatte vergessen, daß man es mit einem Stuart zu thun hatte, und und die Warnung der Umsichtigeren, die eine sicherere Bürgschaft als das bloße Wort verlangten, war überhört worden. Anfangs freilich schien Alles gut zu gehen. Der König machte einige der angesehensten Puritanergeistlichen zu seine Kaplänen (darunter Calamy, Manton, Reynolds und Baxter) und ging bereitwillig auf den Vorschlag ein, eine Union zwischen den Puritanern und Episkopalen zu versuchen. Die Puritaner waren ganz bereit, den Usher'schen Vermittlungsvorschlag eines eingeschränkten Episkopats zu Grunde zu legen. Mit dem allgemeinen Gebetbuch waren sie auch zufrieden, sofern einzelne Punkte darin geändert und freie Gebete und Privaterbauungen zugestanden würden. Ganz ihnen entgegenkommend, erließ der König im Oktober eine Proklamation, welche die Beschränkung der bischöflichen Gewalt durch Gesetze und einen Presbyterialrath, sowie die Revision der Liturgie in Aussicht stellte und den Geistlichen vorläufig gestattete, das ihnen Anstößige in derselben auszulassen, auch die Leistung des Allegianz- und Suprematseides bis auf Weiteres verschob. Mehrere Bisthümer wurden den Puritanern angeboten. Reynolds nahm eines an, Baxter lehnte es entschieden ab, Calamy, der zuerst dafür war, erklärte sich endlich dagegen und die Andern folgten seinem Beispiel. Um die Union zu berathen, erließ der König am 25. März 1661 eine Proklamation, durch welche 12 Puritaner und 9 Assistenten und eine gleiche Zahl auf bischöflicher Seite zur Revision des allgemeinen Gebetbuchs in den Savoy-Palast, die Wohnung des Bischofs von London, berufen wurden. Allein die Bischöfe,

zum Theil noch der Laud'schen Schule angehörend, waren gegen jede Aenderung. Es war ein bloßes Scheingefecht; die Zeit verging, ohne daß das Geringste zu Stande kam. Und von Berücksichtigung der Puritaner war hinfort keine Rede mehr. Ohne die in der Savoy-Conferenz ausgesprochenen Wünsche im Geringsten zu berücksichtigen, nahm die Convokation die Revision des allgemeinen Gebetbuches vor und fügte unter Anderm Gebete für die Gedächtnißtage König Karl's des Märtyrers, die Restauration und die Thronbesteigung des Königs bei, die eben nicht in puritanischem Geist abgefaßt waren. Die Uniformitätsakte vom 18. Mai 1662 ordnete die Einführung des revidirten Gebetbuchs an. Sie war schärfer gefaßt als die früheren: 1) Jeder Geistliche muß durch Namensunterschrift seine aufrichtige Zustimmung zu Allem und Jedem, das im Gebetbuch und Ordinationsformular enthalten ist, erklären; 2) ferner erklären, daß es wider das Gesetz sey, unter irgend welchem Vorwand die Waffen gegen den König oder gegen seine Beamten zu ergreifen; 3) den Eid der Solemn League and Covenant und jede Aenderung in dem Regiment der Kirche oder des Staates abschwören; dieser Eid soll von allen Geistlichen und Lehrern geleistet werden; 4) niemand soll künftighin für irgend ein geistliches Amt fähig seyn, der nicht nach dem Ordinationsformular die Priesterweihe erhalten hat; 5) alle Prediger und Lektoren müssen diesen Anordnungen sich unterwerfen; 6) alle Akten von Elisabeth an sollen in voller Kraft bleiben. Wer nicht dieser Akte sich unterwirft, verliert ipso facto seine Stelle.

Früher hatte presbyterianische Ordination Geltung gehabt; nun aber wird Reordination der Puritaner verlangt. Die Lektoren waren früher zur Unterschrift nicht gezwungen und deshalb waren viele Puritaner Lektoren geworden, — jetzt war auch dieser Ausweg versperrt. Und zum besondern Aergerniß der Puritaner wurden apokryphische Lesestücke eingeführt. — Diese Akte war nur eine Rache der Hochkirchlichen an den Puritanern. Sie fand großen Widerspruch im Parlament, obwohl dieses royalistisch war, und ging nur mit 186 Stimmen gegen 180 durch. Die Lords waren sehr dagegen und beriefen sich auf des Königs Proklamation von Breda aus; aber in derselben war eine Klausel, die ein Recht zu diesem Akt zu geben schien („daß von der Duldung nur die ausgeschlossen werden, welche das Parlament nennen würde"). Die Lords nahmen endlich die Akte an. Noch aber hofften die Puritaner, der König werde durch sein gegebenes Wort sich gebunden achten, sie zu schonen. Allein umsonst! Der König sanktionirte die Akte am 18. Mai. Sie sollte mit dem 24. August in Kraft treten. Der Tag war schlau gewählt, weil die Recusanten ihres kurz nachher erst fälligen Einkommens beraubt wurden. Es war klar, daß die Puritaner ehren- und gewissenshalber die Uniformität verweigern würden, die sie zwang, den Eid der League and Covenant abzuschwören, und aller der Errungenschaften eines hundertjährigen heißen Kampfes mit einemmal beraubte, ja ihnen ein Joch auflegte, schwerer als je zuvor. Einige, wie Baxter, resignirten sogleich, Andere warteten noch zu. Der Bartholomäustag kam heran, ein Tag nicht so blutig, aber ebenso verhängnißvoll für die englischen Puritaner, wie 90 Jahre zuvor die Bartholomäusnacht für die französischen Hugenotten. 2000 Geistliche legten auf einmal ihre Stellen nieder. Am Sonntag zuvor, der als „der schwarze Sonntag" den Nonconformisten unvergeßlich blieb, nahmen sie von ihren trostlosen Gemeinden herzergreifenden Abschied. Das traurigste Loos erwartete sie und ihre Familien. Den Episkopalen war in der Zeit der Puritanerherrschaft wenigstens ein Fünftel ihres Einkommens gelassen, den Puritanern aber sogar noch das Einkommen des letzten Jahres entzogen. Den Episkopalen waren wenigstens Privatzusammenkünfte gestattet, ja später sogar die Kanzel eingeräumt, wenn sie sich der Anspielungen auf Politik in ihren Predigten enthielten, aber den Puritanern wurden selbst Gebetsvereine in ihren Dachstuben zum Verbrechen gemacht. Die Conventikelakte vom Juni 1664 verbot alle Privatandachten, bei denen mehr als fünf Personen außer der Familie zugegen seyn würden, und setzte auf die erste Uebertretung dieses Gebots 3 Monat Gefängniß, auf die dritte Verbannung. Ja, die puritanischen Geistlichen wurden wie Aus-

fätzige von den Städten und von ihren Freunden, mit denen sie noch in der Stille zusammenkamen, bei denen sie in ihrem Elend noch Hülfe fanden, ferne gehalten. Die Fünf-Meilen-Akte vom Jahr 1665 bestimmte, daß Keiner, der nicht den 2. und 3. Punkt der Uniformitätsakte unterzeichne, auf 5 Meilen einer Stadt oder seiner früheren Pfarrei nahe kommen dürfe. Selbst auf öffentliche und Privatlehrer wurde diese Akte ausgedehnt, wenn sie die Staatskirche nicht besuchten. Die Conventikelakte wurde 1670 verschärft. Endlich schien sich der König seines Versprechens von Breda zu erinnern und durch die „Duldungserklärung" (Declaration of Indulgence) die Strenge der Strafgesetze mildern zu wollen. Aber es war eine Erklärung, die er ohne Zustimmung des Parlamentes gab, und es war kaum ein Zweifel, daß er nur dem Katholicismus, dem er selbst anhing, die Thür öffnen wollte. Das Parlament nöthigte ihn aus diesem doppelten Grunde zur Zurücknahme der Deklaration und zur Sanktion der Testakte vom Frühjahr 1673, welche von allen Civil- und Militärbeamten den Supremateid und die Unterschrift einer Deklaration gegen die Transsubstantiationslehre und endlich den Genuß des Abendmahls nach dem anglikanischen Ritus als Zeichen (test) ihrer Anhänglichkeit an die Staatskirche forderte. Diese Akte, welche bis 1828 die Nonconformisten vom Staatsdienst und Parlament ausschloß, ließen sich damals die Puritaner gefallen, weil sie ein Bollwerk war gegen den Katholicismus und weil ihnen Hoffnung auf Toleranz gemacht wurde, sobald die Katholiken unterdrückt seyn würden. Allein diese Hoffnung wurde nicht erfüllt, wenn auch die Verfolgung der Nonconformisten gegen das Ende der Regierung des Königs etwas nachließ. Seit den Tagen der Königin Maria war gegen Dissentirende nicht so gewüthet worden, wie unter Karl II. 80,000 Nonconformisten hatten um ihres Gewissens willen zu leiden, 8000 im Gefängniß ihre Verweigerung der Conformität zu büßen. Aber der Puritanismus, in den Schmelztiegel der Verfolgung geworfen, wurde gereinigt von den unedeln Elementen, die sich ihm in der letzten Periode angehängt hatten. Die aufrichtigen Puritaner blieben ihrem Bekenntniß treu, ein Haufe von Zeugen, die in den Annalen der Nonconformisten glänzen. Die Masse, welche in puritanische Lebens- und Redeweise sich gefügt, so lange der Puritanismus die Herrschergewalt hatte, fiel ab und entschädigte sich für die langen Bußpredigten und Bußtage der Cromwell'schen Zeit. Der sittliche und religiöse Verfall ging Hand in Hand mit dem politischen Verfall unter den letzten Stuarts, bis endlich, nachdem der katholische Jakob II. die Einführung des Katholicismus und der Knechtung des Volkes vergeblich versucht hatte, mit Wilhelm III. (1688) eine neue Zeit für England anbrach. Das Volk war reif geworden für politische und religiöse Freiheit, und die Puritaner, die sich mit den Episkopalen vereinigt hatten, um die Tyrannei zu stürzen, trugen als Siegespreis ihres 100jährigen Kampfes die Duldungsakte (Mai 1689) davon, wodurch den Presbyterianern, Independenten, Baptisten und Quäkern freie Ausübung ihrer Religion gewährt wurde; die andern Sekten waren im Strom der Verfolgung untergegangen, die Katholiken und Socinianer von der Duldung ausgeschlossen.

6) Geschichte der Presbyterianer von 1689 bis in die neueste Zeit.

Das Presbyterialsystem war selbst zur Zeit der Herrschaft des Presbyterianismus nicht zur Entwickelung gekommen. Auch jetzt wurde kein ernster Versuch gemacht, es einzuführen. Dagegen standen die drei Denominationen der Presbyterianer, Independenten und Baptisten einander im Wesentlichen nahe genug, um an eine Vereinigung zu denken. In der Lehre wichen die beiden ersten nicht von einander ab, und beide von den Baptisten nur in der Lehre von der Taufe. In der Verfassung war fast kein Unterschied; sie waren alle Congregationalisten. Einen Anfang zur Vereinigung in Dingen, die ihr gemeinschaftliches Interesse betrafen, hatten sie schon in ihrer Adresse an Wilhelm III. gemacht. Und bald nach Gewährung der Duldung kam eine Vereinigung der presbyterianischen und independentischen Geistlichen in London zu Stande. Nach den 9 Articles of Agreement (1691) sollte 1) jede Kirche das Recht

haben, ihre Beamten selbst zu wählen und die Verwaltung und Gottesdienstordnung selbst zu bestimmen; 2) die Geistlichen mit Beiziehung des Rathes der Nachbarkirchen zu wählen und zu ordiniren; 3) die Kirchenzucht solle der Pastor mit Zustimmung der Brüder ausüben; 4) alle Kirchen sollen independent seyn, aber gemeinsames Handeln zum Besten der Kirchen stattfinden; 5) Armenpfleger und Aelteste sollen bestellt werden; 6) Synoden der Geistlichen in wichtigen Fällen gehalten, und ihre Beschlüsse von den Gemeinden nicht ohne triftige Gründe verworfen werden; 7) das Gebet für die weltliche Obrigkeit wird allgemein angeordnet; 8) als Glaubensgrund gilt das Wort Gottes und entweder der doktrinelle Theil der 39 Artikel, oder die Westminsterconfession, oder die Savoy Confession (welche kurz nach Cromwell's Tod 1658 von den gemäßigten Independenten abgefaßt wurde); 9) anderen Kirchen gegenüber wird friedliches Verhalten empfohlen. Im Jahre 1696 wurde auch eine Verbindung zwischen den drei Denominationen zur Wahrung der nonconformistischen Rechte geschlossen. Es war aber solche Verbindung mit den anderen Nonconformisten nur ein schlechter Ersatz für den Mangel eines Synodalverbandes. Und diesem Mangel hauptsächlich wird der Verfall der englischen Presbyterialkirche im 18. Jahrhundert zugeschrieben. In den ersten 25 Jahren waren die Presbyterianer weit der überwiegende Theil der Nonconformisten. Ihre Zahl mag im Jahre 1714 über 600,000 betragen haben. Von da an aber ist eine merkliche Abnahme zu sehen. Verschiedene Gründe scheinen außer dem genannten dazu mitgewirkt zu haben. Die Presbyterianer waren, wie die Dissenter überhaupt von der Universitätsbildung ausgeschlossen, innere Zwistigkeiten trennten sie und viele kehrten in die Episkopalkirche zurück, der sie grundsätzlich nicht so ferne standen als die Independenten. Aber der Hauptgrund war der Eingang, den die rationalistische Richtung bei den Presbyterianern fand. Im Jahre 1719 wurden zwei ihrer Geistlichen in Exeter abgesetzt, weil sie die von Sam. Clarke (s. d. Art.) aufgestellte Lehre von der Gottheit Christi angenommen hatten, und bei einer deshalb gehaltenen Predigerconferenz weigerten sich 19 aus 75 Geistlichen im südwestlichen England den Artikel über Trinität (in den als Prüfstein geltenden 39 Artikeln der Staatskirche) zu unterzeichnen. Die Controverse wurde in London erneuert, und in der Conferenz in Salters Hall die Frage über die Unterschrift eines Glaubensbekenntnisses überhaupt vorgelegt. Aus 110 Geistlichen stimmten 57 dagegen, obwohl der 8. Artikel des Agreement von 1691 es forderte. Eine Spaltung folgte, die Gegner der Verpflichtung auf Symbole versanken in Arianismus und Socinianismus, aber auch die anderen Gemeinden konnten dem Einfluß dieser Richtung nicht lange widerstehen — und am Ende des 18. Jahrhunderts war fast jede alt-presbyterianische Gemeinde socinianisch. Wenigstens ein Drittel der jetzigen unitarischen Kirchen, deren Zahl etwa 250 beträgt, war ursprünglich presbyterianisch. Erst um das Jahr 1830 zeigte sich neues Leben in der auf 170 Gemeinden herabgeschmolzenen presbyterianischen Kirche. Ein Anschluß an die schottische Staatskirche wurde vorgeschlagen, aber nicht durchgeführt, da sich legale Schwierigkeiten zeigten. Dagegen haben sich 66 Gemeinden im Norden von England der United Presbyterian Church of Scotland angeschlossen, die übrigen orthodoxen Kirchen, etwa 76 an der Zahl mit etwas über 40,000 Mitgliedern, bilden die Synode der „Presbyterianischen Kirche in England". — Es ist merkwürdig, wie die presbyterianische Kirche, einst die mächtigste unter den nonconformistischen in England, fast ganz verschwunden ist. Ihre geschichtliche Aufgabe war, das Werk der Reformation weiter zu führen, religiöse Freiheit anzubahnen, ein Gegengewicht zu bilden gegen kirchliche Absolutie und Anarchie, und dem Nonconformismus neben der Staatskirche zum Recht zu verhelfen. Nachdem sie diese Aufgabe gelöst, aber auch darin ihre Kraft verzehrt hat, tritt sie vom Schauplatz der Geschichte ab.

Hauptquellen: J. Strype, Ecclesiastical Memorials and Annals of Reformation; Life of Parker and Whitgift; The Zurich Letters ed. H. Robinson 1842 u. 44. D. Neal, History of the Puritans. Walker, H. of Independency; Oliver

Cromwell's Letters and Speeches with Elucidations by Tho. Carlyle, 3 Vol., 1849. (3te Aufl.). Sketch of the Presbyterian Church in England 1850. **C. Schoell.**

Purpur, ein im ganzen Alterthum wegen seines Glanzes und seiner Haltbarkeit hochgeschätzter animalischer Farbstoff, mit dem vorzugsweise Wolle, welche die Farbe am besten annimmt und am längsten hält (Dr. J. Roth in Athen. 1857. S. 1623. Petermann, Mitth. 1858. III.), ausnahmsweise auch Baumwolle (Esth. 8, 15. Ven. Fort. poëm. VII, 3. 275: bis cocto purpura bysso) Linnen (zu besonderen Zwecken Plin. XIX, 1. 5.) und Seide (häufiger in späterer Zeit, sericoblatta Cod. Just. l. 1. Salm. ad h. aug. p. 391; am wenigsten den Farbstoff annehmend und haltend) gefärbt wurden und der von verschiedenen, besonders an den Ufern des Mittelmeeres häufigen Species zweier Conchyliengattungen, des buccinum, murex, *κῆρυξ* (Trompetenschnecke oder Kinkhorn) und der eigentlichen Purpurschnecke, purpura, pelagia, *πορφύρα*, gewonnen und entweder einfach oder in mannichfaltigen Mischungen und Verdünnungen angewandt wurde; vgl. Plin. IX, 36. 60 sq. concharum ad purpuras et conchylia (d. i. zu den Purpur- und Conchylienfarben) duo sunt genera: buccinum — alterum purpura. Purpurae nomine alio pelagiae vocantur. Arist. hist. an. IV, 4. 7. V, 5. 10. 13. VIII, 16. Athen. III, 6 sq. Aelian. hist. an. VII, 34. Oppian, hal. I, 314. Die Trompetenschnecke beschreibt Plin l. c. buccinum minor concha ad similitudinem ejus, qua buccini sonus editur, unde et causa nominis. Nonnisi petris adhaeret circaque scopulos legitur. Die purpura — cuniculatim procurrente rostro et cuniculi latere introrsus tubulato, qua proferatur lingua; praeterea clavatum est ad turbinem usque aculeis in orbem septenis fere, qui non sunt buccino, sed utrisque orbes totidem, quot habeant annos. Beide Conchyliengattungen finden sich meist in denselben Gegenden, in besonderer Güte und Fülle an der gätulischen und nigritischen Küste, daher murex Afer, Gaetulus (Hor. Ep. II, 2. 181. 16, 36. Strabo 17, 834. Plin. VI, 36. IX, 60 V, 1: exquirantur omnes scopuli Gaetuli muricibus ac purpuris. Mela III. c. ult. Nigritarum Gaetulorumque ne litora quidem infoecunda sunt, purpura et murice efficacissimis ad tingendum. Pollio in Claud. 14) und an den phönizischen Gestaden (Strab. 16, 757. Plin. l. c. Palaeph. 52), daher murex Tyrius, ostrum Tyr. (Virg. Aen. IV, 262. Ov. Met. 10, 211. 11, 166. Fast. 2, 107), auch ostrum Sidonium (Ov. Tr. 4, 2. 27.). Vergl. Pseudojon. ad Deut. 33, 19: ad litus maris magni habitabunt (Sabulonitae) et chilson (i. e. ostrum) capient, cujus sanguine tingent hyacinthinum pro filis stolarum suarum; s. Buxt. lex. talm. s. v. חלזון. Man findet daher auch beide Gattungen auf tyrischen Münzen leicht unterscheidbar abgebildet. Für die frühe und starke Fabrikation des Purpurs in Tyrus und den ausgebreiteten Handel damit zeugt namentlich Hes. 27, 7. 16. vergl. Eurip. Phön. 1497. Virg. Georg. 3, 307. Tib. 2, 3. 58. u. 4, 28. Ov. ars am. 3, 170. Plin. XXI, 22. Auch die Erfindung wird den Phöniziern zugeschrieben durch einen Zufall, indem ein Hund eine Purpurschnecke zerbissen und die Schnauze gefärbt haben soll (Poll. onom. I, 4. Achill. Tat. de Leuc. et Clit. am. II, 11). Der Name, eine Pilpelform, deutet ebenfalls auf phönizischen Ursprung und erinnert an das hebräische פארור, Gluthröthe, (Joel 2, 6.) von einer rad. פרר, פור. Sonst war auch die Küste Lakoniens reich an Purpurschnecken, besonders war der amykläische Purpur berühmt Paus. III, 21. 6. (*κόχλους ἐς βαφὴν πορφύρας παρέχεται τὰ ἐπιθαλάσσια τῆς Λακωνικῆς ἐπιτηδειοτάτας μετά γε τὴν φοινίκων θάλασσαν*) Hor. Od. 2, 18. 7. Ov. rem. am. 707 sq. Vgl. Hes. 27, 7. אלישה = Elis oder Peloponnes. Nach Aristot. l. c. V, 13. enthalten die Muscheln den färbenden Saft (*ἄνθος*, flos, auch *αἷμα* Poll. onom. I, 4. 49. ros, sanies, virus bei Plin. Vitruv. u. A.) in einem Sack, in der Mitte zwischen Leber und Hals *ἐπάνω τῆς κοιλίας*. Nach Plin. IX, 60: in mediis habent faucibus florem illum expetitum vestibus. Cuvier lect. nat. III, 342. IV, 469. V, 263. Mém. sur l'anal. du bucc. hat ihn nur in den Mantelrändern gefunden (vgl. Roth, münchn. gel. Anz. 1857). Liquoris hic minimi est in candida vena, fährt Plinius

a. a. O. fort; daher die Kostbarkeit der Farbe. In Spanien wurden den Phöniziern die gefärbten Wollstoffe mit Silber aufgewogen. In Athen kostete nach Plut. de an. tranqu. zur Zeit des Sokrates ein Purpurkleid 3 Minen cf. Dion Chrys. or. 66. In Rom kostete noch zu August's Zeit ein Pfund Janthinwolle 100 Denare, die tyrische das Zehnfache. Plin. IX, 63. cf. Hor. Od. II, 16, 7 sq. Belege für die Haltbarkeit der Farbe s. Plin. VIII, 48. Appian Mithr. 117. Plut. Alex. 36. Lucret. VI, 1072 sqq.: dirimi qui non queat usquam — non si mare totum velit eluere omnibus undis. Purpurschnecken, purp. patulae, wurden nach Roth a. a. O. bei Jaffa wie Austern von eingeborenen Christen während der Fastenzeit gegessen. Im Alterthum sollen ihre Excremente selbst für eine Delikatesse gegolten haben und die Deckel als Arzneimittel angewendet worden seyn. Ueber ihren Fang, am günstigsten nach den Hundstagen, während deren sie sich verborgen halten, und vor dem Frühling, während dessen sie Waben legen (vgl. Arist. h. an. V, 13. 1. 4. Plin. IX, 37.61. u. 38,62. X,70.90. XXXII,5.18. Oppian. hal. V, 600. Dion Chrys. or. 7. Poll. onom. I, 4. 48. Aelian. h. an. VII, 34. und im Talmud M. Rhabb. 7 sq. 75 a. Die Purpurfischer hießen πορφυρεῖς, murileguli, conchylioleguli. Plinius a. a. O. unterscheidet nach Aufenthalt und Nahrung genera pabulo et solo discreta, lutense et algense (wie sie heut zu Tage an der venetian. Küste gefunden werden) vilissimum, calculense (ἐν ψαμάθοισι νέμοντες Opp. hal. I, 314.), besonders geeignet für Conchylienfarben, longe optimum dialutense vario soli genere pastum. Die von Roth an der palästin. Küste beobachteten legen im Juni und Juli Eier, die in großen Bündeln (Waben) an Felsen hängen und ebenfalls purpurfarbig sind. Sie geben im Sommer die geringste Qualität Farbstoffs. Dieser Farbstoff stellt sich in verschiedenen zwischen Schwarz und Schwarzblau einerseits und zwischen Roth und Gelb andererseits variirenden und zum Theil durch Mischung und doppelte und dreifache Färbung hervorgebrachten Farbennüancen dar (Heeren I, 2. S. 97). Dr. A. Schmidt in seiner gründlichen Abhandl. über die Purpurfärberei und den Purpurhandel im Alterthum (Forschungen auf dem Gebiet der Alterth. Berl. 1842. Bd. I. S. 96 ff.) zählt deren 13. Amati, de restit. purpurarum 14., indem er, wie es scheint, durch poet. Ausdrücke, wie das Horazische purpurei olores, sal purpureum (4, 1.), die brachia purpurea, candidiora nive (Albinov. El. 2.) verführt, einen weißen Purpur fingirt. Nach Ugol. thes. XIII, 299 wurde es Sprachgebrauch, omnia splendida, venusta, nitescentia purpurea zu nennen (Haheßl. 7, 6? vgl. d. purpureus capillus Virg. Georg. I, 405). Göthe sagt in der Farbenlehre: Bei aller Sättigung kann die Farbe democh von vielem Licht strahlen und dasselbe zurückwerfen; dann nennt man sie clarum, λαμπρόν, (Luk. 23, 11?), candidum, acutum, ὀξύ, excitatum, laetum, hilare, vegetum, floridum, εὐανϑές, ἀνϑηρόν. Sämmtliche Benennungen geben die besonderen Anschauungen durch andere symbolische vermittelnd wieder. — Die Farbenbenennungen der Griechen und Römer sind nicht fix und genau bestimmt, sondern beweglich und schwankend, indem sie nach beiden Seiten auch von angrenzenden Farben gebraucht werden u. s. w. (Werke, Bd. 53. S. 61 f.).

Das scharlachrothe, caccinähnliche Buccin oder der Saft der Trompetenschnecke wurde, weil allzu flüchtig und leicht die Farbe verlierend (Plin. l. c. per se damnatur, quoniam fucum remittit; pelagio admodum adligatur, nimiaeque ejus nigritiae dat austeritatem illam nitoremque cocci; ita permixtis viribus alterum altero excitatur aut adstringitur. Quint. XII, 10.76: ut buccini purpura, jam illum, quo fefellerant, exuant mentitum colorem et quadam vix enarrabili foeditate pallescant), daher nach Schmidt a. a. O. selten allein, sondern in der Regel nur in Verbindung mit dem dauerhaften Saft der Purpurschnecken, mit dem es sich innig verbindet, von dem es gleichsam festgebannt wird, angewandt. Hiernach ist die bisherige Ansicht, als ob die πορφύρα die rothe, das buccinum die von Violett bis Dunkelblau nüancirte Purpurfarbe gebe, zu berichtigen. Die eigentliche Purpurschnecke gibt in ihren verschiedenen Arten nach Vitruv. VII, 12. vier Farben, zwei Hauptfarben, die

schwarze von einer ziemlich großen Muschel, die besonders an den Gestaden des schwarzen Meeres vorkommt, und die rothe meist von kleinen Muscheln an den südlicheren Gestaden des Mittelmeeres, und zwischen beiden als Uebergangsfarben die blauschwarze und violette (livido, violaceo colore), letztere nach Capello's Beobachtungen im adriatischen Meere häufig. Nach Plinius, der wie Arist. V, 13. (*ἐν μὲν τοῖς προσβορείοις μέλαιναι, ἐν δὲ τοῖς νοτίοις ἐρυθραί*) nur die zwei Hauptarten nennt, war rubeus color nigrante deterius (IX, 38. 62.). Dr. Roth's purpurae patulae gaben, wenn man sie anstach, einen grünlichen Saft, der im Sonnenschein Purpurfarbe annahm, welche durch Waschen noch lebhafter wird. Er hält dieß für den blauen Purpur der Alten. An der phönizischen Küste zwischen Sur und Saido fand er dagegen den murex trunculus in großer Menge, mit lebhafter Farbe (vgl. Linn. syst. nat. pag. 1215. Forskål descr. an. p. 127. Lamark hist. nat. des anim. sans vert. VII, 140. Nitzsch, hall. Enc. XIII, 269 ff. Dictionn. des sciences nat. XLIII, 219 sqq.). Ein einziges dieser Thiere ist hinreichend, einen Quadratzoll Zeug zu färben, während dazu fünf purpurae patulae erfordert werden*). Wenn demnach auch die purpura wegen der größeren Mannichfaltigkeit und Dauerhaftigkeit der Farbe immer das Hauptingredienz der Purpurfärberei blieb, so wurde doch bald, theils um eine größere Quantität Farbstoff zu gewinnen, theils um mannichfaltigere Nüancen hervorzubringen, der lebhaft rothe Saft der murex in angemessener Mischung mit dem Saft der purpura angewendet, und darum wurde auch murex, sonst synonym mit buccinum und bestimmt unterschieden von purpura (z. B. Mela l. c.) a parte potiori der Quantität nach, besonders von Dichtern für Purpur überhaupt, Farbe und Zeug, gebraucht. Daher sacer murex vom kaiserlichen Purpur.

Nach der von Schmidt a. a. O. aufgestellten Farbentafel sind zu unterscheiden I) die natürlichen Purpurfarben, d. h. einfache Färbungen entweder mit dem scharlachrothen Saft des buccinum oder mit dem Saft der schwarzen (blauen) oder mit dem der rothen purpura. Die Bereitung der Farbe geschah nach Plin. IX, 38—42. cf. Arist. *περὶ χρωμ.* C. 5, 50. vgl. Göthe a. a. O. S. 48, indem man die ausgenommenen Saftgefäße der größeren und den Stampfbrei der kleineren Schnecken drei Tage in Salz legt, dann durch Abspülung mit Salzwasser vom Schlamme reinigt, hierauf in einem Bleikessel zehn Tage lang in mäßiger Hitze dämpft und einkocht, das Fleischige davon abschäumt, bis die Flüssigkeit reif wird, bei Färbungsversuchen mit ausgefetteter Wolle das gewünschte Resultat gibt. Unreif hat sie ein trübes grünlich unterlaufenes Ansehen, ist in steter Umwandlung und Durcheinandergähren von Weiß, Schwarz, Gelb, Grün, Blau begriffen. II) Die später allgemein angewandten künstlichen Purpurfarben, und zwar 1) der blutrothe Purpur (auch Tyria, Laconica, dibapha, oxyblatta, von dem Plinius IX. 38. 62. sagt: laus ei summa color sanguinis concreti nigricans aspectu idemque suspectu refulgens unde et Homero purpureus dicitur sanguis, cf. Cassiod. ep. I, 2. obscuritas rubens, nigredo sanguinea), wohl die älteste Art künstlichen Purpurs, wie sich aus Plinius l. c. 39. schließen läßt: tunc (zu Cicero's Zeit) dibapha dicebatur, quae bis tincta esset, veluti magnifico impendio, qualiter nunc omnes paene commodius purpurae tinguntur. Die Wolle wurde zuerst im unreifen Saft der purpura (pelagio primum satiatur, immatura viridique cortina), dann im Buccin gefärbt. Hor. Epod. 12, 21.: muricibus Tyriis iterata vellera lanae. Mart. 4, 4. 6. quod bis murice vellus inquinatum. Ovid. art. am. III, 170. Tib.

*) Der Saft aller dieser Thiere — sagt Roth — ist zuerst schmutzig weiß, dann olivgrün, dann purpurn. Die Veränderung wird durch das Licht, nicht durch die Luft hervorgebracht. Dasselbe zeigen die Experimente von Reaumür und Duhamel, nach welchen derselbe noch in den Adern weiß ist, dann, auf Linnen gelegt, zuerst hellgrün wird, dann je innerhalb weniger Minuten in ein tiefes Grün, von diesem in Meergrün, dann in Blau, in Röthlich, endlich in tiefes Roth übergeht, das, in heißem Wasser mit Seife gewaschen, endlich sich in glänzendes und dauerhaftes Hellroth verwandelt.

IV, 2. 16. Lucan. X, 123. Alcim. Avit. poem. 6, 38. Sidon. Apoll. 15, 127 sq. Claudian. in I. Cons. Stil. II, 333. Cic. ad Att. II, 9. Div. II, 16 etc. 2) Der violette Hyacinth-Amethyst-Janthin-Purpur, violaceo colore, einfach gefärbt, aber in einer Mischung von reifem Schwarzpurpur und Buccin. Dieser war zur Zeit des Plinius besonders beliebt (color principalis, eximius, felix XXI, 8. 22. XXXVII, 9. 40. ad hanc tingentium officinae dirigunt vota). Diese beiden Farben hießen auch Blattapurpur (βλάττη, βλάττιον, blatta, blattia, blattela), Kaiserpurpur oder sacer murex, auch ἁλουργος, weil rein aus dem Meere stammend. Plut. Alex. 36. Poll. onom. IV, 18. 120. Heliod. Aeth. III, 4. Athen. XII, 31 etc. In ihrer weiteren Ausdehnung gewann die Purpurfärberei noch neun weitere Nüancen, theils durch einfache Färbung in einer Mischung des Safts (besonders von der purpura calculensis, die nach Plinius IX, 37. 61. mire apta hierzu war) mit verdünnenden Stoffen, wie Wasser, Urin, der die Farbe festhaltende, auch zur bloßen Kräuterfärberei benutzte, blaß machende fucus marinus, wodurch die helleren, matteren sogen. Conchylienfarben entstanden, blaulilla oder Heliotroppurpur, blauroth oder Malvenpurpur, gelb oder Herbstviolenpurpur (daher conchyliata vestis, tapetia, peristromata Plin. IX. 39. 64. Suet. Caes. 43. Plaut. Pseud. I, 2. 14. Cic. Phil. II, 27. Die complicirtere Bereitungsart dieser Abarten nach dem Purpurverbot vom Jahre 383 f. in den Physicis des Pseudodemocrit und dem cod. anon. aut. eines Pariser Manuscripts bei Bulanger de imperat. et imp. Rom. Lugd. 1618. p. 618 sqq. Hard. ad Plin. IX, 39. 64) — theils durch dreifache Färbung (das crines ter satiati Cassiod. I, 2), indem man zuerst in Janthin- oder Heliotrop- oder Malvenmischung oder in Coccinfarbe (s. d. Art. „Rosinroth") und hernach noch auf tyrische Weise in unreifem Schwarzpurpur und in Buccin färbte, was die combinirten dunkeln Purpurfarben gibt, nämlich Tyrianthin, tyrischer Heliotroppurpur, tyrischer Malven-Herbstviolenpurpur, doppeltrother tyrischer Coccin-, auch Hysginpurpur. Am tyrischen Purpur wird besonders gerühmt das schillernde Farbenspiel, versicolor, namentlich wenn man ihn gegen die Sonne hielt. Poll. onom. I, 4. 49. Philostr. icon. I, 28. Plin. XXXVII, 9. 90. IX, 38. 62. Liv. 34, 1. Sen. qu. nat. I, 5. Macrob. Sat. II, 4. Vopisc. in Aur. C. 29. Die Bereitungsart s. Plin. IX, 38—42. Schmidt a. a. O. S. 119 ff.

Außer in Phönizien (Tyrus, wo zu Constantin's d. Gr. Zeit die kaiserl. Purpurfabrik war, Euseb. h. eccl. VII, 32. Amm. Marc. XIV, 9. 7. 18. Cassiod. I, 2. Cod. Just. l. 2. de murileg. 11, 7.) waren die bedeutendsten Purpurfärbereien, baphia, in Aegypten (Alexandrien Plin. 35, 11. Cl. Al. paed. II, 2., der alexandr. Conchylienpurpur schon zur Zeit des Plautus berühmt), Lydien (Val. Flacc. 4, 368. Eustath. ad Jl. 4, 141. Aelian. hist. an. 4, 46. Max. Tyr. 40, 2., daher die πορφυροπῶλις von Thyatira Apgesch. 16, 14. cf. Strabo XIII, 957. Plin. V, 29); ferner in Tarent (lana Tarentino violas imitata veneno Hor. ep. II, 1. 207), Hydruntum (um 500 n. Chr. unter Theodorich königlicher Fabrikort), Constantinopel (nach Eroberung Palästina's durch die Araber anstatt Tyrus kaiserlicher Fabrikort), Syrakus, Narbo u. s. w. auch im Binnenland, indem man die Schneckenmaterie in späterer Zeit eingemacht versandte; so das von Schmidt in seiner Abh. besprochene Purpurgeschäft des Pachymios zu This in Oberägypten, welches mönchischer Eitelkeit gedient zu haben scheint. — In der Regel wurden die Rohstoffe gefärbt und so gesponnen und gewoben (Hom. Od. VI, 306: ἠλάκατα στρωφῶσ' ἁλιπόρφυρα Prop. IV, 3. 34. Tyria in radios vellera ducta suos; bei Justin I, 3. 2. der Purpurwolle spinnende Sardanapal); Spinnen und Weben blieb bis 500 n. Chr. meist Privatsache; von fabrikartiger Purpurspinnerei und Weberei findet sich außer der kaiserlichen Spinnerei und Weberei in Tyrus keine Spur. Die Färber, πορφυροβάφοι, sind meist auch die Purpurhändler, πορφυροπῶλαι, purpurarii, welche die Purpurwolle nach dem Gewicht verkaufen (Plin. IX, 39. 63. Sueton. Ner. 32.).

Wenn wir nun mit dem Bisherigen die biblischen Namen für Purpur vergleichen,

so kommen überall im Alten Test. bestimmt unterschieden von שָׁנִי, תּוֹלַעַת שָׁנִי, כַּרְמִיל, der von den Eiernestern des Coccuswurms auf der Stecheiche gewonnenen, also nicht rein vegetabilischen, hellrothen, glänzenden Karmaisinfarbe, κόκκινον (s. d. Art. „Rasinfarbe") für die zwei Hauptarten des Purpur var תְּכֵלֶת u. אַרְגָּמָן (פּוּרְפִּירָא nur im Chald. und Talm.). Jenes, das ursprünglich s. v. a. שְׁכֵלֶת, chald. תִּכְלָא, תַּכְלָא, conchylium (nach Schmidt's S. 131 schwer zu begründender Vermuthung ein Wort ägypt. Ursprungs von chaki = theche, dunkel, und leth, Blut? Daher der spätere Name blatta von p Artikel und leth = Blutpurpur!), war zuerst vielleicht Name für jede Muschelfarbe im Gegensatz von שָׁנִי; speciell bedeutet es nach LXX, Phil., Jos., Aq., Symm., Theod. u. A. den Hyacinthpurpur, der wenigstens in späterer Zeit durch Färbung in einer Mischung von reifem Schwarzpurpur und Buccin hervorgebracht wurde und violett aussah, früher vielleicht, ohne eine solche künstliche Mischung, von solchen im Mittelmeer (s. Vitruv. VII, 12. vgl. die Abh. von Columna u. Capella) häufigen Purpurschneckenarten stammte, deren Saft zwischen Schwarz und Roth so variirte, daß er sich bald dem Schwarzblau oder Tiefblau des asiatischen Himmels näherte (cf. Menach. F. 72, 2.: התכלת דומה לים וים דומה לרקיע und Maimon. de vas. sanct. 8, 13.: כעצם שמים; Kimchi übersetzt Azur und ultramarinum), bald ins Violette oder Blaurothe überging. Daß die bei verschiedenen Cultgegenständen angewandte Thechelethwolle, überhaupt der Hyacinthpurpur der Bibel, dunkelblau gewesen, sucht Bähr (Symb. d. mos. Cult. 303 ff.) nach Bochart und Braun gegen Hartmann, de Wette, Gesenius, Winer mit einleuchtenden Gründen darzuthun, gibt aber zu, daß der Hyacinthpurpur der späteren Zeit veilchenblau, violett ausgesehen haben könne. Das höhere Alterthum habe sich dagegen keiner Mischfarben bedient. Der Name אַרְגָּמָן, aramäisch אַרְגְּוָן, ܐܪܓܘܢܐ, arabisch أُرْجُوَان, nach seiner Etymologie von אגם, glühen (s. Meier, Wurzelwörter 664 ff. Andere Ableitungen bei Bochart von ארם u. גון, syrius color, vgl. Ezech. 27, 16. Gesenius von רגם, רקם, bunt färben; vgl. Michael. suppl. ad lex. VI, 2231 sq.), bezeichnet den dunkelroth glühenden, den blutrothen Purpur, den sogenannten tyrischen oder laconischen, früher in geringerer Qualität vielleicht auch aus dem einfachen Buccinsaft, vorzüglich aber aus dem einfachen Saft der rothen purpura, später durch doppelte Färbung in unreifem Schwarzpurpur und in Buccin dargestellt. Das in Pseudojonathan zu 5 Mos. 33, 19. vorkommende חֲלָזוֹן oder חִלְזוֹן (cf. Sanh. f. 91, 1. Megill. 6, 1. Schabb. 26, 1. 75, 1. Beresch. rabb. 91 u. s. w., s. Buxt. lex. talm. rabb. p. 759 sqq.) ist ursprünglich Schnecke überhaupt = κοχλός, κογχύλιον, cochlea, mit dem es lautähnlich ist, per meton. auch Purpurschnecke, nicht aber speciell = buccinum. — Von den sogenannten Conchylienfarben und den verschiedenen Unterarten des tyrischen Purpurs ist in der heil. Schrift keine ausdrückliche Erwähnung gethan. Sie gehören zum Raffinement einer späteren Zeit, bezeichnen nach Schmidt S. 149 f. das dritte und vierte Stadium der Purpurfärberei, und wenn Maimon. cf. Boch. p. 734 sqq. תְּכֵלֶת mit den Conchylienfarben identificirt, so spricht er eben aus dem Bewußtsein der späteren Zeit, in welcher nur die Conchylienfarben im Privatgebrauch waren, ist vielleicht auch durch die Namensähnlichkeit dazu verleitet worden. Die früheste Erwähnung sowohl des rothen als des dunkel- oder meer- und himmelblauen (nach Bähr und den Aelteren; nach Hartmann, Winer u. A. violetten) Purpurs geschieht immer in Verbindung mit שָׁנִי bei Einrichtung des mosaischen Cultus, besonders bei der Stiftshütte und Kleidung des Hohepriesters (2 Mos. 25, 4. 26, 1. 31. 36. 27, 16. 28, 5. 8. 15. 33. 35, 6. 23. 35. 36, 8. 35. 38, 18. 23. 39, 2 ff. 4 Mos. 4, 13. 15, 38. vgl. 2 Chron. 2, 7. 14. 3, 14. Sir. 45, 10.), wo überall Luther ת״ nach Pesch. Aben Esra und R. Salomo durch „gele Seide" übersetzt, ארגמן aber durch Scharlaken, was eigentlich das von Luther durch Rosinroth übersetzte שָׁנִי, κόκκινον, bedeutet, welches Luther Ebr. 9, 19. falsch durch Purpurwolle übersetzt. Daß der Unterschied zwischen Coccus und Purpur nicht immer genau beobachtet wurde, sehen wir auch

aus Marc. 15, 17. vgl. Matth. 27, 28. Joh. 19, 5. und Hor. Sat. 2, 6. 102. coll. 106. cf. Gatacker adv. posth. 840 sq. Um so eher konnte solche Verwechselung geschehen, als nicht nur der sogen. Hysginpurpur wirklich eine Verbindung des Coccin und des Purpurfarbstoffes war, sondern als überhaupt die Purpurindustrie sich in späterer Zeit auf Fabrikation eines unächten Purpurs mittelst verschiedener Pflanzenstoffe legte; s. Berkel ad Steph. Byz. p. 7. Ueber die symbolische Bedeutung dieser Farben im mosaischen Cult, s. Bähr, Symb. d. mos. Cult. S. 325—333. Auch dem Heidenthum waren Blau und Roth heilige Farben; daß man damit die Götzenbilder schmückte, ist Jerem. 10, 9. Bar. 6, 12. 71. gesagt. (Vgl. Ovid. Met. 2, 23 sq. Strabo 14, 648. Vopisc. Aurel. 29. Plin. IX, 60: diis advocatur placandis. Cic. ep. ad Att. II, 9.) Auch die Hure, die götzendienerische Afterkirche des N. Test. schmückt sich mit Purpur und Scharlach (Offb. 17, 4. 18, 16.). Der rothe Purpur insbesondere galt von Alters her als Abzeichen königlicher Würde (Richt. 8, 26. Hohesl. 3, 10. 7, 6. Esth. 1, 6. 1 Makk. 10, 20. 62. 64. 11, 58. 14, 43 f. 2 Makk. 4, 38.). Daher *περιβαλεῖσθαι πορφύραν* (1 Makk. 8, 14.), purpuram sumere = imperio potiri. Von August's Zeit an war der tyrische Purpur kaiserlich-römische Leibfarbe (Macrob. II. 4.). Noch mehr Gewicht legte der byzantinische Kaiserhof auf den Purpur, als Insignie der Kaiserwürde, murex sacer, adorandus (Cassiod. I, 2.) purpuram venerari, adorare Amm. Marc. XXI, 9. 8. XV, 5. 18. Schon bei den Persern war Bekleidung mit dem Purpur die höchste Gunstbezeugung, die die Könige ihren ausgezeichnetsten Dienern als Belohnung für besonders hohe Verdienste gewährten (Esth. 8, 15. Dan. 5, 7. 16. 29.). Als weibliches Prachtkleid kommt ארגמן Sprw. 31, 22. vor. Auch den blauen Purpur trugen nach Hesek. 23, 6. bei den Assyrern, nach Esth. 8, 15. bei den Persern nur Statthalter, hohe Staatsbeamte (vgl. Odyss. 19, 225. Herod. 9, 22. Strabo 14, 633. Hor. I, 36. 12: purpurei tyranni. Lucian dial. mort. IV, 4. Anach. 3. Curt. 3, 3. 17. 9, 1. 29. 10, 1. 24. Flor. 3, 19. 67., vom Consulat: septima Marii purpura. Justin. 12, 3. 9. 16, 5. 10. Plut. Romul. 14. In späterer Zeit wurde auch von Privatleuten großer Luxus mit Purpur getrieben (1 Makk. 4, 23. Luk. 16, 19. Offenb. 18, 12. cf. Plin. XXXV, 32. Hor. Sat. II, 8. 11. Lucian adv. indoct. 9. Liv. 34, 7. Salmas. zu Vopisc. Aurel. 46. Clem. Al. paed. II, 10), nicht nur an Kleidern, die entweder ganz von Purpur waren mit Goldborten, Goldstickereien, oder wenigstens Besatz, Tressen, Säume, Fransen von Purpur hatten (purpuratae vestes), sondern auch an Decken, Kissen, Schuhen, Kothurnen, Wänden. Nicht allein diesem Luxus zu steuern, sondern hauptsächlich, damit dem Purpur der Vorzug bleibe, ein Abzeichen höherer Würde zu seyn, wurde durch bald mildere (von Cäsar, Suet. Caes. 43., August und Tiber, Dio Cass. 49, 16. 57, 13.), bald strengere (Suet. Ner. 32. gänzliches Verbot des tyrischen und Janthinpurpurs bei Strafe der Confiskation; Erneuerung des Verbots im J. 383 mit Einschluß der ter satiati crines, Cassiod. II, 2., im J. 424 mit Hinzufügung des ganz seidenen Conchylienpurpurs) Dekrete der römischen Kaiser das Tragen wenigstens gewisser Arten von Purpur verboten oder nur gewissen Ständen erlaubt (s. Salmas. zu Vopisc. Aurel. 46. Schmidt a. a. O. 172 ff.). Solche Verbote dienten aber nur dazu, die Purpurfabrikation zu befördern, sofern theils die obgenannten mannichfaltigen Arten von künstlichem Purpur, theils auch unächte Purpurarten, denen gegenüber der Schneckenpurpur, *πορφύρα θαλάσσια*, 1 Makk. 4, 23., auch *ἁλουργός-ις-ης* heißt, entstanden. Die letzte bedeutende Purpurfabrik soll neben der kaiserlichen in Constantinopel, aus welcher Alexis I. dem deutschen Kaiser Heinrich IV. nach einer Uebereinkunft *ἑκατὸν βλάττια* alljährlich schickte, eine in Theben in Griechenland von Juden im 12. Jahrhundert errichtete gewesen seyn. Die wohlfeilere Indigo- und Cochenillefärberei verdrängte die Purpurfärberei, die im Orient schon durch die arabischen und türkischen Eroberungen einen bedeutenden Stoß erlitten hatte.

Man vergl. besonders die angeführte Schrift von Schmidt S. 96—212. Die betreffenden Abschn. in Braun, vest. sacerd. 187 sqq. cap. 11—15. Ugol. thes.

XXIX. de re rust. I, 4. Hartmann, Hebräerin I, 367 ff. III, 126 ff. Heeren, Ideen I, 2. 88 ff. Winer, RWörterb. — Die Monographieen der Italiener: Fab. Columna de purpura, Rom. 1616. ed. Majoris. Kil. 1675. Jo. Bapt. Capello, de antiqua et nupera purpura, Ven. 1775. Pasch. Amati de restitutione purpurarum. Caes. 1784. M. Rosa, delle porpore e delle materie vestiarie. Mod. 1756. Luigi Bossi delle porpore, opusc. scelti. XVI, 130 sqq.; der Schweden: El. Bask, diss. de purp. praes. Norm. Ups. 1686. Roswall, diss. de purp. praes. Sven Bring. Lund. Goth. 1705; der Deutschen: Wilckius de purpura varia, spec. regia (praes. Schurzfleisch). Viteb. 1706. Stegeri diss. de purp. sacrae dign. insigni. Lps. 1741. Richter, de purp. antiquo et novo pigmento. Gott. 1741. Schneider in Ulloa, phys. u. histor. Nachr. von Amerika, übersetzt von Dieze, II, 377 ff. (neue Experimente über Purpurfärberei). Weitere Aufschlüsse findet man in den angeführten Nachrichten von Dr. Joh. Rath, der auf seiner letzten Reise Specialuntersuchungen über den Purpur angestellt hat. **Leyrer.**

Puseyismus, s. Tractarianismus.

Puteoli (*Ποτίολοι*), jetzt Puzzeoli, Stadt in Campanien, am tyrrhenischen Meer, nahe bei Neapel. Hier war es nach Apgesch. 28, 13., wo der Castor und Pollux, auf dem Paulus seine Schifffahrt machte, landete, um von hier aus den Landweg nach Rom einzuschlagen. **Pressel.**

Q.

Quadragesima, s. Fasten in der christlichen Kirche.

Quadratus. Es kommen im zweiten Jahrhundert der christlichen Aera zwei Männer dieses Namens vor, welche ungeschickterweise zusammengeworfen worden. Der eine ist einer der ersten Apologeten. Er übergab dem Kaiser Hadrian im Jahre 126 eine Apologie, die nach zu Anfang des 7. Jahrhunderts vorhanden war (Phot. cod. 162), die seitdem leider verloren gegangen, woraus Eusebius IV, 3. ein Fragment anführt. Quadratus beruft sich auf die Wunderheilungen des Erlösers und behauptet, daß einige der durch ihn Geheilten nach in seiner Zeit leben. Daß er in Athen diese Apologie dem Kaiser einhändigte, sagt Eusebius am angef. Orte nicht; so viel wissen wir aus dem Typicum monasterii S. Sabae am 21. Sept., daß Quadratus in Magnesia seinen Aufenthalt hatte; denn es heißt von ihm: *τοῦ ἁγίου ἀπόστολου Κοδράτου τοῦ ἐν τῇ Μαγνήσια.* Verschieden von diesem Apologeten ist der andere Quadratus, der, unter Antoninus Pius (s. d. Art.) nach dem Märtyrertode des Bischofs Publius, Bischof von Athen wurde, die durch die Verfolgung zersprengte Gemeinde wieder sammelte und ihr neuen Glaubenseifer einhauchte. So berichtet Eusebius IV, 23. aus einem Briefe des Dionysius von Korinth (s. d. Art.). Hieronymus de scriptoribus ecclesiasticis c. 19. und in der epistola ad Magnum oratorem Romanum hat zuerst den Irrthum begangen, beide Quadratus als Einen zu fassen; der Quadratus, apostolorum discipulus, wie man denn den Apologeten dafür hielt, ist ihm der Bischof von Athen. Dieser Irrthum erzeugte bald einen anderen, um die Zeitrechnung mit den irrigen Angaben zu vereinbaren: der Vorgänger des Quadratus im atheniensischen Episkopat, Bischof Publius, wurde als unmittelbarer Nachfolger des Dionysius Areopagita, des ersten Bischofs von Athen, nach der kirchlichen Sage (s. d. Art.) angesehen. **Herzog.**

Quäker, engl. Quakers, eine auf dem fruchtbaren Boden der englischen Kirche des 17. Jahrh. entstandene Sekte, welche, indem sie den mystischen Spiritualismus, so wie er sich in protestantischem Kreise kund geben kann, auf die consequenteste Weise ausgeprägt

und zur Anwendung gebracht hat, doch nur dadurch ihre Existenz sicherte und sich vor Auflösung bewahrte, daß sie in einigen wichtigen Punkten die Folgerungen, die sich aus ihrem eigenen Princip ergaben, nicht gezogen, sondern von demselben abgewichen ist. Um ihre Entstehung und Ausbreitung zu begreifen, muß man sich den Zustand Englands in jener Zeit vergegenwärtigen. Es war die Periode der großen religiös-kirchlichen Wirren, wo die Religion vielfach als Deckmantel niedriger Bestrebungen mißbraucht, mit den Dogmen, den Formen und Gebräuchen derselben, so wie auch mit dem Buchstaben der Schrift ein frivoles Spiel getrieben wurde. Daß aber im Gegensatze dagegen die Quäker nicht in eigentlichen Unglauben verfielen, ist ein Lebenszeichen des in England unter den genannten Wirren nicht unterdrückten religiösen Gefühls. Daß Ungelehrte und Ungebildete auf ähnliche Resultate kamen wie früher gebildete Geister, das ist eine psychologisch sehr ansprechende Erscheinung; denn die quäkerische Lehre erinnert an die Mystik des Mittelalters, nur daß sie nicht bloß in ein indifferentes, sondern auch in ein negatives Verhältniß zur herrschenden Kirche, ihrer Lehre, Cultus und Verfassung sich setzte.

I. Der Stifter dieser Sekte, Georg Fox, wurde im J. 1624 in Drayton in der Grafschaft Leicester geboren. Sein Vater, ein Weber, war ein Presbyterianer; seine Mutter war eine Frau von lebendiger Frömmigkeit, deren Vorfahren unter der Königin Maria Tudor Gut und Blut für das Evangelium geopfert hatten. Der junge Georg Fox hatte von den frühesten Jahren an etwas Schwermüthiges, Träumerisches; er floh die Spiele der Altersgenossen, war am liebsten in der Einsamkeit und zog das Lesen der Schrift allen jugendlichen Zerstreuungen vor. Nachdem er lesen und schreiben gelernt, übergab ihn der Vater im 12. Lebensjahre einem Schuhmacher von Nottingham, der einen Handel mit Wolle trieb und daher Schafheerden hielt. Er erfüllte mit großer Gewissenhaftigkeit seine Pflichten, aber seine Mitgesellen spotteten über sein auffallendes Wesen und seine Frömmigkeit; denn er las so viel er konnte in der heiligen Schrift und gelangte bald dahin, daß er sie großentheils auswendig wußte. Am Sonntage durchstreifte er das Land, seine Bibel in der Hand, in fieberisch aufgeregter Stimmung über das ihn umgebende Verderben nachsinnend; einstmals, in seinem 19. Lebensjahre, während einer solchen Sonntagswanderung, glaubte er eine innere Stimme zu vernehmen, welche ihm zurief: „fliehe die verderbte Menge, fliehe die Ansteckung des Bösen und sey gegen Alle wie ein Fremder." Von dieser Zeit an bestärkte er sich in der bereits eingeschlagenen Richtung und legte sich selbst Fasten und andere Kasteiungen auf. Bald verleideten ihm fast alle Menschen; auch von den frömmsten, von solchen, die am meisten auf die Bibel hielten, glaubte er wahrzunehmen, daß sie den Geist nicht besäßen, aus dem die heil. Schrift hervorgegangen und daß sie nicht der Schrift gemäß lebten. Darüber wurde er unruhig, Zweifel stiegen auf in seiner Seele, Versuchungen stellten sich ein; da wendete er sich mehrmals an Geistliche, deren Frömmigkeit und Tugend man ihm besonders gerühmt hatte; er schüttete ihnen sein Herz aus und sprach mit ihnen von den fürchterlichen Versuchungen des Satans, von den damit verbundenen Geistesqualen. Er fand sehr leidige Tröster. Der eine rieth ihm, Tabak zu schnupfen und Psalmen zu singen, der andere verordnete ihm Aderlassen und Purgativmittel; ein dritter wieß ihm die Thüre. Der arme Fox wünschte öfter nicht geboren oder wenigstens blind und taub geboren zu seyn, um die Bosheit der Menschen nicht ansehen, ihre Lästerungen nicht anhören zu müssen. Schon längst hatte er die Schuhmacherwerkstätte verlassen und weidete die Heerden seines Meisters. So durchirrte er die Felder oder saß in der Höhlung eines alten Baumes, in Betrachtung des herrschenden Verderbnisses vertieft und auf Mittel der Rettung wenigstens einer kleinen Zahl sinnend. Vor Allem fühlte er sich berufen, gegen die Geistlichen, „die Verkäufer des Wortes", sich zu erheben. Dem Pfarrer von Nottingham erklärte er, daß er und seine Gemeinde dem christlichen Leben entfremdet seyen; selbst den öffentlichen Gottesdienst erlaubte er sich so zu unterbrechen, bis der Pfarrer ihn aus der Kirche jagte.

Von nun an betrat er einige Zeit hindurch keine Kirche mehr; er verließ auch seinen Meister, brach sogar alle Verbindung mit seiner Familie ab. Er durchlief Dörfer und Städte, redete gegen das herrschende Verderben, — und rühmte sich, wunderbare Offenbarungen empfangen zu haben. Bald gelang es ihm, einige junge Leute um sich zu sammeln, mit denen er die heil. Schrift las und die ihn antrieben, mehr und mehr gegen die Mißstände aller Art aufzutreten, welche der Geist ihm offenbarte. Das J. 1649 bezeichnet er selbst als Anfang seines Apostolates; damals bildete er eine kleine Gesellschaft von Freunden, denen er seine Offenbarungen mittheilte: das Menschengeschlecht müsse zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückgeführt werden; die üblichen Ceremonien und Uebungen seyen heidnisch; es sey verboten, Eid zu leisten; der Zehnten sey eine Erfindung des Teufels; die Lehrer der Religion und der Theologie verständen die Schrift nicht; die Regel des Lebens und des Glaubens sey nicht die Schrift, sondern die innere Offenbarung, die himmlische Erleuchtung, das Werk desselben Geistes, der die Schrift verfaßt habe. Man müsse die Lügenschulen, die Akademien schließen; er sey von Gott berufen, die Lüge und die Heuchelei aufzudecken, der Zwietracht und dem Krieg ein Ende zu machen, Jedermann zu dutzen und Niemand zu grüßen.

Nonconformisten und Episkopalen erklärte er, daß es aus sey mit allen christlichen Kirchen, wenn sie bei ihrer bisherigen Lehre blieben und wenn das Leben ihrer Mitglieder sich nicht besserte. Man müsse zu den apostolischen Zeiten zurückkehren. Nun fing er wieder an, die Kirchen zu betreten, die Seinen auch; sie erregten Streit während des Gottesdienstes selbst; aber auch auf offener Straße redeten sie die Anwesenden an und ließen sich durch die erfahrenen Mißhandlungen nicht entmuthigen. An einem Sonntage des Jahres 1649 hörte Fox in der Hauptkirche von Nottingham eine Predigt über die Worte 2 Petr. 1, 19.: „Wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr thut wohl, wenn ihr darauf achtet“, welches Wort der Geistliche auf die Schrift deutete. Nach Beendigung der Predigt erhob Fox seine Stimme: „Nicht aus der Schrift kommt die Lehre, sondern vom inneren Wort, welches alle Menschen erleuchtet. Die Juden hatten die Schrift, und doch haben sie den Herrn gekreuzigt.“ Er wurde unterbrochen, geschlagen und in's Gefängniß geworfen. So erging es ihm und den Seinen an anderen Orten. Ihr Fanatismus zeigte sich in manchen Fällen noch greller. Oefter durchliefen Quäker halb oder ganz nackt oder in sonderbarem Costum die Straßen Londons, dem Volke alles mögliche Unglück verkündend, wenn es nicht Buße thue, darin den ersten Wiedertäufern in der Schweiz vollkommen ähnlich. Um das J. 1650 kam der Name Q u ä k e r, Zitterer auf. Vor die Richter der Grafschaft mehrmals gestellt, hatte Fox nämlich, anstatt auf die an ihn gestellten Fragen zu antworten, die Richter aufgefordert, Gott zu ehren und vor seinem Worte zu z i t t e r n (to quake). Sie ließen sich die Benennung „Zitterer“ gefallen, nannten sich aber am liebsten F r e u n d e, G e s e l l s c h a f t d e r F r e u n d e (Joh. 15, 15. 3 Joh. 15.).

Die Wirksamkeit von Fox hatte sich zuerst auf die Grafschaften Leicester, Derby und Nottingham erstreckt; seit 1650 dehnte er sie weiter aus nach York, Lancaster, Westmoreland; um dieselbe Zeit fing er an, mit den neu gebildeten Gesellschaften und mit denen zu correspondiren, die neue zu stiften suchten. Um dieselbe Zeit fingen die Frauen an, in den Versammlungen zu reden. Von 1652 an sah man auch Leute aus den gebildeten Ständen sich den Quäkern zugesellen, und um dieselbe Zeit hörten sie auf, im Freien zu predigen; sie erbauten eigene Versammlungshäuser. Je mehr so die Gesellschaft sich ausbreitete (selbst bis nach Schottland) und sich befestigte, desto heftiger wurde die Verfolgung. Insbesondere war befohlen, Fox zu ergreifen; die Versammlungen wurden zerstreut und die hartnäckigsten Theilnehmer in das Gefängniß geworfen. Fox wurde um diese Zeit eingezogen, nach London geführt und vor Kromwell gestellt. Dieser unterhielt sich mehrere Male mit ihm und suchte ihn umsonst durch Güte zu gewinnen. Am Ende ließ er ihn gehen; ja noch mehr, er erlaubte den Quäkern Versammlungen zu halten, verbot die Verfolgung derselben, so lange sie die Gesetze des Staates

beobachten würden; er schmeichelte sich mit der Hoffnung, daß, wenn die Verfolgungen aufhörten, die Sekte von selbst zerfallen würde. Allein es wurde den verschiedenen Ortsobrigkeiten leicht, diese Bestimmungen zu umgehen, unter dem Vorwande, daß die Quäker Aufruhr erregten und das Beispiel der Nichtachtung der obrigkeitlichen Personen gäben, vor denen sie den Hut nicht abzogen. Fox wendete sich mehrere Male an Kromwell um Unterstützung, aber jedesmal wurde die Verfolgung auf diese Weise nur für kurze Zeit unterbrochen. Im J. 1658, dem Todesjahre Kromwell's, waren die Quäker heftiger als je verfolgt, dieß um so mehr, als die Habsucht dabei ihr Spiel fand. In Schottland verbot die Generalsynode bei Strafe der Excommunikation, einen Quäker zu beherbergen, was nicht hinderte, daß angesehene Leute sich zu ihnen schlugen. Auch in Irland wurde durch eben so strenge Verordnungen die Verbreitung der Sekte nicht gehindert. Sogar große Tollheiten konnten der Bewegung keinen Eintrag mehr thun. So war ein Quäker, Richard Naylor, der in der Parlamentsarmee gedient hatte, auf den Einfall gekommen, sich als Messias verehren zu lassen. Er war in Bristol feierlich eingezogen, umgeben von Männern und Weibern, welche ihre Kleider vor ihm ausbreiteten und ihm Blumen zuwarfen und vor ihm her schrien: „Hosianna dem Sohne David's, gesegnet sey, der da kommt im Namen des Herrn.“ Fox that sein Möglichstes, um dergleichen Extravaganzen fernerhin unmöglich zu machen. Er hatte um dieselbe Zeit mehrere Unterredungen mit anglikanischen und presbyterianischen Geistlichen, wobei ihm der gelehrteste und gewandteste Controversist der Partei, Samuel Fisher, kräftig unterstützte. Damals gewann er mehrere bedeutende neue Anhänger, unter Anderen Georg Keith, einen Schotten, der fortan durch seine Wirksamkeit sehr einflußreich inmitten seiner Geistesgenossen wurde.

Dieß war der Stand der Sekte zu der Zeit, als Karl II. den Thron seines Vaters bestieg (1660), als die englische Nation, müde der Wirren, müde der Republik, die Monarchie wieder herstellte. Karl hatte schon vor seiner Ankunft in England versprochen, die Freiheit des Gewissens und der Meinung in Religionsangelegenheiten insoweit aufrecht zu halten, als daraus keine Unruhen entstünden; bei seiner Krönung hatte er dasselbe Versprechen wiederholt. Die Quäker benutzten hocherfreut die gewonnene Freiheit; doch brachen die Verfolgungen alsobald wieder aus. Denn Leute, welche nicht nur keinen bürgerlichen Eid leisteten, sondern auch den kirchlichen Suprematseid verwarfen und den Geistlichen keine Zehnten zahlen wollten, wurden immer wieder als Ruhestörer angesehen, sie mußten in das Gefängniß wandern und sich brandschatzen lassen. Wenn sie an die Gerichte appellirten und mit bedecktem Haupte vor den Richtern erschienen, so galt das als ein neuer Beweis ihrer Auflehnung gegen den Staat, und sie zogen sich dadurch noch schärfere Bestrafung zu. In demselben Jahre (1660) beschuldigte man sie, an der Verschwörung der Quintomonarchianer (s. d. Art.) sich betheiligt zu haben; sogleich wurden ihre Versammlungen verboten. Vergebens wandten sie sich an den König. Doch ließen sie sich nicht entmuthigen: an einigen Orten wollten sie sich nicht einmal durch Geld die Freiheit verschaffen, wie man es ihnen zugemuthet hatte. Es gab Beispiele von bewunderungswürdiger Ausdauer und Geduld. In Colchester wurde das Versammlungshaus zerstört, sie selbst, da sie auf den Trümmern sich versammelten, durch Cavallerie auseinandergesprengt; das geschah zu drei Malen, bis alle Gefängnisse von ihnen angefüllt waren. Da geschah es, daß ein Reiter einen der Freunde so heftig schlug, daß die Klinge des Säbels von dem Griffe sich ablöste. Der Quäker hebt sie auf und übergibt sie seinem Peiniger mit den Worten: „das gehört dir; ich wünsche, daß der Herr dir das Werk dieses Tages nicht zurechnen möge.“ Da alle Mittel, sie zu Paaren zu treiben, nichts fruchteten, wurden 1664 diejenigen, welche sich weigerten, den Suprematseid zu leisten und den Zehnten zu zahlen, nach Jamaika und Bermudes transportirt und ihre Güter confiszirt. Die Quäker, empört über diese Tyrannei, verbreiteten mehrere Schriften, worin sie die gehässige Inconsequenz dieser Protestanten brandmarkten, welche dieselben Grundsätze der Duldung mit Füßen traten, die sie gegen ihre

Unterdrücker einst geltend gemacht hatten; die Antwort auf diese Schriften bestand in verschärften Maßregeln gegen die Partei, von der sie ausgegangen waren. Fox selbst wurde nicht transportirt; aber während dreier Jahre kam er von einem Gefängniß in das andere; denn überall suchte er seinen Glaubensgenossen den Muth aufrechtzuhalten, und in's Gefängniß geworfen, setzte er seine ermuthigenden Ansprachen fort.

Um diese Zeit der äußersten Bedrängniß erhielten die Quäker einen neuen Vertheidiger, der als der zweite Begründer und auch als Gesetzgeber derselben angesehen werden kann. William Penn, geboren 1644, Sohn eines englischen Admirals, wurde, während er in Oxford studirte, für die Quäker gewonnen durch Thomas Loe. Nachdem der Vater vergebens Alles angewendet, um ihn auf andere Gedanken zu bringen, schickte er ihn nach Paris; da wurde der Sohn nach Wunsch von seiner „Melancholie" geheilt, und setzte nun, nach England zurückgekehrt, in der Umgebung des Herzogs von York das frivole Leben fort, in das er in der französischen Hauptstadt und am Hofe des großen Königs sich hatte hinreißen lassen. Um ihn besser allen quäkerischen Einflüssen zu entziehen, übergab ihm der Vater die Administration eines seiner Güter in Irland. Da traf er aber mit Thomas Loe wieder zusammen in der Stadt Cork; die Predigten des eifrigen Quäkers frischten die frommen Eindrücke seiner Jugend wieder auf; er hielt sich fortan zu den Quäkern (1667), wurde bald gefänglich eingezogen, durch den Einfluß seines Vaters befreit, aber zugleich von diesem aus dem väterlichen Hause vertrieben. Doch nahm ihn der Vater bald wieder auf, söhnte sich völlig mit ihm aus und ermunterte ihn, als er 1671 starb, auf dem betretenen Wege fortzufahren. Er bedurfte dieser Aufmunterung nicht; bis zum Ende seines Lebens war er auf mannichfaltige Weise für seine Partei thätig und gerieth schon anfänglich mehrmals in Gefangenschaft.

Penn, ein Mann von Bildung, sah es als seinen Beruf an, auch durch Schriften seine Partei und die Religionsfreiheit zu vertheidigen. Im Jahre 1668 begann er mit der Schrift „Truth exalted", worin er die Einstimmigkeit der quäkerischen Lehre mit der apostolischen zu vertheidigen suchte. Auf Grund einiger Conferenzen mit presbyterianischen Geistlichen, die ihn angegriffen, schrieb er „the Sandy foundation shaken", worin er zeigte, daß die Lehre von der Trinität und von der satisfactio vicaria keinen Grund in der Schrift hätten. Darob in den Thurm zu London eingesperrt, ließ er eine neue Schrift: „no cross, no crown", erscheinen, um zu beweisen, daß die Lehren der Quäker von Anfang der Welt her von den besten und weisesten Menschen, implicite angenommen und angewendet worden seyen. Auch aus dem Tower zu London richtete er eine Epistel an Lord Arlington, worin er die Religionsfreiheit kräftig vertheidigte und empfahl. Unter seinen späteren Schriften sind besonders drei hervorzuheben. Die eine, England's interest discovered, soll darthun, daß nur die Gewissensfreiheit die Ruhe des Reiches sichern könne, die andere, a key opening the way to every common understanding, wieder eine Apologie der quäkerischen Lehren, im J. 1690 erschienen, erntete solchen Beifall, daß sie 15 Auflagen erlebte; die dritte war desselben Inhalts und behandelte das Lieblingsthema der Quäker: Primitive christianity revived in the faith and practice of the people called Quakers.

Penn hatte von Anfang unmittelbar persönlich für die Sache der Quäker gearbeitet, durch Ansprachen und durch Reisen. Seit 1677 begab er sich auf den Continent, bereiste zunächst Holland, dann besuchte er die labadistischen Kreise am Niederrhein, die schon früher von Quäkern besucht worden. (Vgl. Max Goebel, Geschichte des christlichen Lebens ꝛc. Bd. II. S. 288 ff.). Doch wurde der Zweck dieser Reisen Penn's, sowie seiner Vorgänger, Anhänger auf dem Continente zu gewinnen, bald ganz vereitelt. Die kleinen Gemeinden zu Griesheim bei Worms, in Emden, Hamburg, Friedrichstadt, Altona, Danzig, sämmtlich in den 60er Jahren des 17. Jahrhunderts entstanden, gingen bald ein. Ueber die Quäker in Emden s. Wiarda, ostfriesische Geschichte. Bd. VI. S. 69; über die in Hamburg Arnold, K. u. Kt.

Bd. II. S. 284; über die in Altona Bolten, histor. Kirchennachrichten von der Stadt Altona. Bd. I. S. 185; über die zu Danzig Hartknach, preuß. Kirchenhistorie S. 851. Weit wichtiger und erfolgreicher waren seine Bemühungen, seinen Glaubensgenossen in Amerika eine gesicherte Existenz zu verschaffen. Schon seit 1655 hatten die Quäker dahin ihre Zuflucht genommen, um den Verfolgungen im Vaterlande zu entgehen; allein auch hier hatten sie Drangsale zu erleiden; im J. 1660 wurden sogar einige gehängt. Fox verweilte zwei Jahre unter ihnen, um ihr Loos zu mildern. Blos in Rhode Island blieben sie unangefochten, denn allein da herrschte Religionsfreiheit. Erst im J. 1681 kam das Ende der Drangsale; in jenem Jahre wurde der Staat gegründet, der von seinem Stifter den Namen Pennsylvanien erhielt auf einem Boden, den Karl II. dem W. Penn überlassen hatte als Bezahlung einer Schuld gegen seinen verstorbenen Vater. Penn, der aus Gewissenhaftigkeit den Boden den Indianern abkaufte, gab diesem Staate Gesetze, gegründet auf Religionsfreiheit; der kleine Staat bevölkerte sich bald durch Emigrationen aus Europa.

Unterdessen waren die Verfolgungen der Quäker in Großbritannien noch immer im Gange. Erst seit der Thronbesteigung Jakob's II. hörten sie auf, da dieser König aus Sympathie für die Katholiken diesen und den Dissidenten Freiheit gewährte; in Folge dessen wurden 1300 gefangene Quäker freigegeben; ihre Generalversammlung vom 19. März 1687 votirte dem König eine Dankadresse, welche Penn ihm darbrachte. Dieß führt uns auf einen wichtigen Punkt in Penn's Leben. Jakob II. war ihm, sowie seinem Vater gewogen; Penn verweilte viel an seinem Hofe und suchte die Gunst, die der König ihm angedeihen ließ, für Besserung des Looses seiner Geistesgenossen zu verwenden. Er sprach sich offen aus für Freiheit der katholischen Religion, nicht aus Connivenz gegen Jakob II., sondern gemäß dem Grundsatz: was dem Einen recht ist, das ist dem Anderen billig. Indessen wurde das von Vielen, selbst Quäkern, damals nicht so angesehen. Penn wurde der Hinneigung zum Katholicismus, der Intrigue beschuldigt und nach dem Fall Jakob's II. erhob sich der Verdacht, daß er an dessen Wiedereinsetzung arbeite; allein man konnte nichts Gültiges gegen ihn vorbringen. In neuester Zeit hat der berühmte Macaulay in seiner Geschichte Englands, auch in der neuen Ausgabe, diesem Verdachte neuen Ausdruck gegeben und historische Beweise dafür vorgebracht, die, wenn sie irgend gültig wären, Penn allerdings in einem sehr ungünstigen Lichte zeigen würden.

Macauley hat Zeugnisse vorgebracht, denen zufolge Penn an Transaktionen Theil genommen zwischen Solchen, die von Jakob II. zu Geldbußen verurtheilt, und denen, welchen diese Geldbußen bestimmt waren, wobei natürlich für den Unterhändler etwas abgefallen wäre; allerdings schmutzige Wäsche! Allein dieser ehrliche industriel war nicht W. Penn, sondern ein gewisser master George Penne, der als pardon-broker (Händler mit Gnadenerweisungen) damals bekannt war. Penn kam übrigens durch seine Verbindung mit Jakob II. in wirkliche Verlegenheit. Man entdeckte einen Brief, worin der vertriebene König, mit Berufung auf dessen Gesinnung gegen ihn, ihn aufforderte, ihm zu dienen. Deßhalb vor Gericht gefordert (es war schon einmal früher geschehen), antwortete er auf die Frage: was das für eine Gesinnung sey? „er wisse es nicht; doch vermuthe er, daß der König ihn auffordere, an seiner Restauration zu arbeiten; er könne dem Verdachte einer solchen Gesinnung nicht entgehen, aber er werde wenigstens nichts thun, was diesen Verdacht rechtfertigen könnte." Darauf wurde er freigesprochen. Macaulay behauptet nun, damit habe Penn nicht die Wahrheit gesagt; er berichtet, daß verschiedene Männer, die unter Wilhelm III. gegen diesen sich verschworen und Jakob II. zurückzuführen suchten, sich der Einstimmung Penn's bewußt waren, daß er selbst in diesem Sinne an den vertriebenen König schrieb. Allein es ist erwiesen, daß das Zeugniß dieser Männer durchaus keinen Glauben verdient; hatte doch Oates zu Anfang des Jahrhunderts noch ganz andere Lügen sich erlaubt (s. d. Art.). Was den einen dieser Männer, Preston, betrifft, so wollte selbst Wilhelm III. keinen Glauben seinen Angaben

schenken. Penn, der um deßwillen neuerdings in Verdacht gerathen war — wie natürlich, denn er leugnete nicht, daß er mit Jakob II. befreundet sey — wurde wieder freigesprochen, und das ist ein sicherer Beweis seiner Unschuld. Macaulay gibt sich noch nicht für überwunden und beruft sich auf den Bericht des französischen Gesandten d'Avaux an Ludwig XIV., laut welchem er einen Brief W. Penn's an Jakob II. gesehen hat, worin er von der Herstellung des Stuart-Königthums spreche. Aber Paget a. a. O. vermuthet, daß dieser Brief von einem anderen Penn, Nevel, einem Schottländer, herrühre, weil darin schottische Angelegenheiten besprochen werden. Doch nach dem Berichte von Macaulay hätte Penn, alsobald nach seiner Freisprechung, auf's Neue gegen Wilhelm III. conspirirt und Jakob II. gemeldet, er möge sogleich an der Spitze von 30000 Mann einen Einfall in Irland machen. Dieser Bericht beruht auf dem Zeugnisse eines Spions der Partei Jakob's, des Kapitäns Williamson, nach dessen Aussagen zehn andere Männer dasselbe gesagt und namentlich die Zahl 30000 angegeben hätten, wodurch das Zeugniß offenbar alle Glaubwürdigkeit verliert. Andere Instanzen minderen Belanges, welche Macaulay vorbringt, übergehen wir. Vgl. Dixon, J. W. Penn, an historical biography with an extra chapter on the Macaulay charges. Paget, an inquiry into the evidence relative to the charges brought by Lord Macaulay against W. Penn. Ernst Bunsen, W. Penn oder die Zustände Englands von 1640 bis 1718. Builliemin in der Revue chrétienne 1855. Juli — Oktober. 1859. Juli.

Penn's letzte Jahre waren sehr getrübt. Nicht nur wurde er, wie bevorwortet, im Anfang der Regierung Wilhelm's III. mehrmals arretirt (um freilich bald wieder entlassen zu werden), man entzog ihm auch auf einige Zeit Pennsylvanien; er erhielt es wieder durch die Bemühungen des Philosophen Locke. Nun aber wurde ihm seine Gattin durch den Tod entrissen, und nur mit vieler Mühe konnte er so viel Geld borgen, um seine neue Kolonie in Nordamerika zu besuchen. Endlich kam die Reise nach Amerika zu Stande (1699). Hier fand Penn die Kolonisten schwierig, als er daran ging, das Schicksal der Sklaven zu verbessern. Noch in anderen Dingen mußte er ihre Widerspenstigkeit erfahren. Da zugleich der Staat schien die Kolonie gänzlich absorbiren zu wollen, entschloß sich Penn, nach England zurückzukehren. Da begann neues Mißgeschick. Wegen einer Schuld von 14,000 Pfd. Sterl., welche er nicht abtragen konnte und welche die Kolonisten für ihren Wohlthäter nicht abzahlen wollten, wurde er in das Gefängniß geführt. Die ungesunde Luft desselben, verbunden mit dem Kummer, der an seiner Seele nagte, zerstörte seine Gesundheit. Bald nach seiner Befreiung wurde er gelähmt. So wie er aber schon früher die Freude erlebt hatte, daß die Quäker Religionsfreiheit erhielten, so ward ihm noch die andere Freude beschieden, daß Pennsylvanien, die erste unter den transatlantischen Kolonien, die Einführung der Negersklaven verbot, welches Verbot zwar damals von der englischen Regierung nicht bestätigt wurde, aber doch nicht ohne Wirkung blieb. Nun trat auch eine Lähmung der Geisteskräfte ein; die Namen selbst seiner liebsten Freunde versagte ihm sein schwindendes Gedächtniß; er starb 1718. Fox war ihm schon im Jahre 1691 vorangegangen.

Unterdessen waren 1688, in Folge der Revolution, vom Parlamente die Gesetze gegen die Quäker definitiv abgeschafft worden: und dieß wurde bestätigt durch die Toleranzakte Wilhelm's III. 1689 (Bd. I. S. 327), wodurch die Quäker in bürgerlicher und religiöser Beziehung den übrigen Bewohnern gleichgestellt wurden; nur in politischer Beziehung blieb noch lange die alte Beschränkung, d. h. Duldung. Die Testakte von 1672 wurde nicht abgeschafft, kraft deren Niemand ein öffentliches Amt verwalten kann, ohne den Suprematseid zu leisten und das Abendmahl in einer bischöflichen Kirche zu genießen. Seit 1695 wurde ihnen der Eid erlassen. Fox konnte kaum die neue Freiheit genießen, zu deren Erringung er doch Vieles beigetragen; denn man kann wohl sagen, daß die Quäker vor Allem durch die Gräuel der Verfolgung, die sie gegen sich erregten und mit heroischer Ausdauer erduldeten, sodann durch Schriften die Unstatthaftigkeit und Ungerechtigkeit aller solcher Maßregeln jedem Verständigen einleuchtend machten.

Um diese Zeit war also das heroische aber auch fanatische Zeitalter der Quäker zu Ende. An die Stelle traten theologische Streitigkeiten, worin Withead und Burrough gegen Bennet und Leslie sich durch Kampffertigkeit auszeichneten. Im Inneren der Sekte selbst entstand Zwiespalt und Parteiung. Der schon genannte G. Keith, ein Schotte von Geburt, der sich schon seit mehreren Jahren unter den Quäkern durch seine Kenntnisse, Talente und Streitfertigkeit ausgezeichnet, lehrte, die Spur des Fox verfolgend, seit 1689 eine doppelte menschliche Natur Christi, die eine geistlich und himmlisch, die andere leiblich und irdisch; daher beschuldigte er seine Glaubensgenossen, das Leben und Leiden Christi in eine bloße Allegorie zu verwandeln. Von der Synode zu Pennsylvanien als ein Mann ohne Gottesfurcht verdammt, bald darauf in London förmlich excommunicirt „wegen seines streitsüchtigen Geistes“ trat er zur anglikanischen Kirche über, behielt aber Anhänger unter den Quäkern.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts widmeten sich die Quäker Werken der Wohlthätigkeit und Menschenfreundlichkeit. Sie stifteten Spitäler und andere Wohlthätigkeitsanstalten, suchten das Loos der Gefangenen zu bessern; seit 1727 protestirte ihre jährliche Generalversammlung gegen den Sklavenhandel. Der amerikanische Quäker Waalmann schrieb gegen die Sklaverei überhaupt, und der französische Quäker Benezet durchzog Europa, um überall gegen diesen Mißbrauch zu protestiren. William Allen am Ende des 18. Jahrhunderts und Elisabeth Fry (s. d. Art.) suchten auch außerhalb Englands eine bessere Pflege der Gefangenen zu bewirken. Derselbe Allen verband sich mit Clarkson und Wilberforce, um an der Abschaffung der Sklaverei zu arbeiten.

Wenn im Laufe des 18. Jahrhunderts sich unter den Quäkern sittliche Erschlaffung zeigte, so nicht minder der deistische, verflachende Geist der Zeit. Der Deismus war, nach dem Urtheile W. Penn's, der eigentliche Feind des Quäkerthums, womit er sagen wollte, daß die quäkerischen Grundsätze über das innere Wort sehr leicht zu einer Beseitigung des positiven Offenbarungsinhaltes der Bibel führen könnten. Doch erst in diesem Jahrhundert kam das Uebel eigentlich zum Ausbruch. Anna Barnard, die schon lange durch ihre Ansprachen vieles Aufsehen erregt und Einfluß ausgeübt hatte, verwarf in der heiligen Schrift Alles, was dem inneren Lichte oder Worte, d. h. ihrer Vernunft, widersprach. Sie erkannte den Pentateuch nicht als kanonisch, verwarf alle Wunder und insbesondere die übernatürliche Geburt Christi. In England von ihren Religionsgenossen verworfen, zog sie nach Amerika aus, wo sie Anhänger gewann. Die bedeutendste Bewegung verursachte Elias Hicks in Long Island seit 1822. In seinen Predigten und Schriften formulirte er den vollständigen Deismus, mit bestimmter Verwerfung aller Dogmen, welche Christum über die Linie der übrigen Menschen stellen. Die Synoden von Philadelphia und von London, beide im J. 1829, excommunicirten Hicks und seine Anhänger als Apostaten und Häretiker (Evang. K.-Z. 1829, S. 782. 783). Bei dieser Gelegenheit wurden Erklärungen abgegeben, wodurch die Quäker auf's Bestimmteste sich zu den Lehren des Evangeliums bekennen, indem sie die Erleuchtung durch den heiligen Geist nur noch auf Verständniß der Schrift und auf das Werk der Heiligung beziehen; so die Zeugnisse und Ermahnungsschreiben, erlassen von der jährlichen Versammlung des Staates Indiana 1828 (Evang. K.-Z. dieses Jahres), das Sendschreiben der jährlichen Versammlung für Großbrittanien und Irland, zu London 1829, und die besondere officielle Erklärung dieser Versammlung (Evang. K.-Z. 1829). Auf etwa 160,000 Quäker im Ganzen rechnet man etwa 10,000 Hicksiten; weitaus die meisten Quäker leben in Nordamerika; die Hicksiten gehören alle diesem Welttheile an. Die englischen Quäker, im Ganzen etwa 18,000 in allen drei Königreichen, haben zwei Meetings jährlich, in London und Dublin; die nordamerikanischen acht an eben so vielen verschiedenen Orten. — Eine weithin leuchtende und erwärmende Erscheinung des englischen Quäkerthums in unseren Tagen ist die bereits genannte Elisabeth Fry. Einige Quäker gibt es in Holland und in Pyrmont eine seit 1786 gestiftete Gemeinde. Siehe

darüber: Schmid, Ursprung, Fortgang und Verfassung der Quäkergemeinde in Pyrmont in Henke's Religionsannalen Bd. II. S. 629 ff. — besonders abgedruckt. Braunschweig 1805.

II. Es ist eigentlich kaum zu erwarten, daß eine solche Sekte einen bestimmt ausgeprägten Lehrbegriff aufgestellt habe, und doch ist dieß der Fall, wodurch sich das bestätigt, womit wir unsere Darstellung begonnen, daß die Sekte im Verlaufe der Zeit ihre Grundsätze modificirte. Uebrigens gab es, wie zu erwarten, mehrfache Schwankungen, abgesehen von den bereits genannten Abirrungen; jene Schwankungen wären, nach Tzschirner's treffender Bemerkung, noch zahlreicher gewesen, wenn die Quäker mehr Liebe zur Theologie in sich genährt und gepflegt hätten. — Was nun das Einzelne betrifft, so formulirte schon Fox seinen Glauben in dem Glaubensbekenntnisse, welches er mit einigen seiner Genossen der Obrigkeit von Barbadoes übergab (in der Evang. K.-Z. 1828, S. 805 ff.). In der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert wurde von mehreren Quäkern (Fisher, Keith, Penn) selbst ihr Lehrbegriff ausgebildet, ihre Lehre dargelegt. Aber die bedeutendste Arbeit dieser Art und am meisten Autorität selbst bei den Quäkern genießend, daher für uns Hauptquelle, ist des bekannten Robert Barclay Apologie. Dieser, der eigentliche Theologe der Sekte, geboren 1648 in Edinburg, im Schoße einer alten und angesehenen schottischen Familie erhielt einen sorgfältigen Unterricht und wurde vom Vater, David, der in Deutschland und in Schweden das Kriegshandwerk getrieben und in den bürgerlichen Unruhen seines Vaterlandes eine Rolle gespielt hatte, nach Frankreich geschickt, um daselbst seine Bildung zu vollenden. Hier neigte er sich zur katholischen Religion, wohl nicht deßwegen, wie Moehler in der Symbolik meint, weil er sich an der Unhaltbarkeit und Unfolgerichtigkeit der protestantischen Grundsätze gestoßen hatte, sondern wohl aus dem Grunde, weil er im Katholicismus Anknüpfungspunkte für seine über die Schrift hinausgehende Mystik fand. Diese führte ihn im J. 1669 nach dem Vorgange seines Vaters, zu dem Quäkerthum. Fortan widmete er seine ganze Kraft und Thätigkeit seiner Partei und starb 1690. Er hat, außer der erwähnten, noch andere Schriften verfaßt, einen Katechismus 1673 und verschiedene Streitschriften. Die Schrift aber, die seinen Ruf begründet hat und am meisten Berücksichtigung verdient, ist die genannte, theologiae verae christianae Apologia 1676 in lateinischer Sprache erschienen. Grundlage davon sind Theses theologicae omnibus clericis et praesertim universis doctoribus, professoribus et studiosis theologiae in Academiis Europae versantibus sive pontificiis sive protestantibus oblatae, 1675 zu Amsterdam in lateinischer und holländischer Sprache erschienen. Die Apologie ist ein weitläufiger Commentar zu diesen 15 Thesen. Bald gab er eine englische Uebersetzung davon heraus; später erschien auch eine deutsche Uebersetzung, 1680, 1740.

Barclay zeigt sich darin als einen theologisch gebildeten Mann und nicht ohne systematischen Geist, aber zugleich sophistisch und durch die Polemik oft um das gesunde Urtheil gebracht. Er entwickelt eine große materielle Schriftkenntniß, und citirt außerdem die Kirchenväter, einige mystische Theologen, sodann die Reformatoren und die symbolischen Schriften der reformirten Kirche. Er ist vertraut mit der Kirchengeschichte und auch die Weltgeschichte ist ihm nicht fremd. — Er gibt ein abgerundetes, durchgeführtes System des mystischen Spiritualismus — mit möglichster Anschließung an die Schrift, aus der Alles bewiesen wird, selbst das, daß die Schrift nicht die erste Regel der Wahrheit für uns sey. So enthält das Lehrgebäude des Barclay seine Kritik in sich selbst. Indem er Alles an die Schrift anzuknüpfen, aus derselben abzuleiten sich bemüht und abmüht, verräth er die Schwäche der von ihm vertheidigten Lehre; an diesen Prüfstein gehalten zeigt sie alle ihre Blößen. Barclay erinnert so an den ursprünglichen Antrieb, der der Sekte die Entstehung gab, an G. Fox, der, wenn auch noch so sehr brünstig im Geiste, doch mit der Bibel unter dem Arm die Felder durchstreifte und durch den Geist eben in die Schrift einzudringen suchte. Nur diese hielt seine Begeisterung aufrecht, erwarb und erhielt ihm Anhänger; und daß nur diese der

an sich negativen und im besten Falle unbestimmten Lehre der Quäker einen bestimmten Gehalt und Anhaltpunkt geben konnte, davon ist Barclay's Darstellung ein schlagender Beweis. Freilich wird dabei die Schrift falsch erklärt; sie wird dazu verwendet, den quakerischen Lehrbegriff zu vertreten. Alles in derselben nimmt einen quäkerischen Anstrich und Richtung; die ganze Offenbarung, von den ersten Anfängen derselben an, wird vom Standpunkte der inneren, unmittelbaren Offenbarung aus aufgefaßt; es ist ein kühner Versuch, dem Werke Gottes an den Menschen, ja dem Werke der Schöpfung überhaupt das quäkerische Gepräge aufzudrücken.

An der Spitze des Ganzen steht die Lehre von der inneren, unmittelbaren Offenbarung; es ist dieß das Zeugniß des Geistes in den Herzen, an das alle Christen in letzter Instanz appelliren. Die Katholiken behaupten, die Kirche und die Väter seyen vom heiligen Geiste regiert. Die Protestanten appelliren an die Schrift als vom heiligen Geiste inspirirt. Nun muß ein Schritt weiter gegangen und diese letzte Instanz als die einzige Quelle der Religionswahrheit aufgefaßt werden. Dieß steht in Uebereinstimmung mit der Art, wie Gott sich von Anfang an der Welt geoffenbart hat: im Anfange schwebte der Geist Gottes über den Wassern; dieß gibt die Weise aller nachfolgenden Offenbarungen an. Von Adam bis auf Mosen bestand alle Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen nur durch den Geist. Alle Offenbarungen, welche die Patriarchen erhielten, waren solche Geistesoffenbarungen. Auch unter dem Gesetze dauerte dieß fort. Gott redete durch den Geist zum Hohenpriester im Allerheiligsten. Jeder, der die Gemeinschaft dieses Geistes suchte, erlangte sie. So kam der Geist über die 70 Aeltesten, 4 Mos. 11, 25 ff. — Jes. 48, 16. sagt, der Herr hat mich gesandt mit seinem Geiste. David rief Ps. 139, 7.: wohin soll ich fliehen vor deinem Geiste? Diese Geistesoffenbarungen waren der wesentliche Gegenstand des Glaubens (formale objectum fidei). Gegenstand des Glaubens ist ein Wort oder Zeugniß Gottes, der zur Seele spricht; so das Wort, das zu Abraham gesprochen wurde: in Isaak soll dir Samen erweckt werden. Es waren mit diesen Geistesoffenbarungen freilich Stimmen, Erscheinungen, Träume verbunden, aber alles dieses war unwesentlich, da auch der Teufel es nachmachen kann. So glaubten denn die Patriarchen, was das geheime Zeugniß des Geistes in ihren Herzen ihnen sagte. Aber oftmals wurde der Glaube ohne jenes Aeußere producirt; ein Beweis mehr dafür, daß die innere Offenbarung es ist, welche eigentlich den Gegenstand des Glaubens bildet.

Dasselbe Zeugniß des Geistes ist noch immer der eigentliche Gegenstand des Glaubens der Heiligen, obwohl unter verschiedenen Oekonomien dargeboten, licet sub diversis administrationibus exhibitum. Die im Alten Testament hatten im Grunde denselben Glauben wie wir; denn das ändert die Sache nicht, daß sie an den erst zukünftigen Messias glaubten; sie fühlten ihn doch als unter ihnen gegenwärtig und sie begleitend. Christus ist derselbe heute und in alle Ewigkeit. Die Christen werden auch vom Geiste regiert gleichwie die Erzväter, und es gilt das Wort, daß Niemand Jesum einen Herrn nennen könne, denn durch den heiligen Geist. Ist dieser Geist hinweg, so ist das Christenthum ein Leichnam. Der christliche Glaube kann ebenso wenig ohne den Geist bestehen als die Erde ohne die Sonne. Einige sagen zwar, der heilige Geist führe nur subjektive, den Verstand erleuchtend, zum Glauben an die in der Schrift enthaltene Wahrheit. Es gibt aber viele Wahrheiten, die nicht in der Schrift enthalten sind, und der heilige Geist soll uns ja in alle Wahrheit leiten, nicht aber heißt es, daß er uns Alles, was in der Schrift enthalten ist, kennen lernen solle. Demnach ist die Schrift nicht die ursprüngliche Quelle der Religionswahrheit (nicht principalis origo omnis veritatis et scientiae), nicht die eigentliche Norm des Glaubens (nicht primaria fidei norma), die kann nur die Wahrheit selbst seyn, d. h. dasjenige, dessen Gewißheit und Autorität von nichts Anderem abhängig ist. Nun aber hängen Gewißheit und Autorität der Schrift vom Geiste ab; ihr wird Glauben geschenkt, weil sie aus dem Geiste ist. Ferner, was Regel des Glaubens seyn soll, muß clare et distincte uns im

Allem führen können. Das trifft in der Schrift nicht zu; die Schrift sagt uns nicht, welche Individuen Prediger seyn sollen, welche Erben der Seligkeit sind. Die Schrift selbst verweist uns in dieser Beziehung an uns selbst 2 Kor. 13, 5. „prüfet euch selbst, ob ihr im Glauben seyd". Wie kann aber die Schrift mich lehren, daß meine Erwählung fest sey, wie mir helfen, die Kennzeichen des wahren Glaubens zu finden? — Ferner, viele können nicht lesen, mithin können sie nicht Christen seyn, wenn die Schrift die höchste Regel ist; — sieht man die Schrift so an, so wird dann überdieß der Glaube abhängig gemacht von der Güte der Uebersetzungen, von der Verschiedenheit der Codices; unmöglich kann Christus den Seinen eine so vielen Schwankungen und Zweifeln unterworfene Regel gegeben haben, sondern er gab ihnen als Regel den Geist, den Ausleger, Uebersetzer und Abschreiber nicht corrumpiren konnten. Die Schrift nimmt mithin die zweite Stelle ein, sie kommt unmittelbar nach dem Geiste. Die vom Geiste getrieben sind, lieben diese Schriften, die von demselben Geiste ausgegangen sind. Sie haben es zwar nicht nöthig, daß irgend Jemand sie lehre. Aber, indem sie in der Schrift die Erfahrungen der Heiligen als wie in einem Spiegel schauen, werden sie dadurch geistlich gestärkt. Indessen ist die Schrift nur den Gläubigen von Nutzen. Sie ist daher der geeignetste äußere Richter der Streitigkeiten zwischen Christen, so daß Alles, was der Schrift entgegen ist, als Häresis verworfen, als teuflische Erfindung (machinatio diabolica) verworfen werden muß (p. 61), indem die Bewegungen (motiones) des Geistes in den Individuen und diejenigen, woraus die Schrift hervorgegangen, einander nicht widersprechen können. Daher ist zu unterscheiden zwischen der Offenbarung eines neuen Evangeliums und der neuen Offenbarung des uralten Evangeliums (p. 66). Diese letztere will Barclay vertheidigen.

So kommt die Erörterung am Ende wieder bei dem Satze an, den sie anfänglich beseitigt hatte. Es konnte nicht anders als so kommen, da Barclay aus dem Geiste nicht neue Dogmen ableitet, sondern lauter Dinge, die sich lediglich auf die Aneignung des Heiles beziehen, und auch diese Thätigkeit des Geistes als in der Schrift begründet nachzuweisen beflissen ist. Man sieht es deutlich, Barclay steht unter der Macht eines Princips, das ihn in stolzer Selbstüberhebung über die Schrift hinauszuführen angethan ist; aber theils das Bedürfniß, vor der protestantischen Welt, die am geschriebenen Worte Gottes festhält, sich zu rechtfertigen, theils sein eigenes christlich-protestantisches Bewußtseyn führen ihn immer wieder zu jenem Worte zurück; wenn er die Schrift als äußeren judex controversiarum aufstellt, so reservirt er sich freilich dabei den Geist als inneren judex; aber zu Grunde liegt doch dieses, was ihn zur Veröffentlichung seiner Thesen ursprünglich bewogen, daß die wohlverstandene Schrift die Behauptungen der Quäker vollkommen bestätige. Als neues Dogma, was der Geist lehrt, abgesehen von der Schrift, bleibt freilich übrig der wichtige Begriff der heiligen Schrift selbst als Offenbarungsurkunde, ihre Inspiration und Kanonicität, wovon er behauptet, daß sie nicht durch die Schrift selbst bewiesen werden können. Hier appellirt er mit Recht an das Zeugniß des heiligen Geistes in den Herzen und führt ganz passend die darauf bezüglichen Worte Calvin's aus der Institutio an (p. 47). Aber damit stellt er sich eben auf protestantischen Boden und kann unmöglich die Folgerung rechtfertigen, daß der Geist, sofern er subjektiv in den Gläubigen wohnt und thätig ist, über der Schrift stehe als die höhere Autorität, so wenig als der Herr Joh. 7, 17. uns über sein Wort stellt, weil er sagt, daß wir aus dem Thun seines Wortes den göttlichen Ursprung desselben erkennen werden.

Gemäß dem subjektiven Karakter des ganzen Lehrbegriffs, geht Barclay nun nicht zur Lehre von Gott und von der Schöpfung über; diese umgeht er, um nie darauf zu kommen und geht unmittelbar zur Lehre vom Menschen über. Hier wird die Erbsünde nicht als der subjektiven Geistesoffenbarung, sondern als der Schrift widersprechend, als inscripturalis barbarismus verworfen. Der Mensch ist in Sünde gefallen, und seitdem ist die Menschheit der Empfindung und Berührung (sensu vel tactu) jenes

Zeugnisses des Geistes, des Samens Gottes beraubt, und der Macht Satans unterworfen. Alle Gedanken, Worte und Thaten des Menschen sind fortan böse, als von jenem bösen Samen herkommend. Der Tod aber, der dem Adam angedroht wurde, ist der geistliche Tod; denn leiblich starb er ja erst lange noch dem Sündenfalle. Das Paradies hat mystische Bedeutung; es ist Alles innerer Vorgang, und bedeutet die geistliche Gemeinschaft, welche die Heiligen mit Gott durch Jesum Christum erhalten. Der böse Same, der im Menschen ist seit dem Falle, wird den Menschen nicht zugerechnet, bis sie durch aktuelle Sünde sich mit demselben verbinden. Denn diejenigen blos sind Kinder des Zornes, die nach dem Fürsten dieser Welt wandeln; und der Sohn büßt nicht für den Vater (Ezech. 18, 20.) — die Worte Ps. 51, 7. enthalten eine Anklage mehr der Aelteren als der Kinder, und Röm. 7, 14 ff. beschreibt Paulus in keiner Weise den Zustand des Wiedergeborenen.

Hiebei ist vor Allem dieses zu bemerken, daß das früher angeführte Zeugniß des Geistes es ist, worauf alle positiven Offenbarungen Gottes zurückgeführt werden; somit ist alle positive Offenbarung nur Ausfluß des Gottesbewußtseyns, wie es in allen Menschen vorhanden ist. Es ist im sündlichen, unerlösten Zustande gelähmt, der Mensch ist von demselben getrennt (disjunctus); es kann nur dann aus seiner Gebundenheit heraustreten, wenn der Mensch eine nova visitatio divini amoris in sich aufnimmt und dadurch neu belebt wird; wenn also Paulus Röm. 2, 14. sagt, daß die Heiden von Natur das Gute thun, so meint er damit die geistliche Natur, welche vom Samen Gottes im Menschen herkommt (procedit), sowie sie die neue Heimsuchung der göttlichen Liebe in sich aufgenommen hat (p. 73. 74). Denn sonst würde der Apostel sich selbst widersprechen, wenn er sagt, der natürliche Mensch verstehe nicht was des Geistes Gottes ist; er kann also unter jener Natur, vermöge deren die Heiden das Gesetz erfüllen, nicht die gemeinsame Menschennatur verstehen.

Die Tragweite dieser Bestimmungen zeigt sich in dem, was Barclay von der Erlösung lehrt. Gemäß dem Karakter des ganzen Lehrbegriffes geht, was den idealen Christus betrifft und was den historischen, in einander über, ebenso Objektives und Subjektives, die Erscheinung des Heiles wird von ihrem historischen Boden abgelöst, und sie vermischt sich mit der Aneignung des Heiles. Der allgemeine Lehrsatz darüber lautet so: Gott, der kein Gefallen hat am Tode des Sünders, sondern will, daß alle leben und selig werden, hat so sehr die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn, das Licht, gegeben, damit, wer an ihn glaubt, selig werde. Er ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt und das alles Tadelnswerthe aufdeckt, alle Gerechtigkeit und Frömmigkeit lehrt. Dieses Licht leuchtet zu bestimmter Zeit in die Herzen Aller, zum Heile derselben. Es straft alle Sünden der einzelnen Individuen; es ist nicht weniger allgemein als der Same des Bösen; denn es ist die Wohlthat des Todes desjenigen, der für alle den Tod geschmeckt hat. Denn, sowie in Adam Alle sterben, so sollen in Christo Alle lebendig gemacht werden.

Daher hat Gott für jeden einen Tag und Zeit der Heimsuchung festgestellt, wo es ihm möglich gemacht wird, das Heil zu erlangen und der Wohlthat des Todes Christi theilhaftig zu werden. Zu diesem Zweck gibt Gott jedem ein gewisses Maß des Lichtes seines Sohnes, oder eine gewisse Offenbarung seines Geistes (1 Kor. 12, 7.); dafür werden auch noch andere Bezeichnungen gebraucht, des Reiches Same (13, 18. 19.), das Licht, das Allen offenbar wird (Ephes. 5, 13.), das aller Creatur verkündigte Evangelium (Kol. 1, 23.) das anvertraute Pfund (Matth. 25, 14.).

In den näheren Erläuterungen, die Barclay gibt, zeigt sich immer wie deutlicher die gerügte Vermischung des Objektiven und des Subjektiven. Jener Tag oder Zeit der Heimsuchung, fährt er fort, ist bei den einen länger, bei den anderen kürzer. — Unter jenem Samen oder Wort Gottes verstehen wir ein geistliches, himmlisches und unsichtbares Princip und Organ, in welchem der dreieinige Gott wohnt. Wir nennen es Vehiculum Gottes, den geistlichen Leib Christi, Fleisch und Blut Christi, die vom

Himmel gekommen, und wodurch alle Heiligen in das ewige Leben gespeist werden. Wird dieser Same verworfen, so ist damit Gott selbst verworfen, Christus gekreuzigt und getödtet. Dieses semen ist nämlich auch in den Herzen der Gottlosen, aber wie ein Samenkorn auf felsigem Boden. Durch diese Lehre soll der Versöhnung durch Christum nicht Abbruch gethan werden. So wie Viele unwissend der Sünde Adam's theilhaftig sind, so können Manche, obwohl vom Tode Christi nichts wissend, die Kraft jenes göttlichen Samens an sich erfahren. Sie können vom Bösen zum Guten sich bekehren, obwohl sie von Christi Ankunft in das Fleisch und von seinem Tode nichts gehört haben. Diejenigen aber, denen Gott diese Geschichte mittheilt, müssen sie glauben; sie schöpfen daraus Trost und Ermahnung; so hilft also die evangelische Geschichte zum Heile, wenn die geheimnißvolle Wirkung des Geistes sich damit verbindet (cum mysterio conjuncta), aber nicht ohne diese; hingegen kann diese stattfinden ohne Kenntniß der evangelischen Geschichte.

Dies führt zur Frage, ob denn Christus in Allen sey. In weiterem Sinne kann dies gesagt werden; Christus wird in den Gottlosen gekreuzigt 1 Kor. 2, 2. (falsch von Barclay übersetzt). Jenes göttliche Princip aber ist nicht irgend ein Theil der menschlichen Natur, nicht ein Ueberbleibsel von etwas Gutem, was in Adam nach dem Falle geblieben wäre; denn es ist gänzlich verschieden von der menschlichen Seele und von allen ihren Seelenkräften. Der Mensch hat diesen Samen auch nicht in seiner Gewalt, noch kann er von sich selbst diesen Samen befruchten. Er muß die Heimsuchung des Geistes abwarten, der auf wunderbare Weise das Herz erwärmt und erweicht. Der Mensch ist dabei eher leidend als thätig. Allein, wo die Gnade gewirkt hat, da entsteht im Menschen ein guter Wille, mit welchem er nun mitwirkt, qua (voluntate) cum gratia cooperatur. Zuerst aber ist er, wie gesagt, rein passiv, nicht widerstehend, wie der Kranke, der sich eine Medizin einschütten läßt. Für Einige kommt Christus zum Gericht, das sind Solche, die seine Gnade nicht aufnehmen. Auf der anderen Seite gibt es Einige, in welchen die Gnade so mächtig ist, daß sie nothwendig das Heil erlangen, wobei Gott nicht zugibt, daß sie widerstehen; in Solchen wirkt die Gnade auf unwiderstehliche Weise, so in Paulus, Johannes, Maria, der Mutter des Herrn. Wird doch Niemand behaupten wollen, daß Gott auf gleiche Weise den Apostel Johannes und den Judas Ischarioth geliebt habe. Immerhin aber empfängt Jeder ein gewisses Maß der Gnade, hinlänglich, um gerettet zu werden, so daß Jeder ohne Entschuldigung ist.

Diese ganze Auseinandersetzung ist gegen die Lehre von der Prädestination, von der gratia particularis gerichtet, welche Barclay in eigener weitläufiger Erörterung eifrig bekämpft, so daß man den Eindruck bekommt, er habe sich dem Quäkerthum hauptsächlich auch deshalb zugewendet, weil er dieser Lehre entgehen wollte, die ihm von vornherein als unchristlich erschien. Um aber die gratia particularis gründlich zu beseitigen, um die allgemeine Gnade gehörig festzustellen, überschreitet Barclay völlig die Gränzen der biblischen Offenbarung; denn was er von dem Schmecken des Todes Christi spricht durch diejenigen, die Christum gar nicht kennen, hängt gänzlich in der Luft und scheint nur dazu bestimmt, sich selbst über die Tragweite der anderweitigen Bestimmungen zu täuschen. Uebrigens kann selbst Barclay der gratia particularis nicht ganz entgehen, indem er lehrt, daß in dermaliger Zeit Gott einige Menschen erweckt habe, welchen er eine genauere Kenntniß seines Evangeliums mitgetheilt habe, worunter er natürlich die Quäker versteht; es kann nun nicht anders seyn, als daß das Evangelium in der Weise wie es die Quäker verstehen, auch mehr Frucht bringe als das entsetzlich entstellte Christenthum, das seit alten Zeiten und so allgemein, im Unterschiede vom quakerischen, bestanden hat und noch besteht; und insofern Barclay die Entstehung der Quäker direkt auf göttliche Veranstaltung zurückgeführt, ist damit eine gratia particularis gesetzt wenigstens in dieser Beziehung. Merkwürdig genug! da nicht einmal mit der Sendung des Sohnes eine solche gesetzt ist, indem die Kunde des historischen Christus in keiner Weise organisch mit dem Heilsprocesse zusammenhängt, in keiner Weise nöthig ist, um der göttlichen

Gnade, der Wohlthat des Todes Christi, wie Barclay sich ausdrückt, theilhaftig zu werden, sondern, wer Kunde hat von der evangelischen Geschichte, der muß daran glauben; hat er keine Kunde davon, so fehlt ihm nichts Wesentliches. Barclay spricht freilich nur von Einigen, die ohne Kunde des historischen Christus selig geworden (darunter begreift er bestimmt einige griechische Philosophen). Allein so spricht er bloß deswegen, weil er sich vor der Consequenz seiner eigenen Lehrsätze scheut; denn wenn die vom historischen Christenthum nichts wissen, so wenig zurückstehen hinter denen, die den Namen Christi bekennen, so begreift man nicht, warum nur Einige von jenen das Heil erlangt haben.

Die vorausgehende Erörterung bildet den Uebergang zur Lehre von der Rechtfertigung. Welche der Erleuchtung durch jenes göttliche Licht nicht widerstehen, in denen entsteht eine reine, geistliche Geburt, welche Frömmmigkeit, Gerechtigkeit und andere Gott wohlgefällige Früchte hervorbringt. Es ist Christus intus formatus, Christus in uns, durch welchen wir geheiligt werden und damit auch gerechtfertigt, per quem ut sanctificamur ita et justificamur (wobei natürlich aller Glaube an das versöhnende Leiden Christi wegfällt). Die Rechtfertigung geschieht nicht durch die mit unserem guten Willen vollbrachten Werke, sondern durch Christum, der in uns die genannten Wirkungen hervorbringt. Die guten Werke sind conditio sine qua non der Rechtfertigung. In Christo gilt nur die neue Creatur, mithin ist alle Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ausgeschlossen. — Es ist möglich, den Zustand der Sündlosigkeit zu erreichen; denn wer aus Gott geboren ist, der sündigt nicht (1 Joh. 3, 9.). Barclay gesteht aber, gleich wie später John Wesley es gethan hat, daß er zu jenem Zustande nicht gelangt sey. — Auf der andern Seite ist die Gnade, so wie nicht unwiderstehlich wirkend (außer den genannten Ausnahmen), so auch verlierbar (1 Kor. 9, 27., 2 Petr. 1, 10.).

Diesen Grundsätzen des mystischen Spiritualismus angemessen, gestalten sich auch die Lehrsätze, betreffend die Kirche, das geistliche Amt, den Gottesdienst überhaupt und die Sakramente insbesondere.

Die Kirche ist die Vereinigung (congregatio) derer, die Gott aus dieser Welt berufen, daß sie in seiner Liebe wandeln, außer welcher es kein Heil gibt. Das ist die katholische Kirche, zu welcher Menschen aus aller Welt gehören. Auch Heiden und Türken können Mitglieder derselben seyn, sowie Christen von allen Sekten. In diesem Sinne hat die Kirche immer existirt und ist sie unsichtbar. Die Kirche im engeren Sinne sind die Gläubigen, durch Gottes Geist und das Zeugniß seiner Diener vereinigt, zum Glauben an die richtigen Principien des Christenthums gebracht, in Liebe vereinigt, um auf Gott zu warten, ut Deo attendant, und einstimmig Zeugniß von Gott ablegend. So waren die ersten Christen (so sind, ohne daß Barclay es sagt, die Quäker). Zur Mitgliedschaft der katholischen Kirche gehört die innerliche Berufung durch das göttliche Licht in den Herzen. Zur Mitgliedschaft an einer christlichen Partikularkirche gehört außer jener inneren Berufung auch äußerliches Bekenntniß und Glaube an Jesum und an die heilige Schrift. Diese letzte Bestimmung entspricht allerdings den Anfangs dargelegten Grundsätzen, aber in diesen Grundsätzen selbst liegt eine Correktion des über die Schrift hinausgehenden Grundprincips, das der ganzen Erscheinung zu Grunde liegt.

Es gibt keinen eigentlich geistlichen Stand. Derselbe widerspricht den Grundsätzen des Evangeliums. Doch muß es solche geben, die lehrend auftreten; sie müssen mit Kraft des heiligen Geistes ausgerüstet seyn, wodurch allein ihre Predigt wirksam wird. Auch Frauen dürfen lehren, nach Joel 2: „eure Söhne und Töchter sollen weissagen". In Christo sind Mann und Weib Eins. Philippus der Evangelist hatte selbst Töchter, die weissagten. Paulus selbst spricht von einer Frau, die am Evangelio gedient habe. 1 Kor. 14, 34. will er daher nur die Geschwätzigkeit der korinthischen Frauen verstummen machen; ähnlich scheint Barclay 1 Tim. 2, 11. zu verstehen. Die

Lehrenden werden bloß innerlich durch den Geist berufen, der die verschiedenen Gaben austheilt (1 Kor. 12, 4., Ephes. 4, 11.), womit nicht gesagt ist, daß die Christen den Schatten und die Form der Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer feststellen, fixiren sollten; die Röm. 12, 6. angeführten Gnadengaben können gar wohl in Einer Person vereinigt seyn. — Die Protestanten geben zu, daß zur Stiftung der Kirche eine außerordentliche Berufung durch den Geist nöthig sey; wenn aber die Kirche eingerichtet sey, dann trete die ordentliche Berufung ein. Dies ist unrichtig, da in jedem Falle die Christen unter der Leitung des heiligen Geistes stehen sollen, da alle Kirchen an großen Gebrechen leiden und einer Reformation bedürfen (was die Protestanten übrigens keineswegs läugneten; Barclay kann sich aber den heil. Geist nicht anders wirksam denken als mit Ausschluß jeder ordentlichen Berufung). Welche nun außerordentlich berufen sind, die werden offenbar in den Herzen ihrer Brüder, und ihre Berufung wird so bestätigt 2 Kor. 13, 3.; daher ist keine Gemeindewahl nöthig. Es sind dies dieselben Grundsätze, welche die Plymouthbrüder in unsern Tagen, ebenfalls wie Barclay, im Gegensatze gegen die anglikanische successio und gegen die vielfachen im Schwange gehenden Mißbräuche in Besetzung geistlicher Aemter vorgebracht haben. Daran schließt Barclay Ausfälle gegen verweltlichte Theologie, wobei er jedoch erklärt, daß er die wahre Gottesgelahrtheit nicht verwerfe. Selbst eine Art von beständigen Lehrern muß er, bewogen durch den Instinkt der Selbsterhaltung, der jeder Gemeinschaft inne wohnt, aufstellen: einige sind von Gott auf besondere Weise zum Lehren berufen, welchen daher Gehorsam gebührt (Hebr. 13, 17.). Ebenso soll es Aelteste geben zur Handhabung der Kirchenzucht.

Was den Gottesdienst betrifft, so ist er nach Barclay vom Teufel am meisten verunreinigt worden bei den Katholiken und auch bei den Protestanten, welche letztere wohl einige Mißbräuche beseitigt, aber die Wurzel des Irrthums beibehalten haben, nämlich einen Gottesdienst im Bereiche des menschlichen Willens und Geistes, nicht aber im Geiste Gottes verrichtet (cultum in hominis voluntate et spiritu, non dei spiritu peractum). Nun beschreibt Barclay mit beweglichen Worten den Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit, wie er ihn versteht: Die Christen versammeln sich aus mehreren Gründen am Sonntage zu einer bestimmten Stunde — (wobei auf dreifache Weise dem Geiste Gottes vorgegriffen, und menschlicher Geist und Wille obwaltet; es sey denn, daß man annehme, der Geist treibe einen Jeden, mit den Andern zusammenzukommen, und zwar an einem bestimmten Tage und gar zu einer bestimmten Stunde. Nur durch Ueberschreitung des falschen Spiritualismus kann das Alles geschehen; es mußte aber geschehen, wenn überhaupt eine Gemeinschaft entstehen und Bestand haben sollte). Die Christen, fährt Barclay fort, warten in der Stille und Einkehr in sich selbst, daß der Geist herabkomme und, welche er will, zum Reden antreibe. Wo der Geist Keinen zum Reden begeistert, da gehen sie auseinander, ohne ein Wort gesprochen oder vernommen zu haben. Da kann sich nichts Menschliches einmischen; katholische Mystiker, setzt Barclay hinzu, S. 320, haben einen ähnlichen Cultus empfohlen (er meint hier offenbar die quietistische Richtung und citirt namentlich Alvarez). Schreiber dieser Zeilen hat zweimal dem quäkerischen Gottesdienste beigewohnt, das erstemal in Basel, im Missionshause, wo ein Quäker und seine Frau vor einer nicht quäkerischen Zuhörerschaft redeten. Voran ging eine Zeit lautloser Stille, die wirklich etwas Ergreifendes hatte; alle Anwesenden schienen mit den beiden Quäkern einig in Erwartung des Anwehens des heiligen Geistes; darauf folgten die Ansprachen der Quäker. Viel weniger feierlich war die quäkerische Versammlung, der ich später in Dublin beiwohnte; wenn nicht gerade gesprochen wurde, so war viel Geräusch und Räuspern zu vernehmen; die verschiedenen Ansprachen schienen mir auch, so weit ich sie verstehen mochte, ziemlich allgemein gehalten zu seyn. Nachdem man wieder eine Zeitlang auf neue Redner gewartet hatte, stand plötzlich, wahrscheinlich auf den Wink eines der gegenübersitzenden Brüder, ein Herr neben mir auf, öffnete die beiden Flügelthüren des Saales, und nun stürzte ohne

Weiteres die ganze andächtige Versammlung hinaus. Den Gegensatz und die theilweise Erklärung dieses originellen Gottesdienstes fand ich nicht weit von dem quäkerischen Versammlungshause, in St. Patrick's ehrwürdiger Kathedrale, wo ich die stattliche Reihe von anglikanischen Chorherren, in langen weißen Gewändern, die große Litanei mit dem Refrain „deliver us, miserable sinners" singen hörte. Der Engländer liebt, wie der Romane, die Formen und versteift sich leicht darein; wenn er sie aber einmal abwirft, dann ist er um so formloser und wird in der Formlosigkeit selbst Formalist.

Die Quäker haben dies so weit getrieben, daß sie selbst die Sakramente als solche beseitigt haben; denn der Grundgedanke der Sakramente, Geistiges sinnlich darzustellen, die Menschen durch Sinnliches zum Geistigen hinzuleiten, fand keinen Raum in der quäkerischen Anschauung und paßte auch nicht zu ihrer Zurücksetzung des menschgewordenen Logos. Daher mußten Taufe und Abendmahl auf künstliche Weise wegexegesirt werden. Davon ausgehend, daß nur der heilige Geist das Pfand unseres Erbes ist, womit das Taufwasser nichts zu schaffen hat, lehrt Barclay vor Allem, daß man sich auf Christi Taufe nicht berufen dürfe; denn er beobachtete alle jüdischen Gebräuche, er erfüllte alle Gerechtigkeit. Die Stelle Matth. 28, 19. besagt nur so viel, daß die Apostel durch ihre Predigt das Lebenswasser des Evangeliums ausgießen sollten; der Name Christi bedeutet so viel wie Gewalt und Kraft Christi. Wenn die Apostel mit Wasser tauften, was ihnen der Herr keineswegs befohlen hatte, so thaten sie es theils aus Mißverstand der Worte Jesu, theils aus Accommodation an das an Ceremonien gewohnte Volk. Ebenso ist das Abendmahl ein bloß innerer Vorgang. Leib und Blut Christi ist nach Joh. 6, 32 ff., welchen Abschnitt Barclay seiner Theorie zu Grunde legt, nicht körperlich sondern geistlich, das göttliche vehiculum, wodurch der Mensch die Gemeinschaft mit Gott erlangt. Wer sich damit nährt, der genießt das Abendmahl; wer Christo die Thüre des Herzens öffnet, zu dem geht er ein, um mit ihm das Abendmahl zu halten. Christus wollte mit der sogenannten Einsetzung desselben nichts Anderes ausdrücken, als daß die Jünger bei jeder Mahlzeit seines Todes gedenken, seinen Tod verkündigen sollten (S. 402), was verschieden ist vom Genusse des Leibes und Blutes Christi; wo dieser ist, da wird freilich immer ein Gedächtniß des Todes Christi damit verbunden seyn; aber nicht immer wird, wo man Christi Tod verkündigt, auch ein Genießen seines Leibes und Blutes stattfinden. Eine Feier, wie sie bei Protestanten und Katholiken stattfindet, zu stiften, lag ebenso wenig in der Absicht Christi, als bei der Fußwaschung, wo er doch bestimmt und am positivsten die Jünger zur Nachahmung auffordert und dem Petrus sogar sagt, wenn er ihn nicht wasche, so habe er keinen Theil an ihm. Demnach sollte man glauben, daß auch das Gedächtniß des Todes Christi bei den Mahlzeiten wegfallen dürfte. In der That sieht Barclay die Sache so an. Christus hat, nach der Meinung Barclay's, mit den Worten 1 Kor. 11, 25: „Solches thut, so oft ihr davon trinket, zu meinem Gedächtniß" — nicht das Gebot gegeben, das Abendmahl zu halten. „So oft ihr davon trinket" ist nur conditionalis, nicht aber imperativus loquendi modus; es ist so wenig ein Gebot darin enthalten, als wenn ich zu Jemand sage: quatiescunque Romam ibis, videbis Capitolium; damit ist nicht befahlen, nach Rom zu gehen. Das Capitolium videbis entspricht dem „thut zu meinem Gedächtniß"; es ist kein Gebot darin enthalten. Man mag es thun, d. h. bei der Mahlzeit des Todes Christi gedenken, bis der Herr kommt (1 Kor. 11, 26.). Damit ist aber nicht die äußere, sichtbare Zukunft des Herrn gemeint, sondern von seiner innern Zukunft in den Herzen ist die Rede. Der Apostel gab zu, daß die zur Zeit noch schwachen und an Aeußerlichkeit hangenden Korinthier äußere Zeichen gebrauchten, um sich an Christi Tod zu erinnern, bis Christus in ihnen selbst aufstehen würde. Welche aber mit Christo gestorben und begraben sind, bedürfen solcher äußeren Zeichen nicht, um seiner zu gedenken. Zu diesen spricht der Apostel Kol. 3, 1: seyd ihr mit Christo auferstanden so suchet, was droben ist u. s. w. Brod und Wein aber sind nicht droben, sondern auf Erden. So war denn das Abendmahl so wenig zum beständigen Gebrauche eingesetzt

als die Apg. 15, 29. gegebenen Verbote, vom Blut und vom Erstickten sich zu enthalten, so wenig als die Verordnung Jak. 5, 14., die Kranken mit Oel zu salben. Alles, was gegen die fortdauernde Geltung dieser Gebote vorgebracht wird, gilt auch gegen das Abendmahl. In Beziehung auf dieses insbesondere gilt der Ausspruch Röm. 14, 17: das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken. Offenbar laufen hier in Barclay's Darstellung zwei Gedanken durch einander; einestheils ist er bemüht, zu zeigen, daß Christus gar nicht eigentlich das Abendmahl als solches eingesetzt, sondern er behauptet, Christus habe nur gesagt: so oft ihr esset und trinket, möget ihr meines Todes gedenken. Anderntheils kann er doch nicht läugnen, daß das Abendmahl als solches im Gebrauch war bei den ersten Christen; dafür stellt er den Satz auf, daß es in demselben Maße verschwinden mußte, als die Christen von den äußeren Zeichen sich losrissen und zum innerlichen Christenthum heranreiften. Die beiden von einander unterschiedenen Gedanken laufen darin zusammen, daß es zuletzt, im Zustande geistiger Mündigkeit gar nicht mehr nöthig sey, bei dem Essen und Trinken des Todes Christi zu gedenken, indem der innerliche Christ es ebenso gut sonst thun könne und dieses Anregungsmittels überhaupt nicht bedürfe.

Aus der Darstellung im Ganzen geht hervor, daß Barclay die mystisch-spiritualistische Richtung des Apostels Johannes zum Muster genommen und einseitig verfolgt hat. Daß bei dem einseitigen Festhalten dieser Richtung das ganze historische Christenthum verflüchtigt und in Deismus und in Moral aufgelöst werden konnte, liegt am Tage. In dieser Beziehung ist zu beachten, daß schon G. Fox in dem früher erwähnten Glaubensbekenntnisse und die Synoden von London und Philadelphia vom J. 1829 in ihren gegen die Hicksiten abgegebenen Erklärungen die Menschwerdung des Sohnes als wesentlichen Bestandtheil des christlichen Glaubens hervorhoben; Barclay hatte sie zwar nicht geläugnet, aber doch in Schatten gestellt.

Es bleibt übrig, Einiges über Verfassung und Sitten der Quäker zu bemerken. Die ganze Gesellschaft wird durch Meetings, theils jährliche, theils dreimonatliche, theils monatliche regiert. — In älteren Zeiten zumal wurde strenge Kirchenzucht, verbunden mit Excommunikation, gehandhabt.

Die mehr als puritanische Rigorosität der ältern Quäker ist zu bekannt, als daß es nöthig wäre, sie näher zu beschreiben. Noch jetzt lassen sie sich den für die Geistlichen der Staatskirche bestimmten Zehnten von der Obrigkeit wegnehmen, indem sie diese Abgabe nicht als gerecht erkennen; sie haben es dahin gebracht, vom Kriegsdienste befreit zu bleiben, und bekannt ist, daß einige Quäker Kaiser Nikolaus persönlich ermahnten, den Krieg mit den Westmächten nicht anzufangen. Alle Höflichkeitsformen sind bei ihnen verpönt; Anfangs durften sie selbst nicht Musik treiben; ihre Kleidung blieb lange dieselbe, die ihre Väter um die Mitte des 17. Jahrhunderts getragen; indessen hat sich darin Vieles geändert. In der Versammlung, der ich in Dublin beiwohnte, waren Alle, Männer und Weiber, wie andere Christenmenschen gekleidet; nur einige Brüder oder Schwestern, die auf einer Erhöhung saßen, trugen das bekannte quäkerische Costüm.

Was die Quellen betrifft, so sind einige derselben, das Geschichtliche betreffend, sowie die Quellen des Lehrbegriffs bereits angegeben. Von ältern Werken über die Geschichte der Quäker sind zu nennen: Croesius, historia Quakeriana. Amsterdam 1695; Alberti, aufricht. Nachricht v. d. Relig. der Quäker, 1750; Sewel, Gesch. v. Ursprung &c. des christl. Volkes &c. 1742 in deutsch. Uebersetz. Für das Statistische ist noch immer zu gebrauchen: Stäudlin, kirchl. Geographie und Statistik I, 171. Alle vorhandenen deutschen und englischen Quellen sind benutzt in Schroeckh's K.-G. seit der Reformation, von Tzschirner Thl. 9 S. 312—426. Baird, die Religion in den Ver. St., hat über die dortigen Quäker Bericht gegeben (2. Buch. Kap. 9, 6. Buch. Kap. 17). Die Revue des deux mondes, April 1850, enthält einen anziehenden Artikel über die Quäker. Dasselbe Thema ist zuletzt behandelt worden in einer

Straßburger theologischen These vom Condidaten Lods: Etude historique et critique sur le Quakerisme. 1857. Herzog.

Quartodecimaner, s. Pascha, christliches und Poschostreitigkeiten.

Quenstedt, Andreas. Es ist derjenige unter den lutherischen Dogmotikern, in welchem, nachdem bereits eine Auflösungsperiode angebrochen, der altorthodoxe Lehrbegriff sich noch einmal zusammenfaßt und abschließt.

In Quedlinburg, der Geburtsstadt Gerhard's, geboren 1617 und ein Neffe dieses großen Theologen, wor Quenstedt auch im Begriff, im J. 1637 unter ihm in Jena seine Studien zu beginnen, als derselbe durch den Tod seiner Kirche entrissen wurde. Des Verdachtes unreiner Lehre ungeachtet, in welchem damals Helmstädt bei den sächsischen Theologen stand, entschloß sich, um den Sohn in ihrer Nähe zu beholten, die Mutter dennoch, ihn noch dieser am nächsten gelegenen Universität zu entsenden. Hier, wo er 6 Jahre lang ein Tischgenosse von Hornejus und ein Zuhörer von Calixt wor, ging er auch gelehrig auf die calixtinischen Ansichten ein. Nachdem er jedoch 1644 zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg gezogen, wo ihm, wie er bald darauf an seinen Lehrer Hornejus schreibt, zunächst Mißtrauen und Abneigung entgegenkam, wurde er bald, namentlich durch den Einfluß von Wilhelm Lyser zu den Ansichten der Wittenberger Schule übergeführt, und ein Reisebericht vom J. 1655 von Valentin Crüger, welcher hierüber an den Helmstädter Titius berichtet, ist geneigt, diese Umstimmung überhaupt aus Karakterschwäche zu erklären. „Weller und Andere", heißt es unter Anderem, „hatten dem Quenstedt weiß gemacht, es wäre Lyser wohl tam acutus in judicando gewesen als Calixt, wenn er solches ingenium also hätte excolieret" (Epp. cod. Guelph. 84, 9. p. 483). Nunmehr fehlte ihm auch nicht die Fürsprache zur Beförderung. Schon 1646 erhält er eine theologische Adjunktur, 1649 eine außerordentliche Professur, 1660 die vierte Stelle der theologischen Fakultät, 1662 die dritte, 1684 die zweite, 1686 noch Calov's Tode die erste. Vielfach kränklich und hypochondrischem Leiden unterworfen, war seine Kraft und Thätigkeit damals bereits im Erliegen und drei Jahre darauf (1688) erlag er seinem Krankheitsleiden.

Der literarischen Leistungen Quenstedt's sind wenige. Seinen Namen in der theologischen Wissenschaft verdankt er der reifen Frucht einer mehr als 30jährigen Kathederthätigkeit, seiner theologia didactica polemica, einem aus seinen Vorlesungsschriften über König's theologia positiva erwachsenen, umfangreichen Werke, welches ein Jahr vor Calov's Tode (1685) an das Licht trat. Nicht sowohl in originellen Ansichten und selbstständiger Forschung liegt das Verdienst dieser in ihrer Art gründlichen Arbeit als in der ausgebreiteten Belesenheit, gründlichen und logisch strengen Zusammenfassung. In leichter und bündiger Uebersicht trägt er darin die Resultate der lutherischen, dogmatischen Forschungen von den Zeiten Hutterus' an bis auf Calov vor nach dem Maßstabe strengster Orthodoxie, wie er durch Calov aufgestellt worden.

Als Schema liegt, wie bemerkt, Königs theologia positiva zu Grunde. Die Behandlung zerfällt, wie der Titel darauf hinweist, in die didactica und die polemica. Die erste gibt die causas, effectus, definitiones, attributa und adjuncta der Glaubensartikel; die andere den status controversiae, die θέσις, ἔκθεσις, ἀντίθεσις. Die formalistisch secirende Analyse, welche, statt den dogmatischen Gedanken von Innen heraus zu entwickeln, nur äußerlich an demselben operirt, hat hier den höchsten Grad erreicht, und so wird auch den polemischen Bedenken mehr durch äußerliche Distinktionen begegnet, als aus dem Begriffe der Sache heraus. Der Vorwurf aber, welchen schon Buddeus dem Verfasser macht, die Zahl der Häresien ungebührlich vermehrt zu haben, wie auch der andere der Vermehrung scholastisch spitzfindiger Quästionen trifft nicht sowohl Quenstedt, als die Vorgänger, derer Buchhalter und Schriftführer er ist. Auch solche Fragen, welche am meisten den Eindruck scholastischer curiositas auf die Gegenwart machen, wie die über die Inspiration der hebräischen Vokale, oder die, ob der Weltuntergang secundum substantiam oder qualitates rerum zu verstehen, ob der Leib des verherrlichten

Christus noch die Wundenmale zeigen werde, u. a. werden schon von Calov, Brachmann, theilweise selbst von Gerhard verhandelt.

Von seinen Zeitgenossen wird Quenstedt das Lob der moderatio, prudentia, lenitas und aphilargyria ertheilt, und nach dem, was uns von seinem Privatleben vorliegt, läßt sich dasselbe bestätigen. Er erscheint als ein anspruchsloser, die Zurückgezogenheit liebender frommer Karakter. Die bittere Leidenschaftlichkeit ist seinen Schriften fern; selbst aus den dürrsten Schutthaufen der Scholastik schießt bei ihm ein Vergißmeinnicht der Empfindung hervor, wie wenn er in dem locus de exinanitione thes. 28 bei der Erwähnung des bei der Beschneidung Christi vergossenen Versöhnungsblutes mitten im lateinischen Texte die deutsche Apostrophe einfließen läßt: „Da hat das liebe Jesulein seine ersten Blutströpflein für unsere Sünde vergossen und also das Angeld unserer künftigen völligen Erlösung erleget." Wie schwer ihm die Leidenschaftlichkeit seines Collegen Calov zu tragen wurde, zeigt sein Verhalten bei den zwischen diesem und dem Collegen Johann Meisner entstandenen Streitigkeiten (vergl. meine Wittenberger Theologen S. 400 f.). Auch möchte seine Moderation noch stärker hervorgetreten seyn, hätte nicht er, der schüchterne, milde Karakter, wie sein College Deutschmann unter dem Terrorismus des Scepters Calov's gestanden, mit dem er überdies, nachdem er keinen Anstand genommen, dem 72jährigen, damals noch robusten Streittheologen seine jugendliche Tochter zur Gattin zu geben, ja auch durch verwandtschaftliche Bande verknüpft war.

Daß auch Quenstedt von dem praktisch-christlichen Geiste der unter ihm beginnenden Spener'schen Periode nicht unberührt geblieben, zeigt namentlich seine ethica pastorum et instructio pastoralis 1678. Hier empfiehlt er §. 67 in der Widerlegung der Häretiker, die severitas durch die lenitas zu temporiren und namentlich zwischen Verführten und Verführern einen Unterschied zu machen, mahnt §. 6 von dem Studium der Scholastiker ab, streitet §. 105 gegen die Einmischung griechischer und hebräischer Gelehrsamkeit auf der Kanzel, ermahnt mon. 7. zu der Lektüre von Arndt's wahrem Christenthum, und nach dem Zeugnisse eines seiner Schüler in der apologetica Arndiana p. 201 ließ er sich angelegen seyn, auch privatim seinen Schülern die wahrhaft geistlichen Erbauungsbücher von Lütkemann, Heinrich Müller und Arndt an's Herz zu legen.

Quellen: Tholuck, Wittenberger Theologen, S. 214. — A. Lennert, Leichenrede bei Pipping, memoriae theolog. nostra aetate clarissimorum, p. 229. — Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik I, S. 357 f. **Tholuck.**

Quesnel (Pasquier) ward zu Paris am 14. Juli 1634 geboren und stammte aus einer altadelichen Familie Schottland's. Nach Beendigung seiner theologischen Studien an der Sorbonne trat er 1657 in die Congregation des Oratoriums Jesu ein und erhielt zwei Jahre darauf die priesterliche Weihe. Seine beiden Brüder, Simon und Wilhelm, waren gleichfalls Glieder des Oratoriums. Im Alter von 28 Jahren ward ihm die Vorstandschaft des Instituts in Paris übertragen. Dieser Lehrauftrag gab ihm Veranlassung zur Abfassung seiner moralischen Betrachtungen über jeden Vers des Neuen Testamentes, — eines Werkes, das über seinen Verfasser so manchen Sturm heraufbeschwor. Quesnel hatte diese Arbeit in Paris zum Gebrauch seiner jüngeren Genossen im Oratorium angefangen. Ursprünglich waren es nur erbauliche Betrachtungen über die Worte Christi; jeder Zögling des Oratoriums hatte sich eine Sammlung von Aussprüchen Christi zu machen. Der Staatsminister Loménie und der Marquis d'Aigues bestimmten Quesnel, die sämmtlichen vier Evangelien mit solchen Anmerkungen auszustatten. So entstand: Abrégé de la Morale de l'Evangile ou pensées chrétiennes sur le texte des quatre Evangelistes, pour en rendre la lecture et la méditation plus facile à ceux qui commencent à s'y appliquer (Paris 1671, in 12°). Der Bischof von Chalons, Vialart, empfahl das Buch durch einen Hirtenbrief vom 5. Novbr. 1671 sämmtlichen Gläubigen wie den Geistlichen seiner Diöcese.

Es wurde mit der Zustimmung des Erzbischofs van Paris 1671 hier gedruckt. Im J. 1679 erschien bereits die dritte Auflage in 3 Bänden, auch eine lateinische Uebersetzung davon 1694 in Löwen. Nach ehe Quesnel sich nach Orleans zurückzog, hatte er auf den Rath Nicale's angefangen, ungefähr in derselben Art auch über die Apostelgeschichte und die Briefe Pauli moralische Betrachtungen zu schreiben. In Orleans und Brüssel setzte er diese Arbeit fort, sa daß 1687 Anmerkungen über das ganze Neue Testament erschienen. Da aber die Betrachtungen über die Evangelien, besanders im Verhältnisse zu den folgenden, sehr kurz waren, überarbeitete er sie noch einmal und erweiterte sie, sa daß das Werk als ein Ganzes zuerst 1687 in 2 Bdn. in 12° in Paris und so fort 1693 und 1694 gedruckt werden konnte, und darauf eine Reihe anderer Ausgaben bei Pralard in Paris und in Holland 1727 und 1736 in je 8 Bdn. mit großen Zusätzen von Quesnel selbst erschienen. Die letztere allein enthält auch eine bedeutende Vorrede über das Lesen der Schrift. Auch unter den Gelehrten hatte sich Quesnel mittlerweile einen Namen gemacht durch die auf Grund eines alten venetianischen Manuskripts veranstaltete und mit Noten zur Vertheidigung der Rechte der gallikanischen Kirche versehene Ausgabe der Schriften des Pabstes St. Lea: S. Leonis Magni Papae I. opera omnia, nunc primum epistolis triginta tribusque de gratia Christi opusculis auctiora, secundum exactam annorum seriem accurate ordinata, appendicibus, dissertationibus, notis observationibusque illustrata. Accedunt S. Hilarii Arelatensis episcopi opuscula, vita et apologia. Paris 1675. 2 Vol. in 4. Schan im J. 1676 wurde dieses Werk durch ein Dekret der Cangregation des Index verdammt, ahne daß man sich, nach der Versicherung eines französischen Cardinals, welcher der Cangregatian beiwohnte, auch nur die Zeit genammen hätte, das Buch zu lesen. Der Cardinal Barbarini sagte darüber, die Censur von Rom verderbe ja ein Buch nicht! Unter dem Generalat Ste. Marthe's wurde Quesnel die Aussertigung der wichtigsten Schriften, namentlich 1677 mit Juhannet, des „precis de doctrine" für die Congregatian, sawie mehrere Schutzschriften für diese übertragen. Seine innige Geistesgemeinschaft mit Sainte-Marthe war der Grund, aus welchem Quesnel 1681 den Befehl erhielt, Paris zu verlassen. Er zog sich in das Oratorium nach Orleans zurück, wa ihn Caislin mit graßer Auszeichnung aufnahm. Aber ein neues Ereigniß nöthigte ihn 1685, abermals seinen Wahnsitz zu ändern. Als nämlich der Hof dem Oratarium eine antijansenistische Unterschrift als Gesetz diktirte, verweigerte Quesnel die Unterschrift und erklärte sich schriftlich gegen den Erzbischaf über die Gründe seiner Weigerung; aber der persänlich gegen Quesnel gereizte Prälat verwies den Rath des Oratariums einfach darauf, daß die Unterschrift der bestimmte Wille des Königs sey. Quesnel hielt sich nicht mehr sicher in Frankreich und begab sich nach Brüssel zu Arnauld, mit dem er bis zu des Letzteren Tod zusammenblieb. Hier überarbeitete Quesnel seine Betrachtungen, und Noailles, der Nachfalger Vialart's im Bisthum Chalons, gab ihnen gleichfalls seine Bestätigung. Als aber der Bischof 1695 Erzbischaf van Paris wurde, publicirte er am 20. Aug. 1696, aus Veranlassung einer Schrift des Abbé Barcos, eine Instruktion über Prädestinatian und Gnade, und 2 Jahre später erschien das fatale Problème ecclésiastique, welches durch einen Parlamentsbeschluß vam 10. Jan. 1699 zum Feuer verurtheilt und auch zu Ram verdammt wurde. Der Erzbischaf beauftragte einige unterrichtete Thealogen, eine genau revidirte Ausgabe der Betrachtungen zu besorgen, welche 1699 in Paris erschien. Bassuet hatte sich daran betheiligt und eine erst 1710 erschienene Rechtfertigung der Betrachtungen gegen das Prablem geschrieben. Als aber der cas de conscience den Streit wieder heftiger als je angefacht hatte, beklagte sich der Erzbischof von Mecheln, Humbert van Precipiana, daß die Ruhe und Ordnung in seiner Diöcese durch das Treiben Quesnel's gestört werde, und ließ, auf einen Befehl des Königs von Spanien hin, welchen die Jesuiten ausgewirkt hatten, am 30. Mai 1703 Quesnel in Brüssel verhaften und in das erzbischöfliche Gebäude daselbst bringen. Durch seinen Bruder Wilhelm, Priester des Oratoriums, ward der Gefangene heimlich

befreit, floh und kam endlich nach Amsterdam, wo der apostolische Vikar Codde ihn freundlich aufnahm. In dieser Stadt konnte er mit aller Freimüthigkeit schreiben, und er benutzte auch diese Gelegenheit. Am 13. Febr. 1704 ließ er sein motif de droit erscheinen, worin er die Gründe auseinander setzt, welche ihm die Person und das Tribunal des Erzbischofs von Mecheln verdächtig machen und ihn bewegen, es zu recusiren; zugleich antwortete er dem Procurator des geistlichen Gerichtshofes von Mecheln, welcher ihm öffentlich mehrere Verbrechen vorgeworfen hatte. Zwei Monate darauf ließ er die Schrift folgen: Idée générale du libelle publié en latin sous ce titre: motif de droit pour le procureur de la cour ecclésiastique de Malines. Unterdessen fanden die Betrachtungen einen immer größeren Leserkreis, und die Jesuiten wirkten ein vom 13. Juli 1708 datirtes päbstliches Dekret aus, in welchem dieselben in sehr harten Ausdrücken verdammt wurden. Im folgenden Jahre erschien eine Quesnel selber zugeschriebene lebhafte Widerlegung des Dekrets unter dem Titel: Entretiens sur le décret de Rome contre le nouveau testament de Chalons, accompagné de réflexions morales. 1709. Das Dekret selbst aber konnte in Frankreich nicht angenommen noch publicirt werden. Indeß verdammten die Bischöfe von Luçon, Rochelle und Gap die moralischen Betrachtungen durch Hirtenbriefe, und Ludwig XIV. schrieb im Nov. 1711 an den Pabst und verlangte eine förmliche Constitution, welche das Buch verdammen und die zu rügenden Sätze namhaft machen sollte. Der Pabst ernannte im Juni 1712 eine Congregation von Cardinälen, von Prälaten und Theologen, welche sich mit dieser Sache befassen sollten. Endlich erschien die berüchtigte Bulle Unigenitus Dei filius, datirt vom 8. Sept. 1713. Sie verdammt das Buch und 101 daraus ausgezogene Sätze durch 24 oder 25 Qualifikationen, ohne daß eine auf einzelne Sätze bestimmt angewandt worden wäre. Ebenso werden alle früheren und zukünftigen Schriften zur Vertheidigung des verdammten Buches mit verdammt. Obgleich aber die Majorität der Bischöfe auf den Klerusversammlungen von 1713 und 1714 die Bulle annahm, protestirte Noailles mit einigen Bischöfen dagegen, und nach dem Tode Ludwig's XIV. zeigte es sich, daß auf mehreren Universitäten und theologischen Fakultäten nur die Gewalt der Bulle Unterwerfung verschafft hatte. Erst 1718 nahm der Cardinal Noailles dieselbe endlich an. Quesnel verlebte seine letzten 15 Lebensjahre zu Amsterdam in großer Zurückgezogenheit; er ging in der Regel nur Sonntags und an Festtagen aus, dem katholischen Gottesdienste beizuwohnen und die Geistlichen zu besuchen. Eine Lungenentzündung machte am 2. Dez. 1719 seinem mühevollen und arbeitsreichen Leben ein Ende. Am zweiten Tage seiner Krankheit erhielt er die Sakramente der katholischen Kirche und unterschrieb sofort in Gegenwart zweier apostolischer Notare sein Glaubensbekenntniß, in welchem er erklärte, er wolle im Schoße der katholischen Kirche sterben, wie er immer darin gelebt habe, er glaube alle Wahrheiten, welche sie lehre, verdamme alle Irrthümer, welche sie verdamme. Er erkennt den Pabst als den ersten Vikar Christi an, den apostolischen Stuhl als den Mittelpunkt der Einheit. Er sagt: „Ich beharre im Glauben, daß ich in meinen moralischen Betrachtungen und in meinen anderen Schriften nichts gelehrt, was nicht dem Glauben der Kirche ganz angemessen wäre. Wenn mir aber etwas dagegen Laufendes wider Willen entfallen seyn sollte, widerrufe und verabscheue ich es und unterwerfe mich zum Voraus Allem, was die Kirche in Betreff meiner Schriften und Person entscheiden wird. Ich erneuere meine Klagen und Protestationen gegen die offenbare Ungerechtigkeit derer, die mich verdammt haben, ohne mich zu hören. Ich beharre in meiner Appellation an das zukünftige allgemeine Concil von der Constitution des Pabstes, Unigenitus und wegen aller Klagpunkte, über welche ich die Kirche um Gerechtigkeit angerufen; verabscheue aber jeden Geist des Schisma's und der Trennung". Seine Leiche wurde nach Warmond gebracht, einem Dorfe bei Leyden, und in das Begräbniß von Van-der-Graft beigesetzt. Eine vollständige Aufzählung seiner zahlreichen Schriften findet sich in H. Reuchlin's Geschichte von Port-Royal (Bd. II. Beil. 51), wo auch zum ersten Mal die handschriftliche Literaturge-

schichte von Port-Royal von Clemencet und die in den Archiven von Paris aufbewahrten Manuskripte, namentlich der vierte Band der Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire zu einer urkundlichen Biographie Quesnel's benutzt sind. **Th. Pressel.**

Quien, Michael (Le-Quien), geb. 8. Okt. 1661 zu Boulogne, trat, nachdem er seine Studien in dem Collegium du Plessis zu Paris gemacht hatte, 1681 zu St. Germain in den Orden der Dominikaner ein, um unter dessen Gelehrten eine der hervorragendsten Stellungen einzunehmen. Er führte ein stilles Leben der Wissenschaft und starb als Bibliothekar seines Convents zu St. Honoré am 12. März 1733. Mit Uebergehung verschiedener Streitschriften sind von ihm die folgenden Werke zu nennen: 1) Panoplia contra Schisma Graecorum, contra Nectarium, Patriarcham Hierosol. unter dem Namen von Stephan von Altimura; 2) Joannis Damasceni opera omnia, gr. et lat. Par. 1712. in 2 Foliobänden, mit beigefügten Anmerkungen und Dissertationen; der dritte Band, welcher die unterschobenen Schriften enthalten sollte, erschien nicht; 3) Oriens christianus, insuper et Africa; der zweite Theil dieses fleißigen Sammelwerkes, dem die Mauriner vorgearbeitet hatten, erschien bald nach dem Tode des Verfassers, der dritte erst 1740. Vgl. Eckard, biblioth. praedicat. T. II.

Th. Pressel.

Quietismus, mit besonderer Beziehung auf Fénelon's Lehre von der reinen Liebe*). Das Wort Quietismus bezeichnet eine Richtung der katholischen Frömmigkeit, die nicht erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts aufgekommen — denn sie ist von der katholischen Mystik fast unzertrennbar — sondern damals machte sie sich mit Macht geltend, gewann sehr bedeutende Vertheidiger und erhielt erst den eigenthümlichen Namen. Was aber den Quietismus für uns besonders beachtenswerth macht, ist dieses, daß er, obwohl an Ideen anknüpfend, die sonst in der katholischen Kirche keine Geltung haben, doch mit dem innersten Wesen des Katholicismus sich berührt, aus demselben zum großen Theile seine Nahrung zieht und zugleich vermöge eines merkwürdigen Contrastes ein Versuch, freilich ein in sich selbst ohnmächtiger, in sich selbst verfehlter Versuch ist, die Fesseln des Katholicismus abzuwerfen.

Was die Benennung betrifft, so ist vor Allem dieses zu bemerken, daß sie im Ausdrucke Hesychasten (s. den Art.) bereits vollständig gegeben ist. Die Hesychasten können in der That als eine Abart des Quietismus betrachtet werden, die freilich in dieser Form niemals in der abendländischen Kirche hervorgetreten ist. Bossuet (Bd. 27, 387) führt an, daß Ruysbroeck de ornamentis spiritualium nuptiarum lib. II. c. 76 etc. schon die Begharden seiner Zeit Quietisten genannt habe. Das ist nicht ganz richtig; Ruysbroeck spricht von einer secta spiritualium otiosorum, falso otiosorum, welcher er eine falsche quies vorwirft; die nähere Beschreibung ergibt allerdings eine große Aehnlichkeit mit den quietistischen Erscheinungen des 17. Jahrhunderts; auch der Name ist, wie man sieht, sehr ähnlich, aber denn doch nicht derselbe. Nach Arnold Th. III, K. 17. §. 9. haben zuerst die Jesuiten den Namen aufgebracht. Aber Cardinal Caraccioli, Erzbischof von Neapel, im Briefe an Pabst Innocenz XI. 1682 (abgedruckt in Bossuet Bd. 27, 493.) sagt ganz bestimmt, daß die Quietisten seines Erzbisthums sich selbst so nannten. Möglich und sogar wahrscheinlich ist es, daß sie die ursprünglich von den Gegnern gegebene Benennung freiwillig sich aneigneten, wie dasselbe der Fall ist mit anderen dergleichen Benennungen (Christen, Lutheraner, Waldenser, Quäker u. a.).

Es kommen hier hauptsächlich in Betracht Molinos (s. den Art.) und seine Anhänger, Frau Guyon (s. den Art.) und ihre Anhänger, insbesondere Fénelon (s. den Art.). Allein es wurden nicht nur die Schriften dieser Hauptvertreter des Quietismus verdammt, sondern um dieselbe Zeit noch eine Anzahl anderer Schriften von derselben Gattung, welche die weithin verbreitete Richtung erzeugt hatte. Wir führen

*) Zum Voraus sey hier bemerkt, daß von Fénelon die letzte in Paris erschienene Ausgabe 1836 in 3 Bänden, von Franz v. Sales die Pariser Ausgabe von 1836 in 4 Bänden, von Bossuet die Versailler Ausgabe vom Anfange dieses Jahrhunderts in 46 Bänden benützt ist.

sie hier nach Bossuet (Bd. 27, S. 535—538) nebst dem Datum ihrer Verdammung zu Rom an: die Schriften von Benedikt Biscia, Oratorianer aus Ferma, anathematisirt 27. Februar 1688; von Malaval, einem französischen Laien, pratique facile pour élever l'âme à la contemplation, — auch in italienischer Uebersetzung verbreitet, 1. April 1688; vom Spanier Falconi, Mitglied eines Marienordens, Alphabet pour savoir lire en Jésus Christ, spanisch und italienisch, und andere kleinere Schriften desselben Verfassers, 1. April 1688; vom Pater La Combe, dem intimsten Seelenfreunde der Frau Guyon, analyse de l'oraison mentale, 9. Sept. 1688; von Cenami, Prior in Lucca, die italienische Uebersetzung eines ursprünglich französischen anonymen Buches: le chrétien intérieur ou la conformité intérieure que les chrétiens doivent avoir avec Jésus Christ; vom englischen Kapuziner Canfeld, règle de perfection u. a. am 30. November 1689; von Bernieres Laudigny, die Oeuvres spirituelles, 19. November 1692.

Wie der Name es andeutet, bezeichnet Quietismus zunächst einen rein subjektiven, innerlichen Zustand, einen bestimmten Zustand des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott und zwar, wie der Name es andeutet, einen Zustand der Ruhe, der Bewegungslosigkeit, ja der Passivität, auf dessen nähere Beschaffenheit wir uns jetzt noch nicht einlassen. Nur muß sogleich bemerkt werden, daß die Ruhe des Quietisten über das, was man gemeinhin Frieden der Seele nennt, hinausgeht; sie ist etwas Apartes, eine Stufe der Vollkommenheit, die nur Wenige erreichen. Diesem subjektiven Zustande entspricht zweitens etwas Objektives, d. h. Gott in einer gewissen Beschaffenheit dem Geiste vorgestellt, und zwar so, daß dieser Gottesbegriff jenen subjektiven Zustand bestätigt und bestärkt. Die in quietistischer Stimmung befindliche Seele setzt sich einen derselben entsprechenden Gott, gleichsam als den Exponenten dieser ihrer Stimmung, der die Seele darin festhält. Denn, wenn es wahr ist, was die Schrift lehrt, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde schafft, so kann man auch und zwar bibelgemäß sagen, daß der Mensch sich in seiner Vorstellung Gott nach seinem, des Menschen Bilde, schafft, welcher Gott nun dem Menschen wieder sein Gepräge aufdrückt. In der That ist es nicht an dem, daß der Quietist, weil er sich die absolute Ruhe und Passivität vindicirt, sich um deswillen Gott um so mehr thätig und wirksam denkt, sondern es wird sich uns bald zeigen, daß er sich dadurch seinem Gotte vielmehr ähnlich zu machen sucht. Endlich und drittens ist durch jenen subjektiven Zustand auch ein besonderes Verhältniß zur Kirche, zu ihrer Lehre, zu ihren Gebräuchen und ihrer gesammten Gottesverehrung gesetzt. Das ist es namentlich, was die Aufmerksamkeit der Hierarchie auf den Quietismus hinlenkte und dessen Vertretern die Strafen der Kirche zuzog. Aber ein eigenthümlicher Karakterzug des Quietismus kommt dabei zum Vorschein, nämlich die Geneigtheit zum Widerrufe, sobald die Kirche es befiehlt, verbunden mit Festhaltung der quietistischen Lehre im Inneren des Gemüthes und mit einer gewissen heiteren Ruhe, der man gar keine Gewissensskrupel, nicht einmal Verdruß ansieht. So Malinos, so Frau Guyon, so Fénelon, Malaval und andere Quietisten.

I. Obwohl der quietistische Gottesbegriff die Emanation eines bestimmten subjektiven Zustandes ist, so hat er doch geschichtliche Vorgänger, zunächst den Areopagiten, d. h. die unter dem Namen des Dionysius des Areopagiten gegen das Ende des 5. Jahrhunderts verfaßten, durch Mehrere, auch durch Scotus Erigena in's Lateinische übersetzten Schriften, an welchen, wie bekannt ist, die Mystik des Mittelalters sich zum Theil entwickelt hat (s. den Art.). Der Areopagite aber schöpfte aus dem Neuplatonismus (s. den Art.) und suchte die neuplatonischen Ideen in die christliche Kirche zu übertragen.

Es ist hier vor Allem die Aehnlichkeit der Geistesstimmung zu beachten, die sich durch alle diese Erscheinungen hindurchzieht. Gegenüber der unendlichen Zersplitterung des göttlichen Wesens in dem antiken Polytheismus, gegenüber der Herabziehung des Göttlichen in das Menschliche und sogar Untermenschliche, gegenüber der Symbolik des

heidnischen Cultus, wobei das Symbol mit der Sache verwechselt wurde, erhob sich der Neuplatonismus, übrigens auch an Vorgänger sich anschließend, zu der Idee des Urgrundes aller Dinge, das heißt, des unterschiedlosen, abstrakten Einen, Seyenden, welches ohne Denken und Wollen, ohne irgend eine Beziehung auf ein Anderes ist, und daher eigentlich gar nicht mehr in den menschlichen Geist aufgenommen, noch in menschlichen Worten ausgesprochen werden kann. Damit war auch die ganze Symbolik des Cultus innerlich verändert. Im Gegensatze gegen die Verirrung der Religion in Theologie, des Glaubens in Wissen, wodurch das Göttliche endgültig in beschränkte Verstandeskategorien eingefaßt werden sollte, gegenüber der bereits stark ausgebildeten Symbolik des Cultus und der Verwechslung des Symbols mit der Sache, ging der Areopagite zum Neuplatonismus zurück und flüchtete sein religiöses Gefühl unter den Schutz und Schirm derselben Idee des unterschiedlosen, attributlosen, abstrakten Einen, das alle Gegensätze in sich vereinigt und über alle hinaus ist, das zugleich aller Dinge Urgrund, Wesenheit und Leben ist durch die Güte, mit der es, der Sonne gleich, d. h. ohne Reflexion und Vorsatz, bloß durch sein Seyn die Strahlen ausgehen läßt, die Alles zum Seyn führen und im Seyn erhalten. Er behandelte die kirchliche Hierarchie so, daß sie durch ihre Ordnungen und Symbole, als durch αἰσθητὰ zu den νοητά, zu den einfachen Höhen (ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς ἀκρότητας de coel. hierarchia c. 1) der himmlischen Hierarchie führen sollte. Da dieselbe Vermischung von Religion und Theologie fortdauerte, da überdieß die Gottesverehrung mehr und mehr sich veräußerlichte, so suchte die Mystik des Mittelalters das Alles zu vergeistigen, zu sublimiren, zu beleben durch ein Zurückgehen zum Areopagiten, freilich in sehr verschiedener Art und Richtung, indem die Einen mit dem abstrakten Einen die Entfaltung der christlichen Gottesidee und der dazu gehörigen Offenbarung vereinbarten, die Anderen dieß beides umgingen, nur die Namen davon beibehielten, unter welchen sie ihre pantheistische Richtung in Curs setzten.

In ähnlicher Stimmung wie die Neuplatoniker gegenüber den heidnischen Religionen, wie der Areopagite und die Mystiker des Mittelalters gegenüber der katholischen Kirche, befanden sich die Quietisten des 17. Jahrhunderts gegenüber der katholischen Kirche ihrer Zeit. Es ist der Urgrund der Gottheit, der an sich seyende Gott, den sie zu erfassen streben. Denn dadurch ist nicht nur die Scholastik des geläufigen Gottesbegriffes, sondern auch die interessirte Frömmigkeit und Werkheiligkeit, das Hangen an Ceremonien, die ganze Veräußerlichung der Religion und Verwechslung der Bilder und Symbole mit der Sache, der Heiligendienst, Alles dieses ist, nach quietistischer Vorstellung, durch diese Transcendenz bei der Wurzel abgeschnitten. Durch dieselbe Transcendenz wird aber die gesammte Offenbarung Gottes in Christo aus dem immanenten Verhältnisse zu Gott herausgerissen und hängt nur nach lose mit dem an sich seyenden Gotte zusammen, so daß das innerlich Abgelöste im Geiste einiger Quietisten auch zur äußeren Ablösung sich gestaltet. Alle diese Leute haben sich zwar in keine weitläufigen Spekulationen über Gottes Wesen eingelassen. Dazu fehlte ihnen sowohl die Neigung als die Fähigkeit; sie bewegten sich in dunkeln Gefühlen; aber diesen dunkeln Gefühlen entsprach, durch die Natur der Sache gegeben, eine Verdunkelung der christlichen Gottesidee.

So sagt Molinos, daß „die dunkle Kenntniß von Gott, die wir auf dem negativen Wege des Areopagiten erlangen, im Stande ist, eine weit größere Liebe zu Gott hervorzurufen als die aus seinen Werken abgeleitete es thun kann, eben weil jene vom Endlichen abhängig ist“, wodurch also die Offenbarung in Christo auf dieselbe Linie gestellt ist mit allem Endlichen. Daher lehrt derselbe Molinos: „Gott in seinen Werken und vorzüglich in Christi menschlicher Offenbarung betrachten, ist nicht das vollkommene Schauen, welches gerade darin besteht, Gott so zu kennen, wie er an sich ist“. Nun gibt er zwar zu, daß die Offenbarung Christi das vorzüglichste Werkzeug unseres Heiles sey, „aber sie enthält nicht das vollkommene Gut, welches sich nur im Anschauen Gottes findet. Der wahre Beschauende, welcher Gott denkt und betrachtet, denkt und betrachtet damit zugleich Jesum Christum“, so daß man also, zur höchsten Idee Gottes aufgestie-

gen, des Sohnes nicht mehr bedarf. Daher Molinos also fortfährt: „Man bedient sich nicht länger der Mittel, wenn man das Ziel erreicht hat, die Schifffahrt hört auf, wenn man im Hafen ist“. (Scharling bei Niedner, hist. Zeitschrift 1854, S. 501.)

Molobal hat sich darüber noch unumwundener ausgesprochen: „Da er (Christus) der Weg ist, laßt uns durch ihn gehen (passons par lui); wer aber immer nur geht, gelangt nie zum Ziele (treffender im Französischen ausgedrückt: celui qui passe toujours, n'arrive jamais). Wer am Ziele angelangt ist, denkt nicht mehr daran, wie der Weg, der ihn zum Ziele geführt hat, beschaffen gewesen, gesetzt auch, daß er mit Marmor oder Porphyr bepflastert war. Wenn er bisweilen an den Weg zurückdenkt, so ist es nur der Erinnerung wegen, ohne daß ihm einfällt, denselben Weg wieder zu machen. — Wie von den Augen des Blinden der Koth abfällt, wenn sie sich öffnen, so verschwindet die Menschheit (Christi), damit wir die Gottheit erreichen“. — „Man muß Gott in sich selbst betrachten, ohne Attribute, rein nach seinem Wesen, insofern er gesagt hat: ich bin, der ich bin. Man muß sich ihn vorstellen unter dem allgemeinsten Begriffe, dem der Wesenheit (essence).“ In ähnlichem Sinne spricht sich Frau Guyon aus in der Auslegung des Hohen Liedes und lehrt, dem entsprechend, daß die Seele auf einer untergeordneten Stufe sich mit Jesu Christo als Gottmenschen vereinigt, auf einer höheren mit Jesu als göttlicher Person; aber der höchste Zustand ist der, in welchem die Seele mit Gott vereinigt ist von Wesenheit zu Wesenheit. (Bossuet 27, 84—91.)

Was Fénelon betrifft, so geht auch er zum Areopagiten zurück, nimmt seinen Gottesbegriff auf, betrachtet ihn als den höchsten, bemüht sich aber denselben mit dem sich offenbarenden Gotte zu vereinbaren, und zeigt wie das geschehen könne. Doch ist er weit entfernt, zu gestehen, daß jene abstrakte Gottesidee an sich unvermögend ist, den Menschen zur Liebe zu bewegen, und daß unsere Gotteserkenntniß erst in Christo eine lebendige und Leben gebende Erkenntniß wird. Wir bemerken in ihm ein merkwürdiges Schwanken und Unbestimmtheit der Ansicht, woranf er sich stützte, um sich gegen Bossuet einigermaßen zu vertheidigen. Die Hauptstelle, wo er sich über diesen Gegenstand ausspricht, ist in der Explication des maximes des Saints Art. 27: „die reine und direkte Contemplation ist negativ, insofern sie sich freiwillig mit keinem wahrnehmbaren Bilde (image sensible), keinem unterschiedenen und nennbaren Begriffe von Gott beschäftigt, wie der heilige Dionysius (der Areopagite) sagt, d. h. mit keiner begränzten und besonderen Idee von der Gottheit, sondern sie geht über Alles, was wahrnehmbar und unterschieden, d. h. erkennbar und begränzt ist, hinaus, um nur in der rein intelligibeln und abstrakten Idee des Wesens, welches ohne Gränze und ohne Beschränkung ist, auszuruhen. Diese Idee, obwohl von Allem, was gedacht und begriffen werden kann, sehr verschieden, ist doch sehr reell und sehr positiv. Die Einfachheit dieser Idee, die rein immateriell ist und die nichts mit den Sinnen und der Einbildungskraft zu thun hat, hindert die Contemplation nicht, sich alle Attribute Gottes als Objekte zu setzen; denn die Wesenheit (essence) ohne die Attribute wäre nicht mehr Wesenheit, und die Idee des allervollkommensten Wesens (Etre) schließt in ihrer Einfachheit wesentlich in sich die unendlichen Vollkommenheiten dieses Wesens. Diese Contemplation hindert auch die Seele nicht, auf unterschiedene Weise (distinctement) die drei göttlichen Personen zu betrachten, denn eine Idee, so einfach sie auch seyn mag, kann doch mehrere von einander unterschiedene Dinge der Betrachtung darbieten. Diese Einfachheit schließt endlich die bestimmte Anschauung (vue distincte) der Menschheit Christi und aller darin enthaltenen Geheimnisse nicht aus, weil die reine Contemplation noch andere Ideen zuläßt als die von der Gottheit. Sie läßt alle Objekte zu, welche der reine Glaube uns darbieten kann. Sie schließt, in Beziehung auf die göttlichen Dinge, nur die wahrnehmbaren Bilder und die discursiven (Verstandes-) Operationen aus. Obwohl die Akte (der Contemplation), welche direkt und unmittelbar auf Gott allein sich beziehen, vollkommener sind, wenn man sie von Seiten ihres Objektes und mit philosophischer

Genauigkeit auffaßt, so sind sie nichtsdestoweniger eben so vollkommen von Seiten des Princips, d. h. sie sind eben so rein und eben so verdienstlich, wenn ihre Objekte diejenigen sind, die Gott uns darbietet, und womit man sich nur in Folge eines Eindruckes der Gnade beschäftigt. Die in diesem Zustande befindliche Seele betrachtet die Mysterien Jesu Christi nicht mehr mittelst methodischer und wahrnehmbarer Arbeit der Einbildungskraft, um die Spuren davon dem Gehirne einzuprägen, um sich dadurch Rührung und Trost zu bereiten. Sie beschäftigt sich damit nicht mehr mit discursiver Operation, mit einem streng befolgten raisonnement, um aus jedem Mysterium Folgerungen zu ziehen, sondern sie sieht mittelst einer einfachen und liebreichen Anschauung (vue simple et amoureuse) alle diese verschiedenen Objekte als vergewissert und vergegenwärtigt durch den reinen Glauben. So kann die Seele auch in der höchsten Contemplation die Akte der fides explicita verrichten". Daß der Seele etwas abginge, wenn sie Gott nicht in Christo sich vergegenwärtigen würde, scheint Fénelon anzudeuten, wenn er von den Zuständen spricht, wo die Seele des Blickes auf Christum beraubt ist, nämlich einmal in dem werdenden Eifer der Contemplation (dans la ferveur naissante), wo die Seele nur eine verworrene Idee von Gott hat. Da kann die Seele, durch ihre Neigung zur inneren Sammlung absorbirt, sich noch nicht mit unterschiedenen Anschauungen (vues distinctes) beschäftigen; sie würde dadurch nur zerstreut und in die raisonnirende Meditation zurückgeworfen werden, aus welcher sie kaum herausgetreten ist. Das andere Mal verliert die Seele Jesum aus dem Gesicht in den letzten Prüfungen*), weil Gott ihr dann die bestimmte Kenntniß alles Guten in ihr entzieht, um sie von allem eigenen Interesse zu reinigen. Fénelon bezeichnet dies auf das Bestimmteste als eine Unvollkommenheit dieser Uebung. Um dies noch mehr hervorzuheben, setzt er hinzu: „man wird finden, daß die in der Comtemplation am weitesten geförderten Seelen diejenigen sind, die am meisten sich mit Jesu beschäftigen. Sie reden mit ihm in jeder Stunde, wie die Braut mit dem Bräutigam. Oefter sehen sie nur ihn allein in sich. Freilich wird er in ihrem Herzen etwas so sehr Innerliches (intime), daß sie sich gewöhnen, ihn weniger als ein ihnen fremdes und äußerliches Objekt, denn als das innere Princip ihres Lebens zu betrachten" (Art. 28). Die Ausstellungen von Bossuet, daß Fénelon am Ende doch bei der vorhin geschilderten Ablösung der Idee Gottes vom historischen Christus, dem Gegenstande des christlichen Glaubens ankomme, daß er die gläubige Seele in eine Quies versenke, wo sie zu ihrem inneren Leben die Betrachtung Christi nicht nöthig habe und sich nur insoweit mit ihm beschäftige als Gott ihr den Gedanken davon eingebe, diese Ausstellungen gaben dem Erzbischof von Cambray Anlaß zu einer langen Erörterung im 2. Theile seines dritten Briefes an den Bischof von Meaux (Oeuvres II, 74). Wir müssen aber bekennen, daß Fénelon, obschon er hier seine Cautelen und Restriktionen noch genauer formulirt als in jenem 27. Artikel der Maximes, doch die Anklage des Bossuet nicht entkräften konnte. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß Fénelon schon in diesem Ausgangspunkte eine Lehre vorträgt, die nur der temperirte, verdeckte und mit Widersprüchen behaftete Ausdruck dessen ist, was andere Quietisten lehren.

II. Doch damit sind wir bereits bei dem subjektiven Zustande angelangt, der durch jene Vorstellungen von Gott als durch einen Anhaltpunkt und Strebeziel gestützt, getragen und befestigt wird, d. h. bei dem Zustande der vollkommenen Ruhe, der Passivität in Gegenwart des in seiner absoluten Selbständigkeit gedachten Gottes, in Erwartung seiner Wirkung auf die Seele, sey es, daß er ihr den Gedanken an Christum oder sonst etwas Gutes und Löbliches eingebe, — in Erwartung solcher Eingebung und Wirkung ohne Vermittelung Christi, noch seines Wortes, ohne irgend ein in der Kirche geltendes Andachtsmittel, ohne irgend eine freiwillige Thätigkeit von Seiten des Menschen. Das ist es, was man eigentlich Quietismus nannte.

*) Davon wird nachher noch die Rede seyn.

Hiebei ist es nöthig, an den Areopagiten und weiterhin an den Neuplatonismus anzuknüpfen. Davon ausgehend, daß der unendliche Gott vom menschlichen Geiste als solchem nie gedacht werden kann, lehrt Plotinos, daß derselbe mit Aufgeben aller Erkenntniß nur geschaut werden könne. Aber auch dies Schauen, welches ein unmittelbares ist, könnte nicht stattfinden, wenn die Seele nicht mit Gott erfüllt würde (in Form des Enthusiasmus). Die Seele lebt dann nicht mehr, sondern sie ist über das Leben hinausgehoben, sie ist das geworden, was sie schaut; sie hat keine Bewegung, weil das Seyende keine hat, sie ist nicht mehr lebendige Seele, denn auch jenes Seyende lebt nicht, sondern ist über dem Leben; sie ist auch nicht *νοῦς*, denn auch jenes Eine abstrakte Seyn, dem sie gleich werden soll, ist nicht *νοῦς*. Es kann also kaum von einem Schauen die Rede seyn, sondern der Mensch ist ein anderer geworden. Er ist im Zustand der *ἔκστασις*, und indem er alles Fremdartige abgestreift, d. h. alles gemeinhin Menschliche, ist er im Zustande der Vereinfachung, der *ἁπλῶσις*, und als solcher mit der Gottheit vereinigt (Ritter, Geschichte der alten Philosophie IV, S. 562 ff.). Völlig entsprechend nur mit leichter christlicher Färbung sind die Ausführungen bei dem Areopagiten in der Schrift von der mystischen Theologie. So wie der Bildner vom Bilde Alles wegthut, was dessen Gestalt entstellt, so muß der Mensch aller bestimmten Gedanken über Gott sich entschlagen. Daher, je höher die Erkenntniß Gottes steigt, desto stummer wird sie; es gibt eine *κρυφιομύστος σιγή*, ein mystisches Stillschweigen, was in das Dunkel einführt, das doch am hellsten strahlt. So wird der an sich unerkennbare Gott (*θέος ἄγνωστος*) durch Aufgeben aller Erkenntniß erfaßt, indem der Mensch, seinem besseren Theile nach (*κατὰ τὸ κρειττον*), sich mit ihm verbindet. Die Aussagen über Gott werden dann nicht nur sehr kurz, sondern sie hören ganz auf. Es erfolgt *ἀλογία παντελής* und *ἀνοησία*, und eben damit die Einigung des Menschen mit dem Unnennbaren (*τό ἄφθεγκτον*). Ergänzend lehrt der Areopagite de coelesti hierarchia c. 1, §. 2, daß von der ursprünglichen Lichtgebung (*φωτοδοσία*) des Vaters ein einfacher Strahl ausgehe (den er als das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, als Christum ansieht), daß wir mit den geistigen Augen des *νοῦς* auf diese *ἁπλῆν ἀκτῖνα* hinsehen sollen, und daß dieser Strahl diejenigen, die gebührend darnach sich wenden, aufwärts hebt und einigt (mit der *φωτοδοσία* des Vaters) nach der Weise der einfachen Einigung (*ἑνοποιει κατὰ τὴν ἁπλωτικην ἕνωσιν*). Noch deutlicher tritt derselbe Gedanke hervor, wenn es (ibid. c. 1, §. 1) heißt, daß die Emanation (*πρόοδος*) des Vaters, als einigende Macht (*ἑνοποιός δύναμις*), uns vereinfacht (*ἀναπλοῖ*) und so hinrichtet und hinwendet zu des Vaters Einheit und vergottender Einfachheit (*ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ πατρός ἑνότητα καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα*).

Diese Ideen wirkten und spannen sich fort in der Mystik des Mittelalters. Sie concentriren sich bei den Victorinern, zumal bei Richard von St. Victor, der darüber weitläufig spricht und daher der Contemplator genannt wurde, im Begriffe der Contemplation in ihrem Unterschiede von der Meditation, welche Sache des diskursiven Denkens ist. Auf ihrer höchsten Stufe ist jene Schauen Gottes ohne Hülle, wo der Mensch über sich selbst hinausgegangen ist (Engelhardt's Richard von St. Victor S. 87); Contemplation bezeichnet so die unmittelbare Vereinigung mit Gott (Liebner's Hugo von St. Victor S. 273), und wird öfter oratio silentii, quietis genannt. Bei Solchen, welche die Mystik von der scholastischen Theologie losrissen und sie überhaupt ohne gehörige theologische Bildung trieben, gestaltete sich diese Contemplation zu einem schwärmerischen Hinstarren auf den Einen Grund der Gottheit, oder sie führte, wie das bei den spekulativen deutschen Mystikern, einem Meister Eckardt u. A., der Fall ist, zu pantheistischer Identificirung des absoluten Seyns der Gottheit mit dem endlichen Geiste des Menschen, wo denn der neuplatonische Hintergrund der ursprünglichen Lehre unverhüllt wieder zu Tage tritt und sogar überboten wird.

Beiderlei Abirrungen haben sich weder Molinos noch Fénelon zu Schulden kommen lassen. Bei ihnen nimmt Alles einen mehr erbaulichen, praktischen Karakter an. Von

Molinos wird die ererbte Mystik dazu verwendet, dem Menschen unbedingte Ergebung in Gottes Willen und innere Ertödtung anzuempfehlen. Fénelon, der dieselben Dinge einschärft, bezieht Alles auf die reine Liebe. So unverfänglich dies Alles klingt und wirklich genommen werden kann, so wie es an sich betrachtet wird, so fragt sich doch vor Allem, in welchem Sinne es die genannten Männer verstanden haben, d. h. was für sie in den Begriffen der Resignation, der inneren Ertödtung, der reinen Liebe enthalten ist. Hierbei kommt ihr Gottesbegriff in Betracht. Es ist nicht anders möglich, als daß dieser Gottesbegriff auf die Beschaffenheit jener anderen Begriffe, worin sie das Verhältniß des Menschen zu Gott ausdrücken, bestimmend einwirke, oder, daß dieses Verhältniß mit dem Setzen eines solchen Gottes in bestimmtem Zusammenhange stehe, und dadurch sollicitirt werde. Ist dem also, so muß es wenigstens als eine offene Frage angesehen werden, ob nicht die neuplatonische ἅπλωσις, die areopagitische ἀπλώτικη ἕνωσις bei jenen Männern nur in anderer Form und Wendung wiederkehre; mit anderen Worten; es fragt sich, ob die diesen Begriffen zu Grunde liegende Entmenschung, die theils zur Vernichtung des Subjekts und zur Absorption desselben in Gott, theils zur Ueberschreitung der heiligen Gränze zwischen Geschöpf und Schöpfer, zur Aufhebung der creatürlichen Abhängigkeit von Gott führt, ob, sagen wir, diese vom Neuplatonismus und vom Areopagiten geforderte Entmenschung nicht noch nachwirkt in der Art, wie jene Männer die Begriffe der Resignation, der inneren Ertödtung und der reinen Liebe gefaßt haben. Von vorn herein muß aber als gewiß angenommen werden, daß, weil jene Männer nicht bei dem abstrakten Gotte stehen bleiben, sondern als Christen auch den in Christo geoffenbarten Gott mit allen seinen Attributen, Werken, Forderungen und Verheißungen festhalten, jener Proceß der Entmenschung durchaus nicht nicht rein, d. i. nicht consequent durchgeführt ist, sondern es spielt immer wieder dazwischen dasjenige Verhalten zu Gott, das dem in Christo geoffenbarten Gotte correlat ist; es hält jenem anderen, dem abstrakten Gotte entsprechenden Verhalten das Gleichgewicht, und hinwiederum wird es von diesem im Schache gehalten. Es sind zwei Richtungen, jede mit einem verschiedenen Gotte als Ausgangspunkt und Endziel; und diese beiden Richtungen durchkreuzen sich, verschlingen sich in einander, sie wechseln die Rollen, einmal erscheint der eine, das andere Mal der andere Gott als der höchste, als derjenige, in dem die Liebesbewegung der Seele ihren Ruhepunkt findet, und das ist eben die Eigenthümlichkeit des Quietismus; er ist etwas Complexes wie der Katholicismus überhaupt, und wird eben um deswillen oft unrichtig aufgefaßt und beurtheilt, je nachdem man einseitig nur die eine oder die andere der genannten Richtungen in das Auge faßt.

Was Molinos betrifft, so verweisen wir auf den betreffenden Artikel. Ehe wir aber zu Fénelon übergehen, ist es nöthig von Franz v. Sales zu sprechen, den Fénelon geradezu als seinen Vorgänger bezeichnet, an dessen Autorität er immer wieder appellirt, und dessen Worte er so oft anführt. Sagte doch einer der römischen Richter von Fénelon, entweder müsse man die Schriften des Franz v. Sales verbrennen, oder auch Fénelon's Schriften gutheißen (Hagenbach, der evang. Protestantismus, 2. Theil, S. 409). Franz v. Sales beschreibt in seinem traité de l'amour de Dieu die Stufenleiter der mystischen Zustände in der ihm eigenen, phantasiereichen Manier. Er geht aus von der Contemplation in ihrem Unterschiede von der méditation. Diese ist dem zu vergleichen, der verschiedene Blumen, eine nach der anderen, beriecht, während die Contemplation dem entspricht, der den Geruch der aus allen diesen Blumen destillirten Essenz einschlürft (VI, c. 3). Wenn der Herr auf diese Weise der Seele seine Süßigkeit zu erkennen gibt, entsteht eine liebreiche Sammlung (recueillement amoureux) der Seele, indem alle ihre Kräfte ihre Spitzen nach dieser Seite hin richten, um sich an dieser unaussprechlichen Süßigkeit zu betheiligen (c. 7). Dann wird die Seele auf die Güte des Vielgeliebten so sehr aufmerksam, daß es ihr vorkommt, als sey ihre Aufmerksamkeit keine Aufmerksamkeit. Diese Ruhe geht oft so weit, daß die Seele und

alle ihre Kräfte wie eingeschläfert bleiben. Die Seele genießt die göttliche Gegenwart, ohne sich dessen bewußt zu seyn (c. 8 n. 9). Diesen Zustand beschreibt Franz als den der sainte quiétude, die Gott der Seele im Gebete gibt (c. 10), wobei sie in der Gegenwart Gottes bleibt, ohne ihn innerlich zu sehen und zu hören. „Wenn Gott dabei der Seele eine geringe Empfindung einflößt, daß wir die Seinen sind und Er der Unsrige ist, welch' eine köstliche Gnade ist das!" Mithin gehört diese Empfindung gar nicht einmal zur Regel dieses Zustandes. Diese Ruhe (quiétude) ist um so köstlicher, als sie rein ist von allem eigenen Interesse. Denn die Vermögen der Seele finden darin keine Befriedigung; selbst der Wille hat dabei keine andere Befriedigung als ohne Befriedigung zu seyn, um der Befriedigung und des Wohlgefallens Gottes willen. Dieß leitet über zur Idee der Einfließung und Zerschmelzung der Seele in Gott (escoulement et liquefaction de l'âme en Dieu [c. 12]) nach dem Hohen Liede 5, 6: „meine Seele ist in mir geschmolzen" (Vulgata), „indem das große Wohlgefallen an Gott eine geistliche Unfähigkeit bewirkt, so daß die Seele nicht mehr in sich selbst zu bleiben vermag. Wie eine geschmolzene Salbe, die keine Festigkeit mehr hat, läßt sie sich gehen und in den Geliebten dahin fließen. So ist dieses escoulement nichts anderes als eine wahrhafte Entzückung (extase), wobei die Seele außerhalb ihrer natürlichen Gränzen befindlich, in Gott gänzlich absorbirt und verschlungen ist — jedoch ohne zu sterben, denn wie könnte sie sterben dadurch, daß sie im Leben untergegangen ist?" Das ist es, was Franz auch die einfache Einheit (simple unité) oder Einigung mit Gott nennt, wobei, wohl bemerkt, die Seele selten und nur in ihrer höchsten Spitze die Empfindung hat, daß sie Gott angehöre, und zwar gar nicht etwa als erlöste angehöre, sondern in derselben Weise wie jedes andere belebte oder leblose Geschöpf. Es ist also lediglich vom Gefühl der absoluten Abhängigkeit die Rede, und auch dieses unterbricht nur wie einzelne Blitze die Nacht, worin das Bewußtseyn eingehüllt ist, — freilich eine sonderbare Entzückung und Verschmelzung in Gott, die dem bestimmten Aufgeben des Heiles ähnlich sieht.

Daher ist dieser Zustand zugleich der der Resignation, die in ihrer Virtuosität die heilige Gleichgültigkeit ist, die sich auch auf das ewige Heil der Seele bezieht. Allerdings bleibt sich Franz darin nicht gleich; bei ihm zumal, wie schon das Vorstehende beweist, kommt das Sichdurchkreuzen jener beiden oben erwähnten Richtungen vor; aber die quietistische Richtung ist bestimmt da (obwohl Bossnet in seiner instruction sur les états d'oraison im 8. Buch es bestreitet); sie ist da, in dem Maße als nicht auf den erlösenden Gott zurückgegangen wird. So führt Franz das Beispiel der Tochter eines Chirurgen an, die, von heftigem Fieber ergriffen, nichts verlangt, auch von ihrem Vater nichts erbittet. Der Vater hält Aderlässe für nöthig, und fragt die Tochter, ob sie derselben sich unterziehen wolle. Mein Vater, erwidert sie, ich gehöre Ihnen an; ich weiß nicht, was ich wollen soll, um zu genesen; an Ihnen ist es zu wollen und mit mir anzufangen, was Ihnen gut dünkt; was mich betrifft, so genügt es mir, Sie von ganzem Herzen zu ehren und zu lieben. Der Vater nimmt darauf die Aderlässe vor; die Tochter dankt ihm nicht dafür, sondern sagt nur zu wiederholten Malen: mein Vater liebt mich, und ich bin ganz sein (9. Buch, 15. Kap.). Bossuet, der Bd. 27, 314. dies Beispiel so unvollständig anführt, daß man dessen Bedeutung nicht ermessen kann, hebt hervor, die Tochter hege den Wunsch der Genesung; wäre dies der Fall, so würde sie die Erfüllung ihres Wunsches dadurch herbeizuführen suchen, daß sie sich hütet, demselben Worte zu geben. Offenbar aber will Franz dies andeuten, daß sie sich jedes Wunsches nach Heilung entschlagen. Denn sonst hätte sie ja dem Vater für ihre Heilung gedankt; so aber gelangt sie dazu, dem Vater reinere Liebe, die unabhängig ist von der Beziehung zu ihr, zu erweisen. Darum setzt Franz hinzu: „hätte sie dem Vater gedankt, welche Tugend hätte sie ausgeübt als die Tugend der Dankbarkeit? Hat sie denn nicht unendlich besser gethan, indem sie dem Vater Beweise ihrer kindlichen Liebe gab, die dem Vater angenehmer ist als jede andere Liebe?" Als ob die kindliche

Liebe nicht auch danken könnte; die dankende Liebe wird offenbar als untere Stufe der Liebe betrachtet.

Dies hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen der hoffenden Liebe (amour d'espérance) und der reinen Liebe (charité a. a. O. 2. Buch, Kap. 17. So müssen wir das Wort in diesem Zusammenhange übersetzen; der Ausdruck pur amour ist dem Franz nicht geläufig). Jene bezieht sich zwar auf Gott, wendet sich aber zu uns zurück; sie sieht nach der göttlichen Güte aber auch auf ihren Nutzen; sie bringt uns nicht um deswillen zu Gott, weil er in sich selbst gut ist, sondern weil er es gegen uns ist. Darin ist noch, lehrt Franz, etwas von dem unsrigen und von uns. — Sie bezieht sich wohl auf Gottes unendliche Liebe, aber nicht sofern sie in sich selbst, sondern sofern sie für uns eine solche ist. Davon verschieden und darüber erhaben ist die reine Liebe, die charité, welche Freundschaft ist, und nicht eigennützige Liebe, vermöge welcher Freundschaft wir Gott lieben um sein selbst willen, in Betracht seiner über alle Maßen liebenswürdigen Güte. (Anderwärts nennt Franz diese Art von Liebe, bezeichnend genug, Liebe aus Wohlwollen, amour de bienveillance.)

Hier erwartet jeder Leser, daß Franz die Folgerung ziehe, die sich aus dem Bisherigen mit Nothwendigkeit ergibt. Aber dem ist nicht also. An diesem gefährlichen Wendepunkte angelangt, scheint er sich vor seinen eigenen Gedanken wie zu fürchten; er lenkt ein, und lehrt thatsächlich zu der eigennützigen Liebe zurück. Denn, nachdem er bevorwortet, daß diese Freundschaft eine gegenseitige ist, spricht er von der Liebe Gottes gegen uns, von den Wohlthaten, die er uns erzeigt, vom Abendmahl, worin er sich selbst uns zu genießen gibt, so daß diese höchste Stufe der Liebe sich unversehens in die soeben überschrittene, wo man Gott liebt um des Guten willen, das er uns erweist, verwandelt. Diese Inconsequenz ist dem Bischof von Meaux (Bd. 27, 315) im Interesse der Rechtfertigung des Heiligen sehr zu Statten gekommen. Aber, was Franz an jener Stelle nicht sagt, das sagt er anderswo: „das gleichgültige Herz würde die Hölle dem Himmel vorziehen, wenn es wüßte, daß Gott daran Wohlgefallen fände, so daß, um einen unmöglichen Fall zu setzen, wenn es wüßte, daß seine Verdammung Gott angenehmer wäre als sein Heil, es sein Heil aufgeben und in seine Verdammniß laufen würde (a. a. O. 9. Buch, Kap. 4). Und anderswo lehrt Franz kurz und deutlich: „der Wunsch nach Heil ist gut, aber es ist noch vollkommener, nichts zu wünschen". Daher er auch lehrt, die richtige Stimmung der Seele Gott gegenüber sey lediglich die der Erwartung (attente), welche die Hoffnung und Furcht als auf eigennützigen Motiven beruhend ausschließt.

In demselben Sinne spricht die eifrigste Schülerin des Bischofs von Genf, diejenige, die am meisten in seine Ideen eingegangen war: „oft habe ich zum Herrn gesagt, wenn es ihm gefalle, mir meinen Platz und meine Wohnung in der Hölle anzuweisen, wenn es nur zu seinem ewigen Ruhme gereiche, so werde ich mich damit zufrieden geben, und Gott werde deswegen nicht aufhören, mein Gott zu seyn" (Maupas, Leben der Frau von Chantal S. 333). Daher, als man sie einst fragte, ob sie die Güter und Freuden des ewigen Lebens hoffe, antwortete sie: „ich weiß, daß man sie, gemäß den Verdiensten des Erlösers, hoffen soll. Allein meine Hoffnung richtet sich nicht nach dieser Seite hin. Ich will nichts Anderes wünschen und hoffen, als daß Gott in mir seinen heiligen Willen erfülle und daß er ewig verherrlicht werde", — sowie sie auch gestand, daß sie „in verschiedenen Lebensgefahren, in welche sie auf ihren öfteren Reisen gerieth, nie der Hoffnung sich hingegeben, daß Gott sie daraus erretten, sondern daß er dasjenige thun werde, was zu seinem Ruhme gereiche" (Maupas, ebendas. S. 527). Mithin setzt sie es als ebenso möglich voraus, daß Gott ihre Seele nicht vom ewigen Verderben erretten wolle, als daß er ihr irdisches Leben nicht aus der Gefahr zu befreien willens sey. Das ist es, was sie anderwärts (in einem Briefe an Franz vom

20. Juni 1622) so ausdrückt, daß sie in einer sehr einfachen Einheit (très simple unité) oder Einigung mit Gott sich befinde; diese bestand darin, daß sie in ihrem innersten Grunde ein fast unmerkliches Verlangen hegte, daß Gott mit ihr sowie mit allen Creaturen in jeglicher Beziehung verfahre nach seinem Gutdünken (a. a. O.). Auf diese Weise, die sie auch ein Zerfließen der Seele in Gott nennt, tröstete sie sich in den geistlichen Anfechtungen, an denen sie fast immerwährend litt, und die öfter einen entsetzlichen Grad erreichten (s. meine Abhandlung über Franz v. Sales und Frau v. Chantal in der deutschen Zeitschrift 1856, und in der Revue de Strassbourg, 1858). Sowie sie aber durch solche Gleichgültigkeit doch Gott genugthun (satisfaire à Dieu) und ihm angenehm seyn will, so verliert sie sich nie so weit, daß sie Gott nicht mehr ihren Gott nennt, obschon es ihr, wie natürlich, oft sehr schwer wird, den Gedanken festzuhalten, daß Gott ihr Gott sey. Als einst eine „ausgezeichnet heilige und hoch begnadigte“ Nonne ihr gestand, sie sey schon lange in solchen Anfechtungen, daß sie sich begnügen müsse zu wissen, daß Gott sey, ohne daß sie es wagte, ihn ihren Gott zu nennen, noch zu denken, daß er es sey, da widersprach Frau v. Chantal, sich auf ihre Taufe berufend. Als jene Nonne entgegnete, es komme ihr vor, daß wenn man sage: mein Gott, man noch nicht zu der vollkommenen Selbstentäußerung gelangt sey (parfait dénuement d'esprit), da erwiderte Frau von Chantal, daß ja selbst der Herr in der größten Verlassenheit noch ausgerufen habe: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Bei dieser Gelegenheit sagte sie jene oben aus Maupas S. 333 angeführten Worte. Welche von diesen beiden weiblichen Seelen war in der mystischen Liebe weiter gefördert? die eine hat offenbar die Idee des an sich seyenden Gottes und der demselben allein adäquaten Weise der Selbstentäußerung schärfer ausgeprägt, und doch, vermöge eines nicht ganz unterdrückten christlichen Gefühles, gab sich gerade diese für überwunden. „Sie verstehen“, sagte sie zur Frau v. Chantal, „mehr von der Liebe als ich“.

Aehnliche Aeußerungen, die uns mitten in diese eigenthümliche, wir möchten sagen, praktische Auffassung der neuplatonisch-areopagitischen Kategorie der Vereinfachung und einfachen Einigung mit Gott versetzen, finden sich bei anderen katholischen Heiligen (Bossuet Bd. 27, S. 354). Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die Verzichtleistung auf das Seelenheil von zwei verschiedenen Punkten ausgeht; das eine Mal ist sie ein Akt der Verzweiflung der Seele, die sich vergebens in todten Werken abgemüht, anstatt die Gnade Gottes, in Christo geoffenbart, zu erfassen; so bei Angela v. Foligny, wenn sie ruft: „Herr, willst du mich in die Hölle stürzen, so zaudere nicht länger, und weil du mich nun einmal verlassen hast, so mache ein Ende und stürze mich in den Abgrund.“ Das andere Mal ist jene Verzichtleistung die höchste Bethätigung der erfinderischen, sich selbst überbietenden Liebe; so bei Katharina v. Genua (s. d. Art.): „Wenn es möglich wäre, alle Qualen der Teufel und aller Verdammten zu fühlen, so könnte ich doch niemals sagen, daß es Qualen seyen; so groß ist das Glück, welches man vermöge der reinen Liebe darin finden würde, weil sie es dem Menschen unmöglich macht, etwas Anderes zu fühlen und zu sehen als sie selbst.“ Am deutlichsten drückt sich Theresia von Jesu aus (in der Seelenburg, 6. Wohnung, am Ende des 9. Kap., nach der Uebersetzung von G. Schwab): „Die Frommen denken nie an die ewigen Belohnungen, um sich dadurch zu ermuntern, Gott eifriger zu dienen, sondern sie denken nur daran, wie sie der Liebe (d. h. ihrer Liebe zu Gott) genugthun wollen, deren Natur es ist, daß sie immer auf tausendfache Weise ihre Thätigkeit äußert. Wenn es möglich wäre, so wünschte die Liebe, immer Neues zu erfinden, um ihre Seele ganz zu vernichtigen; und wenn es zur Ehre Gottes nothwendig wäre, daß die Seele vernichtiget würde, so würde sie es von Herzen gerne thun.“ Warum aber will Theresia aus Liebe sich vernichten, statt ihre Liebe zu Gott in aufopfernder Liebe zu den Menschen zu bethätigen (nach 1 Joh. 4, 20.), aber statt, nach dem Vorbilde des Apostels Paulus (Röm. 9, 3.), für ihre Nebenmenschen Anathema werden zu wol-

len?*) Weil sie Gotte gegenübersteht, nicht sofern er sich in irgend eine Beziehung zu uns setzt, sondern sofern er in sich selbst, in seinem Urgrunde verharrt. Wie ist es aber überhaupt möglich, sich zu Gott in Beziehung zu setzen, wenn man alle Beziehung Gottes auf den Menschen wegdenkt? Es bleibt nichts Anderes übrig als Selbstvernichtung, wodurch alle Beziehung der Seele zu Gott mit vernichtet wird, — oder völlige Losreißung von Gott, Selbstvergötterung. — Sehr deutlich zeigt sich auch hier, daß diese Liebe vom Glauben losgerissen ist; in diesem Falle mag man freilich sagen, daß man Gott lieben würde, auch wenn er Einen vernichten oder unselig machen wollte; das ist der höchste Ausdruck der vom Glauben an den erlösenden Gott sich losreißenden Liebe, während, wenn sie aus diesem Glauben herauswächst und in demselben wurzelt, dankende Liebe das Naturgemäße wäre. Aber dankende Liebe ist ja ausgeschlossen, wie uns das Beispiel der Tochter des Chirurgen gezeigt hat. In der That ist es ja weit leichter, Gott zu lieben, sofern er uns zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 19), als ihn unter der Voraussetzung zu lieben, daß er uns nicht liebt, sondern uns ewig unselig machen will. Es soll damit die lohnsüchtige Liebe ausgeschlossen werden, nach den angeführten Worten der heiligen Theresia, wie denn auch Franz von Sales öfter einprägt, man solle Gott nicht lieben um des Verdienstes willen, das man sich dadurch erwirbt. Anders aber stellt sich die Sache, wenn wir fragen, ob alle diese Heiligen glaubten, daß sie durch ihre auf das Seelenheil verzichtende Liebe ihr Seelenheil verscherzten oder auch nur gefährdeten. Gewiß würden diese Heiligen entschieden verneinend geantwortet haben. Sie wollen ja dadurch, wie Frau von Chantal sagt, Gotte genugthun, ihm angenehm seyn. Demnach scheint sich nun das Verhältniß des abstrakten, rein an sich seyenden Gottes zu dem sich offenbarenden Gotte umzukehren. Jener ist nur der Ausgangspunkt, dieser der Zielpunkt, der Zweck. Jener erscheint so nur als logische Position, als Postulat der sich vollziehenden reinen Liebe, die ja eben darum erstrebt wird, um Gottes Liebe zu provociren. Jener abstrakte Gott ist so nichts weniger als die höchste Idee Gottes, sondern diese ist der sich offenbarende Gott, der Gott des christlichen Bekenntnisses. Dies bildet den Uebergang zu Fénelon.

In Fénelon erscheint der Quietismus in seiner gereinigtsten Gestalt. So wie er sich am meisten an Franz von Sales anschließt, so ist er weit entfernt von vielen Uebertreibungen der Quietisten seiner und der vorausgehenden Zeit. Er kennt ihre Fehler und Abirrungen und bekämpft sie. So ist er namentlich weit entfernt, die Ideen der Frau Guyon ohne Weiteres anzunehmen; daher diese, in der sehr interessanten und wenig bekannten correspondance secrète zwischen ihr und Fénelon, ihm oft vorwirft, er sey auf halbem Wege der Wahrheit stehen geblieben. Es wird sich also bei ihm am besten ermessen lassen, ob der Quietismus überhaupt theologisch haltbar ist. Bei ihm concentrirt er sich, wie bereits angedeutet worden, in der Lehre von der reinen Liebe (pur amour), die vom Seligwerden absteht. Diese Liebe ist ihm der richtige Ausdruck für die mystische Contemplation, deren eigentliches Objekt der Urgrund der Gottheit und welche selbst nichts Anderes ist als die friedfertige, einförmige Uebung der reinen Liebe (Vorrede zu den Maximes des Saints und Maximes selbst Art. 21). Die Contemplation selbst fällt zusammen mit dem Gebete des Stillschweigens, der Ruhe (oraison de silence ou de quiétude (Maximes, Art. 21. 29). So reduciren sich auch die heilige Gleichgültigkeit, die Verwandlung der Seelen (transformation), wovon die Mystiker sprechen, und die wesentiche Einigung, Einheit mit Gott auf die reine Liebe. Daher, so oft von diesen mystischen Zuständen im Streite mit Bossuet die Rede ist, erkennen beide Männer gleicherweise an, daß das Princip der reinen Liebe, unabhängig vom Motive der Seligkeit, der ent-

*) Frau Guyon (in der Auslegung des Hohenliedes Kap. 8. V. 14. bei Bossuet 27, 135) sagt sogar, daß die Seele ebenso wenig über die Verdammung derer, um welcher willen sie Anathema werden will, als über ihre eigene Verwerfung trauern kann.

scheidende Punkt sey, neben welchem alles Andere kaum eine Bedeutung habe (Fénelon II, 161; Bassuet 29, 61). Denn, wie Fénelon in der Vorrede zu den Maximes sagt, alle inneren Wege enden (aboutissent) in der reinen Liebe, welche Liebe er bezeichnend genug, gleich wie Franz von Sales, Liebe des Wohlwollens (amour de bienveillance), auch des Wahlgefallens (de complaisance) nennt. Es wird also auf die Darstellung dieses einen Punktes Alles ankommen und sich darin Alles zusammenfassen lassen. Die Hauptquelle ist die vorhin schon angeführte Schrift, deren vollständiger Titel ist: Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, vom Jahr 1697. Er will dorin den wahren Sinn und die Tragweite aller mystischen Definitionen über das innere Leben geben; „diese Definitionen“, sagt er, „so zusammengestellt, werden ein vollständiges System aller innerlichen Wege bilden, welches eine vollkommene Einheit bilden wird, da alles darin Enthaltene sich auf die Uebung der reinen Liebe zurückführen lassen wird“ (Vorrede). Die eigentliche Darstellung wird eingeleitet durch eine „Erörterung über die verschiedenen Arten, wie man Gott lieben kann“, und ist in 45 Artikel abgetheilt, deren jeder in zwei Theile zerfällt; der eine, als wahr bezeichnet, stellt die richtige Ansicht auf, während der andere, als falsch bezeichnet, die unrichtige Fassung des im ersten Theile Gesagten formulirt und somit die Irrthümer des Quietismus abweisen soll.

Es lohnt sich wirklich der Mühe, dieser Sache weiter nachzuforschen. Denn es laufen in ihr manche sehr wichtige Beziehungen zusammen und man begnügt sich gewöhnlich mit oberflächlicher Kenntniß davon. Man sieht Fénelon's Lehre lediglich als Reaktion gegen katholische Aeußerlichkeit und lohnsüchtige Werkheiligkeit an. Man behauptet sogar, Fénelon stehe mit seiner Lehre von der reinen Liebe geradezu auf dem Standpunkte der evangelischen Glaubenslehre. Es klingt auch so schön, Gott zu lieben ohne Rücksicht auf die daraus erblühende Glückseligkeit, ohne Erwartung des Lohnes! So wie man im Verhältnisse von Menschen zu Menschen das erst reine Liebe nennt, wenn Einer den Anderen nicht um des äußerlichen Vortheiles willen, den er durch ihn haben kann, liebt, so wendet man dies ohne Weiteres auf das Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, des Erlösten zum Erlöser und zu den ewigen Gnadengaben an. Man fragt sich nicht, ob das am Ende auf die Forderung hinauskomme, Gott so zu lieben, daß man vergesse, einen Erlöser zu haben, gleich jenem Kantianer in Schiller's Gedicht „die Philosophen“, der dem Andern den Rath ertheilte, die Freunde zu verachten, damit er tugendhaft seyn könne, indem er ihnen diene. Allein schon der Ausdruck „reine Liebe“ wirkt, zumal im Munde des edlen Fénelon, gleich einem Zauberworte, was jeden Zweifel niederschlägt. Wer darf denn gegen reine Liebe Protest erheben? wer wird es wagen, unreine Liebe zu vertheidigen?

Die vorhergehenden Erörterungen haben uns schon darauf vorbereitet, daß wir unser Urtheil von solchen Vorstellungen und Vorurtheilen unabhängig uns bilden und uns durch schöne Außenseite nicht blenden lassen. Dieses Urtheil wird sich sogleich feststellen können, wenn wir den Satz in's Auge fassen, den Fénelon, gewiß in der bestimmten Absicht, seine katholische Gesinnung zu beweisen, bereits in der genannten Einleitung seines Werkes ausspricht, daß die Liebe es ist, die den Menschen rechtfertigt. Der Satz ist in der That ächt katholisch, und es ist dabei wohl zu beachten, daß für den Katholiken das Gerechtmachen und Rechtfertigen zwei Größen sind, die sich vollständig decken, ausgedrückt im lateinischen Worte justificare. Die Liebe zu Gott aber rechtfertigt, insofern sie uneigennützige, d. h. wahre Liebe ist. Denn die Liebe zu uns selbst ist die Wurzel aller Sünde, mithin auch des göttlichen Mißfallens. Daher auch die Liebe zu Gott, so lange sie noch von eigenem Interesse (intérêt propre) beherrscht wird, nicht die wahre Gerechtigkeit ist und folglich die Seele nicht gerecht macht. Sowie aber die uneigennützige Liebe über das eigene Interesse die Oberhand zu erhalten beginnt, so wird die Seele von Gott geliebt, d. h. gerechtfertigt. Hierbei können wir sogleich eine spätere Definition hinzunehmen, daß nämlich die reine Liebe das Fegefeuer

das ja nach katholischer Lehre eigentlich bestimmt ist, die justificatio zu vollenden, unnöthig macht (Art. 8. 41). Die reine Liebe ist ein anticipirtes Fegefeuer. So sehr wird sie als rechtfertigend aufgefaßt. Das stellt uns mit einem Male in den Mittelpunkt dieser Lehre und gibt uns den allein richtigen Gesichtspunkt zur Beurtheilung derselben. Das Ziel des Christen, die ewige Seligkeit, ist keineswegs aus den Augen gelassen, sondern auf einem scheinbar entgegengesetzten Wege, auf indirektem Wege wird es um so sicherer, um so schneller erreicht. Einestheils wird der Satz aufgestellt, daß die von der reinen Liebe ergriffene Seele Gott ebenso sehr lieben würde, wenn Er nicht wüßte, daß sie ihn liebe*) oder, was immer auf's Neue wiederholt wird, wenn er sie wollte in alle Ewigkeit die Qualen der Hölle erdulden lassen (Erörterung der verschiedenen Arten, wie man Gott lieben kann; darauf Art. 2 und viele andere Stellen). Anderntheils steht fest, daß die so liebende Seele dadurch zu einer solchen Stufe der Reinheit erhoben wird, daß sie selbst des reinigenden Feuers nach diesem Leben nicht mehr bedarf. „Denn", sagt Fénelon, „die Uebung der reinen Liebe ist der verdienstlichste aller Akte der christlichen Gerechtigkeit" (Art. 45). Die anderen Akte sind auch verdienstlich (Wort und Begriff sind dem Fénelon geläufig), aber die reine Liebe ist am höchsten taxirt.

So scheint sie in ihr Gegentheil umzuschlagen. Fénelon hat die Schwierigkeit gefühlt. Ist es ihm gelungen, sie zu lösen? „Allerdings", sagt er, „ist die Voraussetzung, daß Gott seinen Liebhaber ewig unselig macht, unmöglich wegen der Verheißungen, wodurch Gott sich uns als Belohner gegeben hat; wir können unsere Seligkeit von Gott nicht mehr trennen, sofern wir ihn mit der perseverantia finalis lieben. Aber die Dinge, die von Seiten der Objekte nicht getrennt werden können, können wahrhaft getrennt seyn von Seiten der Motive. Es kann nicht fehlen, daß Gott die Seligkeit der ihm getreuen Seele sey; aber die Seele kann ihn mit solcher Uneigennützigkeit lieben, daß der Blick auf den seligmachenden Gott die Liebe, die sie zu ihm fühlt, ohne an sich zu denken, um nichts vermehrt, so daß sie ihn ebenso sehr lieben würde, auch wenn er ihre Seligkeit nicht seyn sollte" (Art. 2). Allein wenn es der Seele erlaubt ist, nach der Seligkeit zu streben, so kann ihr ja Niemand wehren, sie kann sich selbst nicht hindern, dessen bewußt zu seyn. Auf diese Einwendung entgegnet Fénelon: „Wer Gott mit reiner Liebe liebt, will die Seligkeit für sich bloß deswegen, weil Gott sie will und weil er zugleich will, daß Jeder von uns sie zu seiner Verherrlichung wolle; daher er Gott ebenso sehr lieben würde, wenn Er ihn nicht selig machen wollte, während der Söldner Gott nur will als Objekt seiner Seligkeit, um Gott auf seine eigene Seligkeit, d. h. auf sich zu beziehen, so daß er sich selbst zum letzten Zwecke setzt." Nun aber entsteht die weitere Frage: darf ich Gott lieben, weil Er will, daß ich meine Seligkeit wolle? Die Antwort müßte im Sinne Fénelon's eigentlich verneinend ausfallen, weil ich mich sonst zum letzten Zwecke meiner selbst setzen, d. h. in mir enden würde. Indessen beantwortet Fénelon jene Frage bejahend: „Gott

*) Diese Bestimmung wird nur an dieser Stelle von Fénelon erwähnt; sie paßt aber offenbar am besten zu dem als beziehungslos gedachten Gotte. So entspricht sie auch dem oben angeführten Gedanken des Franz v. Sales, nach welchem die contemplative Seele in Gott so sehr versunken ist, daß sie von der Gegenwart Gottes, worin sie sich befindet, nichts weiß und nichts fühlt. So ergibt sich eine Gleichartigkeit des Zustandes in Gott und im Menschen, wodurch die Lohnsucht nach beiden Seiten hin unmöglich gemacht werden soll. Gott wird geliebt, als ob er nicht wüßte, daß der Mensch ihn liebe, und der Mensch ist in die Liebe und Anschauung Gottes so sehr versunken, daß er kein Bewußtseyn davon hat. Daher Franz die im quietistischen Gebete befindliche Seele so gerne mit dem saugenden Kinde vergleicht, das an der Mutter Brust eingeschlafen (traité de l'amour de Dieu VI, 9 u. anderswo) oder auch mit einer Statue in ihrer Nische (ebendaselbst VI, 11. Brief an Frau v. Chantal, 17. Jan. 1610). Die auf Gottes Seite entsprechende Regungslosigkeit erinnert an das Kind Jesus auf dem Arme der Mutter, dem, ihm selbst unbewußt, Huldigungen dargebracht werden, oder man kann auch an die Hostie auf dem Altare denken, der ja auch kein Bewußtseyn innewohnt von der Verehrung, die sie von den Gläubigen empfängt.

will, daß ich ihn wolle, insofern er mein Gut, mein Lohn ist. Objekt und Motiv sind verschieden; das Objekt ist mein Interesse, das Motiv ist nicht interessirt, denn es bezieht sich nur auf le bon plaisir de Dieu" (Art. 4). So kommt es nichtsdestoweniger darauf hinaus, daß ich die Seligkeit erstreben soll, nicht sofern sie mein Gut, mein Interesse ist, sondern blos aus Gehorsam gegen Gottes Gebot, zu seiner Verherrlichung, nicht um meinetwillen, sondern um Gottes willen. Weil ich nun aber weiß, daß dieser Dienst, den ich Gott leiste, mich nur um so sicherer und um so schneller in den Himmel fördert, so scheint ja die ärgste Werkheiligkeit, aus einer Thüre herausgetrieben, durch eine andere wieder einzubrechen. Ferner, wenn ich nicht um meinet-, sondern um Gottes willen nach der Seligkeit strebe, so bedarf ich dann Gottes weniger, als er meiner bedarf, so daß ich mich über Gott zu stellen scheine.

Fénelon sucht die angegebene Schwierigkeit noch auf andere Weise zu lösen. Er lehrt im Art. 4 das vorige Argument um und behauptet nun, mit Beziehung auf den Unterschied der hoffenden und der reinen Liebe, „daß nicht die Verschiedenheit der Endziele oder der Motive es ist, welche die Unterschiede der Tugenden bedingt, sondern die Verschiedenheit der so oder so vorgestellten Objekte (objets formels). Damit die Hoffnung von der Liebe unterschieden bleibe, ist es nicht nöthig, daß sie ein anderes Ziel habe; es genügt, daß das Objekt, wie es der Hoffnung vorschwebt, ein anderes sey, als wie es die Liebe sich vorstellt. Das Objekt der reinen Liebe ist die Güte oder Schönheit Gottes, einfach und absolut in sich selbst gefaßt, ohne alle Beziehung zu uns. Das Objekt der Hoffnung ist die Güte Gottes, sofern sie für uns gut ist und geeignet, von uns erworben zu werden. Es steht fest, daß Gott, sofern er in sich selbst vollkommen ist und in keiner Beziehung zu mir steht, und daß derselbe Gott, sofern er mein Gut ist, das ich zu erwerben trachte, zwei verschiedene Objekte sind. So sind die hoffende Liebe und die reine Liebe in ihren Objekten verschieden, aber nicht in ihrem Endziele, das für beide die Seligkeit ist", — und nun wiederholt Fénelon das Frühere, daß die reine Liebe, deren Objekt der Gott ist, der sich zu uns in keine Beziehung setzt, die Seligkeit will, weil Gott sie will ꝛc. Diese Unkenntniß in der Tragweite der eigenen Bestimmungen erregt Erstaunen. Wie kann denn der Gott, der in sich selbst bleibt und sich zu mir in keine Beziehung setzt, mir befehlen, daß ich nach der Seligkeit trachten soll? wie kann er mir überhaupt etwas befehlen? wie kann er meine Seligkeit wollen? Denn durch das Alles setzt er sich ja zu mir in die allerbestimmteste Beziehung. Soll die Sache irgend einen Sinn haben, so läuft sie darauf hinaus, daß ich zwei einander gegenseitig aufhebende Vorstellungen von Gott in mir vereinige. Ich setze (laut) Gott außer alle Beziehung zu mir, zugleich aber (in petto) weiß ich, die Wirkung, der Lohn dieser Uneigennützigkeit bestehe darin, daß Gott sich zu mir in desto innigere Beziehung setzt, d. h. daß er mich um so sicherer und um so schneller selig macht. Es kommt darauf hinaus, daß der Gott, der zu mir in keiner Beziehung steht, bloß eine subjektive Vorstellung von mir ist; der wahrhaft objektiv existirende Gott ist derjenige, der sich zu mir in Beziehung setzt, der Gott der hoffenden Liebe. Ist aber der Gott der reinen Liebe ein non ens, so ist auch die reine Liebe selbst ein solches, was übrigens schon darin ausgedrückt ist, daß ihr Ziel ebenfalls die Seligkeit ist. Man sieht, die berührte Schwierigkeit ist nicht gelöst, der innere Widerspruch, woran diese Lehre leidet, ist nur um so schärfer herausgetreten.

Noch anderwärts als in den Maximes kommt Fénelon auf diesen Gegenstand, der seinem innersten Leben so nahe steht, zu sprechen, in einer besonderen Abhandlung Sur le pur amour, sa possibilité, ses motifs (Oeuvres I, p. 303), augenscheinlich seit der Verdammung der Maximes geschrieben, in Beziehung auf die Einwürfe von Bossuet, daß er mit seinen Abstraktionen die Beweggründe zur Gottesliebe abschwäche. Davon ausgehend, daß das ewige Leben ein reines Gnadengeschenk sey, sagt er: „diese Gnade, welche alle anderen in sich schließt, ist auf gar nichts Anderes gegründet als auf die

Verheißung, die selbst reines Gnadengeschenk ist, und begleitet von der Zuwendung der Verdienste Christi, die ebenso sehr Sache der freien Gnade ist. Die Verheißung selbst, die das Fundament des Ganzen ist, stützt sich nur auf die reine Barmherzigkeit Gottes, auf sein Belieben, auf das Wohlgefallen seines Willens. In dieser Ordnung der Gnaden reducirt sich augenscheinlich Alles auf einen absolut freien Willen Gottes. Nach Aufstellung dieser Principien mache ich die Voraussetzung, daß Gott meine Seele tödten will, wenn sie den Leib verlassen wird. Diese Voraussetzung ist unmöglich bloß und allein wegen der aus freier Gnade gegebenen Verheißung. Gott hätte meine Seele von dieser Verheißung, die Allen gegeben ist, ausnehmen können. Ich setze also etwas sehr Mögliches, indem ich bloß eine Ausnahme von einer Regel setze, die an sich selbst nur aus Gnaden gegeben und rein willkürlich ist. Niemand wird behaupten, daß Gott meine Seele bei ihrer Trennung vom Leibe nicht tödten kann. Es gibt also für mich keine Verheißung, keine Seligkeit, keine Hoffnung des ewigens Lebens. Ich setze voraus, daß ich am Sterben bin, ich habe nur noch einen Augenblick zu leben. Werde ich mich nun für dispensirt halten, Gott zu lieben? Hat Gott, indem er mich von der Seligkeit ausschloß, die er mir nicht schuldete, hat er so sich dessen entäußern können, was er sich selbst wesentlich schuldig ist? Hat er aufgehört, sein Werk blos für seinen Ruhm zu schaffen? Hat er mich von den Pflichten des Geschöpfes dispensirt? Wenn nun derjenige, dem Gott für die Ewigkeit nichts gibt, Gotte so Vieles schuldig ist, was wird ihm derjenige nicht schuldig seyn, dem er sich ganz und ohne Ende gibt? Ich bin im Begriffe vernichtet zu werden; niemals werde ich Gott sehen; er verweigert mir den Eintritt in sein Reich, den er Anderen gewährt; er will mich nicht lieben und auch von mir nicht geliebt werden, und doch bin ich verpflichtet, sterbend ihn von ganzem Herzen und aus allen Kräften zu lieben, und wenn ich dieser Verpflichtung nicht nachkomme, so bin ich ein moralisches Ungeheuer, ein entartetes Geschöpf. Und du, mein Leser, dem Gott, ohne dazu verbunden zu seyn, den ewigen Besitz seiner selbst bereitet, wirst du vor dieser Liebe, wovon ich dir das Beispiel gebe, als vor einer raffinirten Träumerei *) zurückschrecken? Wirst du Gott um so weniger lieben, je mehr er dich liebt? Wird der Lohn nur dazu dienen, dich in deiner Liebe interessirt zu machen? Ist denn das die Frucht der Verheißungen und des Blutes Jesu Christi, daß sie die Menschen von einer großmüthigen Liebe abwendig machen? Weil dir Gott die Seligkeit in sich selbst anbietet, wirst du ihn nur insoweit lieben, als du durch dieses unendliche Interesse unterstützt wirst?"

In welchen Abgrund von Irrthümern wird dieser edle Geist durch seine fixe Idee hineingestürzt? Woher in aller Welt hat er das, daß wir verpflichtet sind, einen Gott zu lieben, der uns haßt? Es ist dies ebenso wenig Lehre der Schrift als Aussage des dem Menschen angeborenen Gottesbewußtseyns. Nun kommt aber noch eine andere Ungereimtheit zum Vorschein. Weil ich den Gott, der mich haßt und der wirklich nicht viel besser ist als ein Teufel, lieben soll, als ob er mich liebte, soll ich den Gott, in Christo geoffenbart, den Gott, der sich zu mir in die innigste Beziehung der Liebe setzt, lieben, als ob er mich haßte, und meine Liebe mit Vernichtung belohnen wollte. Es zeigt sich dabei ganz deutlich, wie sehr Fénelon sich abmüht, das Wesen Gottes von seiner Liebesoffenbarung zu trennen, und wie es ihm doch nicht gelingt! Diese soll doch wenigstens oder nur dazu dienen, sie selbst vergessen zu machen und den absoluten Gott zu erfassen. Wenn ich aber, je mehr ich der Früchte des Todes Christi gewiß bin, desto weniger ihn um deswillen lieben darf, so folgt daraus, daß ich ihn ebenso sehr zu lieben verpflichtet wäre und folglich ihn ebenso sehr lieben könnte, auch wenn Christus gar nicht existirt hätte oder wenn ich gar nichts von ihm wüßte; daraus folgt hinwiederum, daß das ganze Erlösungswerk unnöthig, mithin null und nichtig ist. Im Grunde sind diejenigen, die von Christo nichts wissen, besser daran, als die seine Liebe und

*) Raffinement chimérique, — das war ihm vorgeworfen worden.

Gnade erfahren haben; denn diese sind immer der Versuchung ausgesetzt, Gott in Christo und um Christi willen zu lieben, was ja schon interessirte Liebe ist. Was ist leichter, einen Feind zu lieben, oder einen Freund, den besten aller Freunde, den Wohlthäter, den Retter meines Lebens, so zu lieben, als ob er mein Feind wäre, als ob er, ein moralisches Ungeheuer, meine Liebe mit Haß vergelten wollte? In jenem Falle muß ich allerdings dem aufwallenden Gefühle Gewalt anthun; in diesem Falle aber muß ich auch dem Verstande dieselbe Gewalt anthun. Ich muß mir eine Chimäre vorgaukeln, dann diese Chimäre behandeln, als ob sie wirklich existirte, und dann diesen chimärischen Feind als solchen lieben, wobei ich immerfort eigentliche Seelenqual leide, in der Furcht, es möchte in meiner Vorstellung das wahre Bild des Freundes, von dem ich abstrahiren soll, das andere Bild verdrängen. Doch was läßt sich der Katholike nicht gefallen, um dem Fegefeuer zu entgehen! Wir bemerken nur noch, daß es Fénelon, auch wenn er von der Offenbarung in Christo gänzlich absieht, doch, wie es in der Natur der Sache liegt, nicht gelingt, Gott in seiner Beziehungslosigkeit zu erfassen. Die Idee des abstrakten Gottes hat sich ihm in die Idee des Gottes verwandelt, der uns erschaffen, der etwas von uns zu fordern berechtigt ist, zu dem wir also in ganz bestimmter Beziehung stehen, und er zu uns. Absolute Aufhebung aller Beziehung Gottes zu uns könnte nur durch Vernichtung verwirklicht werden: denn Gott ist das Leben der Creatur; wenn er seine Hand von ihr abzieht, dann zerfällt sie in das Nichts. Darum wird Fénelon instinktartig dahin geführt, mit der Beziehungslosigkeit Gottes den Gedanken der Vernichtung des Menschen, resp. der Unseligkeit zu verbinden.

Wie sehr demungeachtet Fénelon seinen ursprünglichen Satz festhält, laut welchem der Mensch in Wahrheit nicht von seiner Seligkeit abstrahirt, das erhellt daraus, daß er das wirkliche und bewußte Aufgeben der Seligkeit nur als in den äußersten Prüfungen oder Proben*), und auch da nur momentan und beziehungsweise, eintretend sich denkt (Art. 10): „Alle Voraussetzung, wodurch man sich, wenn man Gott liebt, für ausgeschlossen vom Heile glaubt, ist unmöglich, weil Gott treu ist in seinen Verheißungen. Daraus erhellt, daß alle Opfer, welche selbst die uneigennützigsten Seelen in Beziehung auf ihr Heil bringen, nur bedingungsweise zu verstehen sind. Man sagt, o mein Gott, wenn du, um einen unmöglichen Fall zu setzen, mich zu den ewigen Strafen der Hölle verdammen wolltest, so würde ich dich nicht weniger lieben. Nur in den letzten Prüfungen wird dieses Opfer auf gewisse Weise unbedingt. Dann kann eine Seele überzeugt seyn, — doch so, daß diese Ueberzeugung nicht den innersten Grund des Gewissens bildet, daß sie gerechterweise von Gott verworfen (réprouvée) sey." Das wird dahin erläutert, daß die Seele, vom Bewußtseyn ihrer vielen und schweren Sünden überwältigt, am guten Willen Gottes zwar nicht zweifelt, aber ihn nicht auf sich zu beziehen vermag, weil sie in sich nur das erscheinende Böse wahrnimmt und weil der Anblick des Guten in ihr durch die Eifersucht Gottes ihr entzogen wird. So sieht sie Gottes Zorn über sich ausgegossen**). „Dann ist sie von sich selbst losgerissen; sie stirbt am Kreuze mit Christo, indem sie ruft: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? In dieser unwillkürlichen Anwandlung von Verzweiflung bringt sie das absolute Opfer ihres eigenen Interesses für die Ewigkeit, weil der unmögliche Fall ihr sehr möglich und wirklich scheint, in der Verwirrung und Dunkelheit, worin sie sich befindet. In diesem Zustande verliert die Seele alle Hoffnung für ihr eigenes Interesse,

*) Epreuves. — Dieser Ausdruck ist vom Klosterleben hergenommen. Der oder die Novize muß vor Zulassung zur Profeß und als Vorbereitung dazu eine Reihe von Proben der Selbstverläugnung bestehen, die stufenweise sich steigern; die letzten, die der Ablegung der Gelübde unmittelbar vorangehen sind die härtesten und widerlichsten.

**) Aehnliche Anfechtungen finden sich, wie bekannt, gerade bei innig frommen Seelen. Aber der wahrhaft evangelische Seelsorger wird sie gewiß anders beurtheilen und behandeln, als hier Fénelon es thut. Denn nicht das ist die Ursache der Anfechtung, daß die Seele „das Gute in ihr" nicht bemerkt, welches Gute sie ja nimmermehr rechtfertigen kann.

allein in ihrem oberen Theile verliert sie niemals die vollkommene Hoffnung, d. h. den uneigennützigen Wunsch nach den Verheißungen, d. h., nach dem Vorigen, den Wunsch, selig zu werden, bloß und allein, weil Gott es will, nicht aus eigenem Interesse. Sie liebt Gott reiner als je.“ (Aehnlich spricht er sich aus Art. 14.)

Fénelon hat später gegen Bossuet, der ihm vorwarf, unter speciösen, sich widersprechenden Ausdrücken die Verzweiflung an der Seligkeit zu lehren, behauptet, er habe das Alles so gemeint (Oeuvres II, p. 91), daß der Gläubige sich vor Gott qua Kind Adam's als verdammungswürdig erkenne. Wirklich scheinen das einige seiner Ausdrücke zu besogen, daß jene Ueberzeugung nicht den innersten Grund des Gewissens bilde, daß die Seele in diesem Zustande reiner liebe als je; wenigstens kann das von der Seele, die sich verworfen glaubt, nicht wohl gesagt werden. Doch will er gewiß mehr ausdrücken als das Bewußtseyn des Christen von seinem als eines Kindes Adam's vor Gott verdammungswürdigen Zustande. Denn warum spricht er von den letzten Prüfungen? warum sagt er, daß gerade sie das Fegefeuer unnöthig machen? (Art. 8.) Er hat offenbar eine ganz besondere Anfechtung im Sinne. Das von Fénelon angeführte Beispiel der Anfechtung des Franz v. Sales setzt dieß außer allen Zweifel (s. d. Oeuvres des Franz v. Sales I, 7). Wenn man aber bedenkt, daß die Ueberzeugung von der Verdammung niemals den obersten Theil der Seele, d. h. die actes directs et intimes, die unmittelbare Beziehung zu Gott im apex mentis*), berührt, so kommt die Sache auf eine Selbsttäuschung hinaus, wovon die Seele sonderbarerweise noch das Bewußtseyn hat. Man wird hier an jene Sinnentäuschungen erinnert, deren wir uns vollständig bewußt sind: z. B. der Untergang der Sonne, unsere Vorwärtsbewegung, wenn wir, auf einer Brücke stehend, in das unter uns laufende Wasser schauen, während wir wohl wissen, daß das Wasser sich bewegt, nicht wir. So weiß auch die Seele in jenem Zustande um die Täuschung ihrer unteren Vermögen. Dieses ist so sehr der Fall, daß sie, wenn Gott ihre Bitte um Befreiung von diesem Bande nicht gewährt, sich bewußt ist, er gewähre die Bitte deswegen nicht, weil er sie reinigen will. So verliert sie auch nicht die Kraft, Gottes Gebote zu erfüllen, noch die fides explicita, noch die Hoffnung, noch die Liebe Gottes. Was verliert sie denn? die Empfindung des Guten (le goût sensible du bien). Wohl hat Fénelon Recht, zu sagen, daß in diesem Falle das Opfer der Seligkeit nur einigermaßen (en quelque sorte) absolut sey; denn eigentlich ist es nur der Schatten davon.

Wenn aber dem also ist, wie so kann durch diese äußerste Prüfung, wie Fénelon sie nennt, die Reinigung der Liebe bewirkt, d. h. die reine Liebe, die vom Motiv der Seligkeit unabhängig ist, in der Seele erzeugt werden? In der That ist das bloßer Schein. Denn Fénelon geht ja, wie wir gesehen, davon aus, daß die Seele schon vor jenen letzten Prüfungen zur reinen Liebe gelangt ist. Sie ist schon in einem Zustande, wo sie sagt, sie würde Gott lieben, auch wenn er sie nicht selig machen wollte. Wozu nun obendrein das absolute Opfer, das ja im Grunde ebenso wenig absolut ist als jenes? Um so mehr ist diese Einwendung berechtigt, als nach Aufhören jener Prüfungen der normale Zustand der reinen Liebe wieder eintritt, wo man sich mit dem bedingten Opfer, mit der Voraussetzung des Unmöglichen begnügt. So kommt also die Sache darauf hinaus, daß das bedingte Opfer nicht genügt als Ausdruck und Uebung der reinen Liebe (welchem Satze Fénelon sonst überall widerspricht); es muß ein absolutes Opfer hinzukommen, was aber doch nicht absolut seyn darf, wie wir gesehen, und die Frucht davon ist, daß die Seele zum bedingten Opfer der Seligkeit zurückkehrt und daß dieß ihr gewöhnlicher habitueller Zustand bleibt. So dreht sich der gute Mann in wunderlicher Selbstverwirrung immerwährend im Kreise herum.

---

*) Fénelon selbst gibt diese Erklärung Art. 13: Ces actes directs et intimes sont ce que S. François de Sales a nommé la cime et la pointe de l'âme (apex mentis). S. Gerson de theologia mystica speculativa.



Doch Ein neuer Gedanke ist aufgetaucht, eine neue Aussicht hat sich aufgethan! Die Seele, sofern sie sich als von Gott verworfen ansieht und damit alles eigene Interesse an der Seligkeit geopfert, hat in sich dasselbe Werk verrichtet, was Christus am Kreuze vollbrachte, und ist mithin im Stande der vollkommenen Gerechtigkeit vor Gott; denn die rechtfertigende Liebe ist ihr vollkommen zu eigen geworden. Nicht hat sie durch den Glauben, gegründet auf die Erkenntniß, daß nichts Gutes in ihr wohne (Röm. 7, 18.), das Verdienst Christi sich angeeignet, sondern sie hat durch die sogenannte reine Liebe dasselbe Verdienst, was Christus erwarb, für sich erworben und einer Verdunkelung des Glaubens, die an Verzweiflung gränzt, den Namen der auf Lohn verzichtenden Tugend gegeben. Mithin fällt eigentlich das Erlösungswerk Christi dahin, d. h. es wird zum bloßen Vorbilde, das der Gottliebende in sich nachbildet. So weit ist ihm Christus Erlöser, als er ihm durch sein Vorbild den Weg dazu bahnt. Eigentlich genommen, ist der Gläubige, besser gesagt, der Liebende, sein eigener Erlöser. Wir begegnen hier der scholastischen Lehre, daß die Seele, mit Hülfe der göttlichen Gnade, sich selbst das Heil erwirbt; es ist, wie jeder Kundige sieht, die äußerste Festhaltung der justitia inhaerens im Gegensatze zur justitia imputata.

So ist denn der einzelne Gläubige in sich selbst ein wiederholtes, unblutiges Opfer Christi. Die Frucht des Todes Christi ist in ihn übergegangen, in ihm verwirklicht. Wem fällt hier nicht die Analogie mit dem Meßopfer ein? Wenn nun die Kirche lehrt, daß das Opfer Christi keinen Werth für uns hat ohne das Meßopfer, welches uns erst die Frucht des Opfers am Kreuz zukommen läßt, so geht Fénelon, nach dem Vorgange des Franz von Sales und anderer Mystiker, einen Schritt weiter und lehrt, daß das Meßopfer keinen Werth hat ohne das innerliche Opfer der Gläubigen. So wie die Kirche in ihrem Cultus das Opfer Christi objektivirt und in einen kirchlichen Vorgang verwandelt hat, so hat die Mystik dasselbe Opfer subjektivirt und in einen rein innerlichen Vorgang verwandelt, ohne den sowohl das Opfer am Kreuze als das Meßopfer keinen Werth haben. Damit aber hat sich die Mystik auf der geraden Linie des Katholicismus vorwärts bewegt; mit anderen Worten, sie hat nur schärfer ausgeprägt und nach ihrem Sinne gestaltet, was der Begründer der Meßopfertheorie angedeutet hat. Gregor d. Gr. lehrt in seinen Dialogen IV, 58: „Es ist nöthig, wenn wir solches thun (d. h. wenn wir das Meßopfer bringen), daß wir uns selbst Gott zum Opfer bringen (darunter versteht er die Buße, speziell die contritio cordis), weil wir bei der Feier des Leidens Christi dasjenige, was wir feiern, n a c h a h m e n sollen (so wie er früher gelehrt hat, daß das Opfer der Messe eine Nachahmung des Opfers am Kreuze sey). Dann erst, fährt er fort, wird die Eucharistie ein wahres Opfer (hostia) für uns seyn, wenn wir uns selbst zu Opfern (hostiae) gemacht haben."

Freilich bleibt immer der Unterschied zwischen beiden, daß Gregor seine Forderung der contritio cordis an alle Gläubigen stellt, während Fénelon das Opfer der reinen Liebe nur Wenigen zumuthet. Denn die Größe der Zumuthung wohl ermessend, trägt er ängstlich Sorge, daß man nicht wähne, er wolle allen Gläubigen eine solche Bürde auferlegen und die Kraft zuschreiben, sie zu tragen (Art. 16. 45). Es sind wenige, ausgezeichnete Seelen, die dahin gelangen. Denn sonst, sagt er, würde man die interessirte Liebe zu einem jüdischen Cultus herabsetzen, nicht hinreichend für die Erwerbung des ewigen Lebens. Das steht ihm fest, daß man auch mit der interessirten Liebe selig, selbst ein Heiliger werden kann (Art. 3). Ja, er geht noch weiter; sobald man fühlt, daß man noch nicht dahin gelangt ist, die Akte der reinen Liebe in sich vollziehen zu können, so soll man, um nicht in große Versuchung zu gerathen, zu der interessirten Liebe zurückkehren und mittelst derselben sich aufrecht halten und das Herz stärken zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Hierbei verwickelt sich Fénelon in eine neue Schwierigkeit. Denn er lehrt, daß die reine Liebe nichts Anderes sey als das Absterben der Sünde, das Auferstehen mit Christo, der neue Mensch (Art. 34. 41. 42. 43). Insofern steht man sich in folgende Alternative gestellt; entweder müssen Alle, die selig

werden wollen, die reine Liebe sich aneignen, die doch ihrer Natur nach nur einigen wenigen Seelen eignet, oder es wird angenommen, daß man selig, ja ein Heiliger werden kann, ohne durch den geistlichen Tod hindurchgegangen, ohne mit Christo auferstanden, ohne ein neuer Mensch geworden zu seyn! — Die Schwierigkeit besteht auch darin, daß der Gläubige angewiesen wird, einen Zustand der Seele, worin offenbar noch Sündliches angenommen wird, nicht nur als hinreichend zur Erwerbung der Seligkeit anzusehen, sondern selbst mit vollem Bewußtseyn sich in denselben zurückzuversetzen (Art. 10. 16). Wie so sehr straft sich doch der geistliche Stolz, der ein apartes Christenthum für ausgezeichnete Seelen (âmes éminentes, Art. 8) aufzustellen sich erkühnt!

Jene Analogie mit dem Meßopfer können wir noch weiter verfolgen. Es ist, nach katholischer Lehre und Praxis, ein wahres und eigentliches Opfer für die Sünde. Allein wie lange ging es, bis das christliche Bewußtseyn sich so weit vom ursprünglichen Sinne und Zwecke des Abendmahles entfernt hatte! Die vortridentinische Lehre ist in einem beständigen Schwanken begriffen zwischen dem Begriffe eines eigentlichen Opfers für die Sünde und demjenigen der bloßen Abbildung eines solchen Opfers. Dieses Schwanken hat selbst das Tridentinum noch nicht völlig aufgehoben. Das Concil hat zwar, freilich nicht ohne Widerrede einzelner Mitglieder, das sacrificium vere propitiatorium positiv aufgestellt, doch daneben entgegenstehende Bestimmungen aufgenommen; denn es spricht (Sessio XXII. cap. 1) von der Messe als vom sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, was offenbar auf die imago repraesentativa des Thomas von Aquin hinauskommt; und sieht man auf die Bestimmungen des Concils über die Wirkungen dieses Opfers, so ergibt sich, daß es nur insofern die Sünden versühnt, als es Buße bewirkt, daß es mithin nur mittelbar Sündenvergebung verschafft (s. die nähere Ausführung im Artikel „Messe" Bd. IX. S. 385 ff.). Ein ähnliches Schwanken aber haben wir in Fénelon's Bestimmungen über die Selbstopferung der Christen, wodurch sie das Opfer Christi in sich wiederholen, wahrgenommen. Sie ist Opfer und zugleich bloßes Bild, bloße Abschattung eines Opfers, da sie entweder das Setzen eines unmöglichen Falles ist, oder, wo der Fall als möglich und wirklich gesetzt wird, dies den innersten Grund des Gewissens nicht berührt. So sieht sich denn das katholische Bewußtseyn, nachdem es einmal den Grund des Heiles in Christi Tode aufgegeben, von Bild zu Bild, von Schatten zu Schatten fortgetrieben. Das Opfer Christi, das ihm virtualiter abhanden gekommen ist, in Folge der in den Werken gesuchten Rechtfertigung, in Folge des Mangels an lebendigem Glauben an die Liebesoffenbarung Gottes in Christo, dieses Opfer Christi wähnt es im Meßopfer als Aequivalent wiederzufinden. Aber siehe! Es kann sich selbst nicht überreden, daß es mehr als ein bloßes Bild, mehr als eine Abschattung des wahren Opfers festhalte. Dadurch ist es instinktartig fortgetrieben von der äußerlichsten Objektivität in die innerlichste Subjektivität; es läßt das Opfer Christi im einzelnen Gläubigen sich wiederholen. Aber siehe! auch hier kann es die Ueberzeugung nicht ganz unterdrücken, daß es nicht mehr als ein bloßes Bild erhascht habe! Und so steht das katholische Bewußtseyn immer wieder vor Gott ohne Christum, vor dem unversöhnten Gotte, vor dem Gotte, der ein verzehrendes Feuer ist. Der Widerschein davon in ernsten, frommen Seelen ist das Gefühl der Unseligkeit — der Schmerzensruf des gemißhandelten Geistes. Fromme Resignation gestaltet dieß zu dem Gedanken, daß sie Gott lieben wolle, auch wenn er die Seele nicht selig machen wolle. Aber leider treibt auch damit die katholische Werkheiligkeit ihr Spiel. So wird das dunkle Bewußtseyn von der Ohnmacht der katholischen Religion, den wahren Seelenfrieden zu vermitteln, selbst zu einer Art von gutem Werk herabgesetzt, zu einem Mittel, die Seligkeit zu erwerben, zu verdienen.

In einer wichtigen Beziehung scheint die Analogie zwischen dem Meßopfer und der innerlichen Selbstopferung der Einzelnen durch die reine Liebe aufzuhören. Während jenes in's Unendliche wiederholt wird, findet diese Opferung nur einmal statt, gleich dem Opfer Christi am Kreuze, dem sie auch darin nachgebildet ist. Ist einmal die gänzliche

Uebergabe der Seele an Gott geschehen, so ist es, nach der Ansicht mancher Quietisten, durchaus nicht nöthig, sie zu wiederholen, so wenig wie eine Frau, die ihrem Manne Treue gelobt, ihm in jedem Augenblicke sagen wird: ich gehöre dir an (so Malaval bei Bossuet 27, 71, so auch Molinos unter einem andern Bilde dasselbe ausdrückend). Daher sollen keine neuen Einigungsakte vorgenommen werden. Die Einigung ist zum habituellen Zustande geworden, der selbst durch den Schlaf nicht unterbrochen wird; sie ist nicht mehr Einigung, sondern Einheit, wesentliche Einheit zu nennen. So waltet in der Seele eine gänzliche Ruhe (quiétude), wobei alle direkten Andachtsübungen überflüssig sind. Alles Gebet hört dann auf; die Seele läßt sich dann nur von Gott inspiriren in vollständiger Neutralisation ihrer Kräfte (oraison, contemplation passive, auch infuse genannt, oraison de quiétude). Die am weitesten darin gingen, wollten, nach dem Briefe des Cardinals Caroccioli an den Pabst, nur noch so oft wie möglich communiciren — eine Nachwirkung der kirchlichen Sitte, eigentlich eine Inconsequenz.

Was Fénelon betrifft, so hütet er sich wohl, mit den Quietisten so weit zu gehen, so wie er denn überhaupt nicht Quietist genannt seyn will. Aber da er genau denselben Ausgangspunkt hat, der jene in Abgründe führte, so kann er seinen Weg nicht genug einzäunen, damit er nicht in dieselben Abgründe gerathe. Auch er nimmt einen habituellen Zustand der Einigung mit Gott an, der Einheit zu nennen ist; die „oraison passive", „oraison de quiétude", die „contemplation passive, infuse" will auch er festhalten. Er lehrt, die Akte, die der Mensch in seiner stillen Gottesruhe verrichte, seyen so einförmig (uniformes), daß sie wie ein einziger Akt erscheinen, wovon er freilich keine der gewohnten Andachtsübungen ausschließt; d. h. die von der reinen Liebe erfüllten Seelen können alle gewohnten Andachtsübungen verrichten, obschon sie derselben nicht bedürfen; da aber das Beispiel der Unterlassung für die auf unterer Stufe stehenden Seelen verderblich seyn könnte, so sind sie verpflichtet, solche Andachtsübungen, doch ohne règle génante, zu verrichten (Art. 36). Was das Lesen geistlicher Schriften und der heiligen Schrift selbst (denn beides scheint auf dieselbe Linie gestellt zu werden) betrifft, so stellt er als Regel auf, daß die Liebe die gewaltigste Ueberzeugungskraft habe, doch müsse man das äußere Buch wieder vornehmen, wenn das innere Buch aufhöre, geöffnet zu seyn (Art. 20). Unter der Passivität versteht er bloß das, daß man keine „actes empressés et inquiets" verrichte, daß man die Gnade ihr Werk in jeder Hinsicht vollbringen lasse, weil, wenn man der Gnade zuvorkommen wolle, man dadurch einen semipelagianischen Eifer und eine interessirte Sorge für das Seelenheil an den Tag lege. Die wirkliche und verdienstliche Thätigkeit des freien Willens ist davon nicht ausgeschlossen (Art. 29). Selbst das Gebet muß aber wie unbewußt der Seele entquellen; denn, wie der heilige Antonius sagt, das Gebet ist noch nicht vollkommen, wenn der Betende weiß, daß er betet. Der habituelle Zustand dieser Vereinigung mit Gott schließt jedoch keineswegs Veränderungen aus, die aber auf ebendemselben Wege, mit gänzlicher Gleichgültigkeit gegen sich selbst, blos im Interesse der Ehre Gottes ausgeglichen werden müssen. Denn so lautet der Wahlspruch der in Gott ruhenden Seele: „wenn Gott zu mir kommt, so gehe ich zu ihm; wenn er nicht will, so halte ich still und gehe nicht zu ihm*). Das ist aber nicht so zu verstehen, daß die Seele solle und dürfe sich in Sünden gehen lassen, sondern es ist nur die unruhige Geschäftigkeit in Sachen des Heiles ausgeschlossen. — So vollbringt die Seele zwar unterschiedene Akte (der Anbetung Gottes); aber sie sind so gleichartig, sie folgen so sonst auf einander, daß sie sich wie ein einziger Akt ausnehmen. Auch empfängt die Seele (von Gott) Eindrücke verschiedener Art, aber alle werden ohne eigenes Interesse aufgenommen. Die in Gott ruhende Seele ist dem stillen Wasser vergleichbar, was die Bilder verschiedener Gegenstände abspiegelt, ohne sie zu behalten. Gott drückt ihr sein Bild und andere

*) Daher Fénelon im Art. 17 lehrt, die Seele wolle nur noch, was Gott bewirkt, daß sie wolle.

Bilder ein; Alles prägt sich ein und Alles wird wieder ausgelöscht. Die Seele hat keine eigene Gestalt, und sie hat alle Gestalten, die Gott ihr geben will. Sie ist zu vergleichen einer leichten, ganz trockenen Feder, die vom Winde ohne Widerstand hin- und hergeblasen wird. Wäre sie genetzt, so wäre sie schwer und würde vom eigenen Gewichte an der Erde festgeholten; dies ist der Zustand der eigennützigen Liebe. Der passive Zustand dagegen (welcher der reinen Liebe entspricht) vereinigt in sich alle Tugenden, schließt jedoch die Uebung keiner einzelnen Tugend aus. Jede Tugendübung ist von der anderen nur durch ihr Objekt verschieden; die Quelle, woraus sie entspringt, ist dieselbe. Ohne aus der Einfachheit herauszugehen, vollbringt die Seele wechselsweise die verschiedensten Tugenden; aber sie will keine Tugend als Tugend; sie will die Tugenden nicht, weil sie schön sind, weil sie zur Vervollkommnung des Menschen dienen, sondern weil sie von Gott gewollt sind. Darum reinigt sich die vom Eigennutze befreite Seele von ihren Fehlern, nicht um rein zu seyn, und schmückt sich nicht mit Tugenden, um schön zu seyn, sondern um ihrem Bräutigam zu gefallen; wenn er an der Häßlichkeit Gefallen fände, so würde sie die Häßlichkeit ebenso sehr lieben. Dann übt man die verschiedenen Tugenden, ohne daran zu denken, daß es Tugenden sind; in jedem Augenblicke denkt man nur daran, daß man thue, was Gott will; und die eifersüchtige Liebe bewirkt beides, daß man nicht mehr für sich tugendhaft seyn will, und daß man es nie in höherem Grade ist, als wenn man nicht daran hängt, es zu seyn. Man kann daher sagen, daß die passive Seele selbst die Liebe nicht mehr als ihre eigene Vollkommenheit und Wohlfahrt will, sondern nur insofern sie Gott von uns will (Art. 33 nach Franz von Sales). So stellt sich das gesammte innere Leben dar als eine ununterbrochene Aufeinanderfolge von zwar unterschiedenen, aber in ihrem Grunde völlig identischen Akten der reinen Liebe, als eine Reihe von Wiederholungen des einen, vermeintlich Christo nachgebildeten Opfers, die, in sich selbst ganz einförmig und eintönig, lediglich durch die Anwendung auf verschiedene Objekte oder auf dasselbe Objekt in verschiedenen Lagen gedacht, sich von einander unterscheiden; und so macht sich auch hier die Analogie mit dem Meßopfer geltend.

So wohl erinnert die Uebung der reinen Liebe an das Meßopfer. Denn so wie in diesem Christus durch die Hand des Priesters immer auf's Neue geopfert wird, um das Heil der Welt zu verwirklichen, so muß auch die Seele ihren Erlöser immer wieder dahin geben, sich dessen entäußern, um zum Heile zu gelangen. So besteht denn die christliche Vollkommenheit in einer beständigen, auf alle äußeren und inneren Zustände angewendeten Negation seiner selbst, als erlöst sich wissend, als persönlich an der Erlösung Antheil habend. Diese Negation geht so weit, daß die Seele nicht einmal bestimmt (par une décision formelle) weiß, daß sie darin begriffen ist. Daher ist sie bereit, anzunehmen, sie sey nicht darin begriffen, sobald der Beichtvater es ihr erklärt (Art. 45)*). Dieses erinnert an die consequenteste Durchführung des Skepticismus in dem Satze ausgesprochen, man müsse selbst das bezweifeln, ob es ein richtiger Grundsatz sey, an Allem zu zweifeln. Bei Fénelon stellt sich die Sache freilich etwas anders. Er verneint nicht, daß man sich in Allem verneinen müsse. Er will die reine Liebe nicht preisgeben, oder vielmehr, indem er sie preisgibt, hält er sie fest; denn, nach seiner Ansicht, wird man durch die reine Liebe in den Stand gesetzt, dem Beichtvater zu glauben, der erklärt, man stehe nicht in der reinen Liebe. Es ist freilich ein ungeheurer Widerspruch darin enthalten. Allein abgesehen davon, daß Fénelon auf diese Weise die Autorität der Kirche verherrlicht, die ihren Kindern die Gewißheit des Gnadenstandes nicht verbürgt und ihnen zumuthen darf, anzunehmen, was dem Zeugniß ihrer äußeren und inneren Sinne widerspricht, so ist ja der erwähnte Widerspruch wahrlich nicht größer als der, den Fall zu

*) Wie denn überhaupt solche Seelen sich durch ihre geistlichen Obern sollen richten lassen und ihnen blindlings (aveuglément) folgen (Art. 37). Sie können zur Beichte gehen und sollen es auch in der gegenwärtigen Verfassung der Kirche (dans la discipline présente, Art. 38).

setzen, daß Gott die Liebe zu ihm mit Unseligkeit belohnt. So wie im katholischen Glauben der Grundsatz gilt: credo, quia absurdum, so wie der Glaube in dem Maße verdienstlich ist, als er gegen die Vernunft anstößt, so sehen wir hier ein ähnliches Princip auf die Liebe angewendet.

Dieses fortgesetzte Abstrahiren von sich selbst als an der Erlösung Antheil habend, diese immerwährende Abstraktion von der seligmachenden Liebe Gottes, das soll nun die heilige Gewalt seyn, die den Menschen das Schwerste zu vollbringen befähigt, die ihm den Sieg über die Sünde verschafft, die alle Tugenden wie von selbst, ohne alle Mühe, in ihm erblühen läßt! „Sieht er denn nicht ein", bemerkt treffend Bossuet, „daß er mit seinen Abstraktionen, weit entfernt, die Herzen zur Gottesliebe anzureizen, dieselben vielmehr austrocknet, indem er die Beweggründe, die fähig sind, die Herzen zu rühren und zu erwärmen, abschwächt?" (29, 651). Nein, wahrlich er sieht es nicht ein. Begreift er doch unter jener Formel von der reinen Liebe das Absterben der Sünde, das Auferstehen mit Christo, den neuen Menschen, die geistliche Hochzeit, die wesentliche Einigung mit Gott! — mit Gott, freilich mit Uebergehung des wahren Erlösers; denn wo etwa einmal von einem Umgange mit ihm die Rede ist, da wird Christus bloß als eine Art von innerem Lichte aufgefaßt, als der von Gott ausgehende Strahl, der die Seele erleuchtet (Art. 28). — Ist die reine Liebe so beschaffen, so folgt von selbst, nach katholischer Anschauung, daß ihr die Kraft, Sündenvergebung zu bewirken, zugeschrieben wird. Geflissentlich hebt es Fénelon an mehreren Orten hervor, daß die reine Liebe die täglichen Sünden wegnimmt, d. h. die Schuld derselben tilgt (Art. 38. 41), auch darin ist sie dem Meßopfer gleichgestellt, wie im Wesen, so in der Wirkung (Canones et decreta conc. Trid. Sessio XXII. c. 1). Dahin gehört auch dies, daß die reine Liebe statt des Fegefeuers dient, wie wir gesehen haben. Wie viel damit gesagt ist, das weiß der, welcher ermißt, welche ungeheure Macht das Fegefeuer über die Gemüther ausübt.

Demnach stellt sich uns die Lehre von der reinen Liebe dar als der höchste Ausdruck der katholischen Rechtfertigungslehre. Doch dies ist nur die Eine Seite der Sache, die positive, wie das früher Gesagte es beweist. Die Lehre von der reinen Liebe erscheint, im Ganzen genommen, als der Indifferenzpunkt zwischen Aufgeben der Seligkeit und höchstem Streben nach Seligkeit, verbunden mit höchstem Anspruchmachen auf Seligkeit, — zwischen Verzweiflung am Heile und höchster Gewißheit des Heiles, zwischen Unseligkeit und seligem Leben in Gott. Auch insofern harmonirt diese Lehre mit der katholischen, als welche weder Verzweiflung am Heile noch Gewißheit des Gnadenstandes zugibt. —

Bei einigen Quietisten, doch bei den allerwenigsten tritt überwiegend die negative Seite hervor. Dem Proceß der Negation, den sie in sich vollziehen, entspricht die Negation, die, nach ihrer Vorstellung, in Gott selbst stattfindet, oder vielmehr es ist dieselbe Negation nach zwei verschiedenen Richtungen hin durchgeführt. So wie das Subjekt Alles an sich negirt, um bei seinem reinen, einfachen Ich anzukommen, im Wahne, daß es nur so vereinfacht das Objekt, Gott, erfassen könne, so negirt auch das Objekt alle seine Attribute, seine ganze Offenbarung und behandelt sie als verschwindende Momente, um die Wahrheit zu erhärten: ich bin der ich bin, um in absoluter Ruhe zu verharren gegenüber der absoluten Ruhe des Subjekts. Damit ist die ganze innere und äußere Offenbarung Gottes in ihn selbst zurückgenommen, verschlungen in den Abgrund des absoluten Seyns. Damit ist zugleich die Vernichtung des Subjekts gesetzt. Aber hier geht die Negation in eine Art von Position über; indem das Subjekt vernichtet wird, geht es in Gott auf; indem es in Gott aufgeht, findet es seinen höchsten Lohn, unmittelbar die höchste Seligkeit. Der prägnanteste Ausdruck hierbon ist enthalten in dem Ausspruche eines neapolitanischen Quietisten: „ich bin Nichts, Gott ist Alles" (Brief des Caraccioli an Innocenz XI.). — Die Worte der heiligen Katharina von Genua: „ich finde kein Ich mehr, es gibt kein an-

deres Ich mehr als Gott", diese von Fénelon (Art. 35) billigend angeführten Worte besagen eigentlich dasselbe.

III. Wie diese Lehre zum Katholicismus und zum Christenthume überhaupt sich verhält, wie sie in so vielen Beziehungen im Katholicismus wurzelt, das erhellt aus vorstehender Darstellung. Doch wird es nicht überflüssig seyn, diese Frage noch besonders zu behandeln.

Hierbei fragt sich vor Allem, welches sind außer den schon genannten die Quellen, woraus der Quietismus geschöpft ist? Am allerwenigsten ist die heilige Schrift Quelle. Fénelon begnügt sich in seinen Maximes mit Hindeutung auf einige Stellen des Paulus, wo der geistliche Tod, das geistliche Auferstehen und das Einsseyn mit Gott genannt werden. Ueberhaupt hat sich Fénelon in Beziehung auf den Bibelgebrauch viel weniger als Bossuet über den vulgären Katholicismus erhoben. Als Missionär unter den Protestanten in Poitou (1685) sorgte er zwar dafür, daß ihnen neue Testamente verabreicht würden (Oeuvres III, 464); allein aus bloßer Accommodation, um die Protestanten anzulocken. Denn in einem späteren ausführlichen Briefe an den Bischof von Arras (Oeuvres II, 348) spricht er in ächt katholischer Beschränktheit über die Nachtheile des Bibellesens durch die Laien und will dasselbe in die engsten Grenzen eingeschlossen wissen: „man soll die heilige Schrift nur denen in die Hand geben, welche, weil sie dieselbe nur aus den Händen der Kirche empfangen, darin nur denjenigen Sinn finden wollen, den die Kirche hineinlegt (ebend. S. 358). Das stimmt auf's Genaueste mit den durch das Tridentinum aufgestellten Regeln überein (s. Bd. II dies. Encykl. S. 204. 205). Daher er in seinen Lettres spirituelles und den andern Briefen die Leute, denen er schreibt, gar nicht zum Bibellesen anhält und die Bibel verhältnißmäßig sehr wenig anführt, natürlich immer im Interesse der Lieblingsidee, die in tausend Formen immer wiederkehrt. In den Maximes, sowie in den mit Bossuet gewechselten Schriften, beruft er sich von einem Ende zum andern auf die „Mystiker", die „Theologen der Schule", die „Schule" schlechthin; sehr wenig werden die Kirchenväter angeführt. Nicht ohne Feinheit beruft er sich im Briefe an Innocenz XII. auf die päbstliche Sanktion seiner Lehre von der reinen Liebe, sofern die Päbste die Schriften, worin sie vorgetragen ist, gebilligt hätten. Er ist sich aber sehr wohl bewußt, daß diese Lehre von Anfang in der Verkündigung des Evangeliums kaum genannt wird. Daher seine Annahme, daß die Geistlichen und Gläubigen aller Zeiten eine Art von „geheimer Oekonomie" gehabt haben, vermöge welcher sie die Lehre von der reinen Liebe nur den dafür empfänglichen Seelen mittheilten (Art. 44). In einer verloren gegangenen Schrift, betitelt le Gnostique, geht Fénelon noch einen Schritt weiter und sucht eine Art Ueberlieferung seiner Lehre nachzuweisen von Clemens von Alexandrien an bis auf Alvarez, wovon die Andeutung schon im 1. Artikel der Maximes gegeben ist. Diese Idee wurde von einigen Quietisten auf die ausschweifendste Weise ausgesponnen, so daß Fénelon sich bewogen fand, energisch dagegen zu protestiren (Art. 44). Auch Bossuet schrieb dagegen, aber freilich auch gegen die Milderung Fénelon's (im 28. Bde.).

Fénelon nennt aber in der früher angeführten, wahrscheinlich nach der Verdammung der Maximes geschriebenen Abhandlung (Oeuvres I, 306.) noch andere Quellen „die Zeugnisse der Heiden". Er citirt hier Cicero de amicitia 5, 59., der lehrt, daß „man die Freundschaft pflegen soll nicht wegen der Vortheile, die man dadurch zu gewinnen hofft, sondern weil die ganze Frucht der Freundschaft in der Freundschaft selbst enthalten ist, und daß derjenige unser wahrer Freund ist, der unser anderes Selbst ist". Weiterhin beruft sich Fénelon auf Sokrates und Plato: „diese beiden großen Philosophen verlangen, daß man sich an das halte, was sie τὸ καλόν nennen, und was das Schöne und Gute zugleich, mithin das Vollkommene bedeutet, und zwar soll man sich daran halten aus reiner Liebe zum Schönen, Guten, Wahren, in sich selbst Vollkommenen. Daher sagen sie öfter, man solle sich nicht an das Vergängliche, τὸ γινόμενον, halten, sondern sich einigen mit τὸ ὄν, mit dem, was ist. Plato läßt im Gastmahl

den Sokrates sagen: es ist etwas Göttlicheres in dem, der liebt als in dem, der geliebt wird. Da haben wir die delicatesse de l'amour le plus pur. Wer geliebt wird und es seyn will, der ist mit sich selbst beschäftigt. Wer aber liebt ohne Anspruch auf Gegenliebe, besitzt dasjenige, was das Göttlichste ist in der Liebe, die Selbstvergessenheit". Daher führt er auch die anderen Worte Plato's an: „Niemand ist so schlecht, daß er durch die Liebe nicht zu einem Gotte werde, so daß er seiner Natur nach dem Schönen ähnlich werde". Diese Liebe ist, nach Plato, eine göttliche Inspiration; es ist das unveränderlich Schöne, welches den Menschen von sich selbst losreißt". Als Beispiele der Ausübung dieser Tugend führt Fénelon an die Freundschaft des Damon und Pythias, die heroische Unterordnung der Alten unter das Vaterland, seine Gesetze und seine Interessen, und apostrophirt nun die Christen, daß sie ihrem Gotte nicht eben so Vieles opfern. Darauf geht er über zu dem Gedanken, daß das Vergnügen, welches man im Rausche der Leidenschaften findet, lediglich eine Wirkung der Neigung der Seele sey, aus ihren engen Gränzen herauszutreten und das unendlich Schöne zu lieben: „Wenn dieser Transport, dieses Ausgehen der Seele aus sich selbst mit dem vergänglichen und betrügerischen Schönen sich begnügt, wie es in den Creaturen widerglänzt, dann ist es die sich verirrende göttliche Liebe, die am unrechten Orte angebracht ist; in sich selbst ist es ein göttlicher Zug, aber mit falscher Richtung. Was in sich selbst göttlich ist, wird Täuschung und Thorheit, wenn es auf ein leeres Bild des vollkommenen Guten bezogen wird". Diesem Gedanken liegt der platonische Satz zu Grunde, daß Niemand freiwillig böse ist, daß der böse Handelnde in einem unfreiwilligen Irrthum sich befindet und nicht dasjenige thut, was er eigentlich will (Ritter, Geschichte der alten Philosophie, 2. Bd., S. 401).

So führt uns die Betrachtung der Quellen, woraus Fénelon seine Lehre schöpft, zum versteckten Wesen derselben zurück. Deutlicher konnte nicht bezeugt werden, daß diese Lehre, die doch den Anspruch macht, „die Vollkommenheit des Evangeliums" darzustellen, auf dem Boden des natürlichen Menschen und der Weisheit dieser Welt (1 Kor. 1, 26.) steht und darin wurzelt, und gänzlich absieht vom wahren, lebendigen, persönlichen Gotte, von dem geoffenbarten und erlösenden Gotte, sowie auch von dem Bedürfniß der Erlösung, insofern die tiefste Verkennung der menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit in dem Gedanken sich ausspricht, daß alle noch so ausschweifende Liebe zur Creatur etwas Göttliches ist, daß es dieselbe Liebe ist, die im Schmutze des Weltlebens sich herumwälzt und die auf Gott sich richtet; das ist die Liebe, die den Menschen göttlich macht, ja ihn über Gott erhebt, indem es göttlicher ist zu lieben als geliebt zu werden, und Gott nicht als liebend, sondern nur als geliebt der Seele vorgestellt wird! —

Das Alles ist nun freilich nur Eine Seite der Sache und auch nicht Lehre der katholischen Kirche. Hingegen läßt sich nicht läugnen, daß gerade jener platonische Gedanke von dem unfreiwillig böse Handelnden, d. h. von der misleiteten Liebe, sogar von katholischen Heiligen mit dem Siegel ihrer Autorität bekräftigt wurde, so z. B. von Franz v. Sales (s. die genannte Abhandlung in der deutschen Zeitschrift 1857, S. 130). Jener Gedanke, obwohl von Fénelon nur hier nebenbei ausgesprochen, ist doch von entscheidender Bedeutung für die von ihm vertheidigte Lehre. Denn, wird auf diese Weise die Liebe als selbstständiges Princip im Menschen, vor dem Glauben und außerhalb des Glaubens existirend und sich entwickelnd gedacht, so begreift man erst recht, warum ihr eine solch' überwiegende Stellung im Werke der Rechtfertigung gegeben ist und warum sie in einer Form auftreten kann, die mit dem Glauben nichts zu schaffen hat. Offenbar verträgt sich derselbe Gedanke recht gut mit der katholischen Anthropologie, als welche alle Begriffe von menschlicher Sündhaftigkeit abschwächt. Es ist nur eine andere Form dieser Abschwächung, wenn die katholische Theologie so gerne an das anknüpft, was schon im Heidenthum Geltung hatte. Wenn Bellarmin behufs der Rechtfertigung des Meßopfers nicht nur auf die Opfer des alten Bundes, sondern auch auf die Opfer der heidnischen Religionen

sich beruft und aus ihrer Allgemeinheit, so daß es keine Religion ohne Opfer gibt, folgert, sie kommen ex lumine et instinctu naturae und entsprechen einem uns von Gott eingepflanzten Princip, und müssen daher auch im neuen Bunde ihre Stelle finden (Controvers. II, 447.); wenn er auf dieselbe Weise das Fegefeuer beschönigt, und sich auf Aussprüche des Plato, des Virgil, des Cicero, und gar auf den Glauben der Muhamedaner beruft (Marheinecke, System des Kathol. III, 499), kann man sich noch wundern, wenn Fénelon seine Lieblingsidee auch seinerseits an Außerchristliches anknüpft und daraus ableitet? Meßopfer, Fegefeuer und die reine Liebe mit ihrer vermeintlichen Einigung mit Gott sind in der That eben so viele Momente der Reaktion des überwundenen Heidenthums und seiner Religionsbegriffe auf das Gebiet des Christenthums.

Was die reine Liebe, das mystische Leben überhaupt betrifft, so läßt die Kirche, eine zärtliche Mutter, Vieles gewähren. Zu manchen Sonderbarkeiten in Lehre und Leben drückt sie liebend die Augen zu; ja sie läßt die Mystiker selbst die Augen des Leibes und des Geistes schließen, um den unerkennbaren Gott zu erfassen. Ueber ziemlich arge Phantastereien zeigt sie sich nicht erzürnt. Lächelnd gestattet sie tausend mystische Künste und Luftsprünge, theils in Schriften bezeugt, theils in der düsteren Klosterzelle vollzogen, wodurch schwärmerische Mönche und Nonnen die Leere ihres Daseyns auszufüllen, die todesähnliche Ruhe desselben zu beleben, die Pforten ihres leiblichen und seelischen Gefängnisses zu sprengen suchen, oder wodurch Weltgeistliche und Laien außerhalb der Klostermauern das heilige, überirdische Leben zu verwirklichen sich abmühen. Diese Weitherzigkeit wollen wir der Kirche nicht allzu hoch anrechnen; denn sie ist ein integrirender Theil ihrer eigenen Abweichung vom reinen Evangelium und zugleich ein Stück ihrer Politik. Daher, sobald die Bewegung der Geister in notorischen Zwiespalt mit der Disciplin der Kirche geräth, hat sich unversehens das Blatt gewendet. Theresia v. Jesu, Franz v. Sales, Frau v. Chantal blieben unangefochten; wenigstens hatte die erst genannte nur vorübergehend Anfechtungen zu erleiden; alle drei wurden kanonisirt. Aber bei wem ist auch mehr katholische Frömmigkeit mit all' ihrem Zubehör zu finden als bei jenen mystischen Heiligen? So stehen sie also mit den ihnen Gleichgesinnten in einem durchaus positiven Verhältnisse zur gesammten kirchlichen Disciplin und Praxis. Die Verinnerlichung, die sie erstreben, ist noch nicht zur äußeren Negation des kirchlich Geltenden herangereift. Sie stehen auf dem Standpunkte des Areopagiten, wenn er lehrt, daß die Kirche uns mittelst des Sinnlichen zum Intelligiblen führt. Anders die Quietisten aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Bei ihnen ist der Proceß der Verinnerlichung und Sublimirung des Katholicismus im Uebergange zu einer in bestimmten Thaten sich kund gebenden Negation der kirchlichen Praxis und Lehre begriffen. Diese beiden Richtungen der quietistischen Mystik erinnern an die rechte und linke Seite der Hegel'schen Schule und an ihr theils bejahendes, theils verneinendes Verhältniß zum Christenthum, aber auch daran, daß keine der beiden Seiten jener Schule das Christenthum in seinem eigentlichen Bestande und Wesen stehen gelassen hat. Noch näher liegt die Vergleichung mit der orthodox-katholischen und der häretischen Mystik des späteren Mittelalters.

Nach dem bereits angeführten Berichte des Cardinals Caraccioli an Innocenz 1682, sind die zahlreichen neapolitanischen Quietisten bereits in den genannten Conflikt gerathen. Sie verwerfen alles artikulirte Gebet, sie wollen den Rosenkranz nicht mehr hersagen, das Zeichen des Kreuzes nicht mehr machen, noch zur Beichte gehen. In dem Gebete der Ruhe (oraison de quiétude), was der Grund dieser Verneinungen ist, strengen sie sich an, alle Bilder heiliger Gegenstände, selbst Christi, die sich ihrer Einbildungskraft vergegenwärtigen, von sich zu weisen, indem sie den Kopf schütteln. Auf solch' ärgerliche Weise geberden sie sich, selbst wenn sie öffentlich communiciren. Denn die Communion halten sie fest und wollen sogar, wie bevorwortet, täglich communiciren. — Einem dieser Leute ist es eingefallen, ein Crucifix umzustürzen, weil er dadurch, wie er sagte, verhindert werde sich mit Gott zu vereinigen, und er auf diese Weise die Ge-

genwart Gottes verliere. Ganz ähnlich sind die Geständnisse, welche die römische Inquisition um dieselbe Zeit erhielt. Besonders wurde hervorgehoben, daß aller Orts Mönche und Nonnen ihre Rosenkränze, Crucifixe und Reliquien wegwarfen (Scharling bei Niedner, 1855, S. 33).

Es weisen uns diese Erscheinungen, sowie die verwandten in anderen Theilen der katholischen Kirche an den Grundtrieb der Mystik, der sie hervorgerufen und zum Asyl für innerliche Frömmigkeit gemacht hat. Aber höchst verfehlt wäre es, sie bloß aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Denn allein der Beweggrund für eine Handlung, die derselben zu Grunde liegende Ueberzeugung bestimmt ihren Werth und Karakter. So ist es christlich und evangelisch-protestantisch, den Gebetsmechanismus von sich zu weisen. Das ist aber das Jämmerliche im Katholicismus, daß manche, wenn sie den Rosenkranz wegwerfen, auch das Gebet oder gar den Glauben an Gott selbst aufgeben. So sehr hängt das Größte und Wichtigste an kleinlichen, äußerlichen Dingen. Es ist dem Geiste des Evangeliums gemäß, mit dem Gebete des Herrn keinen Lippendienst zu treiben, aber sollen wir deswegen der Frau Guyon Recht geben, die nicht mehr für sich beten konnte: „vergib uns unsere Schulden?" (Bossuet 29, 543). Wir billigen es, daß die Seele sich ihrem Heilande nahe ohne Vermittelung der Mutter, ohne das Behikel eines heiligen Bildes; aber hier handelt es sich um Aufgeben des einigen, wahren Mittlers, um Aufgeben des Gedankens selbst des Gekreuzigten. Es ist christlich, wenn man nicht im Sinne jener ehrgeizigen Frage der Jünger: wer ist wohl der Erste im Reiche Gottes? nach der Heiligung strebt, und auch von diesem Streben die natürliche Ungeduld des menschlichen Herzens fern hält. Aber soll man deswegen mit Frau Guyon sagen: „wenn das Haus (unserer Moralität) brennt, so muß man es eben brennen lassen und ruhig dasselbe verlassen?" Oder gar dieses, daß wir, wenn Gott es wollte, eben so gerne Teufel als Engel seyn wollten? (Discours der Frau Guyon II, 225). Es ist christlich, wenn wir straucheln, nicht am Heile zu verzweifeln, sondern um so mehr zur göttlichen Gnade hinzufliehen, wodurch selbst unser Straucheln uns zum Heile gereichen kann, aber sollen wir um deswillen sagen, daß wir uns am Kothe freuen, daß, je mehr wir damit bedeckt sind, wir um so mehr in unser Centrum fallen und uns in Gott vertiefen? (Discours II, 227). Es ist ächt christlich und evangelisch-protestantisch, uns der Gottesverehrung und der guten Werke nicht in dem Sinne zu befleißigen, als ob wir dadurch das ewige Leben verdienen könnten. Daß wir aber Fénelon's Lieblingsidee nicht darauf reduciren können, daß wir so vielmehr ihr eigentliches Wesen völlig verkennen würden, darüber kann nach allem bereits Gesagten kein Zweifel obwalten.

Damit wollen wir keineswegs dieses sagen, daß Fénelon nicht die Absicht hatte, die interessirte Frömmigkeit, die Lohnsucht, die Werkheiligkeit, sowie den religiösen Formalismus zu bekämpfen, so weit nämlich als man, wenn man am Katholicismus festhält, das Alles kann bekämpfen wollen. In ihrem tieferen Grunde sind also jene Abirrungen, die Fénelon an der katholischen Kirche beklagt, nicht beseitigt; das kann nur geschehen durch das dem Fénelon gänzlich fremd gebliebene Aufrichten der Gerechtigkeit des Glaubens. Wenn auch einige grobe Auswüchse jener verkehrten Richtung abgeschnitten sind, so ist doch der Grundirrthum beibehalten, bestätigt, bestärkt, in die Tiefen der Seele fester eingekeilt. Doch ein solcher Geist, ob er gleich in Irrthum gerathen und mitunter Chimären nachjagen mag, meint doch etwas Ernstes und Wahres damit; und es findet hier das Wort des Dichters seine Anwendung: „Hoher Sinn liegt oft in kind'schem Spiel". So hat Fénelon die edelsten und höchsten Gefühle und Gedanken, deren er fähig war, in jene seine Lieblingsidee hineingetragen. Wenn er, wie wir gesehen, oft eine Art von Spiel, ja von frevlem Spiel damit getrieben, so hängt dies damit zusammen, daß sich in jener Idee seine ganze Religion, Alles was ihn mit Gott verbindet, sowie auch seine Moralität concentrirt, insofern das Princip der reinen Liebe (freilich bloß von Einer Seite betrachtet), als ein anderer Ausdruck erscheint für das absolute Pflichtgebot. Von dieser Seite betrachtet, gewinnt die

Sache den Anschein des Stoicismus, dem sie ohnehin, wie wir gesehen, auch in religiöser Beziehung, in Hinsicht der Selbsterhebung gegen Gott ähnlich sieht.

Selbst seine Unterwerfung unter das verdammende Urtheil der Kirche kann er nur vollziehen mittelst seines von der Kirche verworfenen Princips der reinen Liebe. Von diesem Princip läßt er sich im Streite mit Bossuet von Anfang an leiten. Der Streit um die uneigennützige Liebe soll, sagt er, mit völliger Uneigennützigkeit geführt werden (Oeuvres III, 539.). Er hofft zwar, den göttlichen Verheißungen gemäß, daß die römische Kirche die Wahrheit au besoin festhalten werde, obschon sie dieselbe in sehr gefährlicher Lage verdunkelt werden läßt (561.), so schrieb er, als er die Verurtheilung seines Buches erfahren. Denn er hatte sich dahin ausgesprochen, daß es „reine Lehre" enthalte (522). Ueberzeugt von der „Orthodoxie" derselben wird er sie auch in seinem Mandement nicht verläugnen, wodurch er seine Unterwerfung ausspricht (568). Hat er doch früher, als der Proceß noch nicht beendigt war, nicht einmal zugestehen wollen, daß sein Buch auf ungeschickte Weise das Richtige lehre (534.). Wie es nun vom Pabste verworfen wird, unterwirft er sich, und zwar, wie er sagt, auf absolute Weise (im Mandement vom 9. April 1699 (Oeuvres II, 230. 231.). Er macht ohne Mühe „einen Akt von völliger und absoluter Unterwerfung", denn sein Gewissen ist entladen in dasjenige seines geistlichen Führers; (ma conscience est déchargée dans celle de mon directeur [III, 563.]). Hat er denn seine Lehre wirklich aufgegeben, wie man nach diesen Aeußerungen es glauben könnte? Keineswegs. Noch elf Jahre später (1710) schreibt er an den Jesuiten Le Tellier: „man hat die verwerfliche Lehre, daß die Liebe Gottes nur durch den Wunsch nach der Glückseligkeit erklärt werden kann, geduldet und triumphiren lassen. Der irrte, hat die Oberhand erhalten; der von Irrthum frei war, ist zertreten worden (celui qui erroit, a prévalu; celui qui était exempt d'erreur, a été écrasé, 653.). Es kommt darauf hinaus, was er bei der Verdammung sagte; „ich kann aus Ergebenheit (docilité) gegen den Pabst mein Buch verdammen als dasjenige aussagend, was ich nicht glaubte auszusagen" (564.). In diesem Sinne sprach er sich auch in dem angeführten Briefe gegen Le Tellier aus, es herrsche der falsche Wahn, daß eigentlich seine Lehre sey verdammt worden. In demselben Sinne sprach er sich gegen den Ritter von Ramsay aus, als dieser ihm vorhielt, warum er seine Lehre nicht aufgegeben, nachdem Rom sie verdammt und er das Urtheil Roms angenommen habe. Fénelon erwiderte: sein Buch (d. h. die Darstellung) habe er aufgegeben, es sey ein unreifes Werk seines Geistes (avorton). Die Lehre selbst aber habe Rom durchaus nicht verurtheilen wollen, sondern nur die Art, wie er sie vorgetragen; denn seine Lehre werde in allen katholischen Schulen vorgetragen (Oeuvres I, XXXIII.). Mit seinen früheren Erklärungen zusammengestellt, scheint also die Meinung Fénelon's dahin zu gehen, daß er sich in unbedingter Weise dem Urtheile des Pabstes, wie er es versteht, nämlich als bedingt, unterwirft. Darin aber irrt er sich auf unbegreifliche Weise. Denn gleich im ersten der verdammten Sätze ist die Lehre von der reinen Liebe enthalten (Oeuvres II, 228.).

So sehen wir denn hier den Widerspruch, den diese Lehre in sich enthält, in neuer Form sich wiederholen. So wie Fénelon fordert, daß die gottliebende Seele ihre Verdammniß wolle, wenn Gott sie will, so unterwirft er sich auch dem Verdammungsurtheil des Pabstes. So wie aber das Verzichten auf die Seligkeit nur ein bedingtes, nur das Setzen eines unmöglichen Falles ist, so hat Fénelon sich dem päbstlichen Urtheile in Wahrheit nur als einem bedingten unterworfen, d. h. indem er stillschweigend den Fall als unmöglich setzte, daß der Pabst seine Lehre selbst habe verdammen wollen, da diese Lehre in allen katholischen Schulen vorgetragen werde. So wie aber jenes bedingte Verzichten auf die Seligkeit doch der sichere Weg ist zur Seligkeit, insofern es der höchste Ausdruck ist der rechtfertigenden Liebe, so ist ihm jene bedingte Unterwerfung unter Rom (bedingt, weil nach seiner Ansicht Rom selbst sie bedingt versteht) das Mittel, um seine Gemeinschaft mit der allein seligmachenden Kirche zu erhalten, ja selbst im Lichte „bewunderungswürdiger Hingebung", wie seine Verehrer sagen, zu glänzen. Denn das dürfen wir als gewiß annehmen, daß

Fénelon sich nicht unterwarf bloß um zeitlichen Nachtheilen, d. h. der Degradation, der Bastille oder irgend einem Klostergefängnisse zu entgehen. Als aufrichtiger Katholike wollte er, mit Cyprian zu reden, vor Allem die substantiam salutis bewahren, die er durch Aufgeben jener Gemeinschaft verloren hätte. Allerdings hat er hierdurch seine Ueberzeugung in Beziehung auf jenen Punkt nicht unversehrt erhalten; aber verlangen, daß er seine individuelle Ueberzeugung gegen das Urtheil der Kirche hätte geltend machen sollen, das hieße fordern, daß er seine katholische Ueberzeugung überhaupt hätte verläugnen sollen. Denn für den Katholiken ist die Autorität der Kirche schlechthin die eigentliche Glaubensregel. Da nun die Kirche sich mit seiner Unterwerfung zufrieden gab, so genügte sie auch seinem katholischen Gewissen. Uebrigens wußte er ja gar wohl, wie wir aus den Briefen ersehen, durch welche Künste die Gegner in Rom den Sieg über ihn davongetragen, und wie unter den zehn Examinatoren seines Buches anfänglich fünf für ihn sich ausgesprochen. Vielleicht hatte er auch in Erfahrung gebracht, daß der arme Innocenz XII. damals voll Schrecken ausrief: Cinque, cinque! Come fare me? Seine Unterwerfung war in jeder Beziehung das Klügste, was er thun konnte, denn so war auch allem Streit ein Ende gemacht und seinen Gegnern der Mund gestopft. Daher Leibnitz, der anfänglich für Fénelon Partei genommen, am Ende sagte: „Mr l'archevêque de Cambray s'est mieux tiré d'affaire qu'il n'y étoit entré! Il en est sorti en habile homme" (Revue des deux mondes. 1845. T. 3. p. 81; Bossuet et Fénelon u. s. w. von Nisard).

Doch die Sache hat noch eine höhere Beziehung. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sehen wir mehrere bedeutende Persönlichkeiten in Frankreich mit dem Katholicismus in Conflikt gerathen und theils am gebrochenen Herzen, wie Pascal und seine Schwester Jaqueline (s. d. Art. Pascal), theils verfolgt und verbannt sterben. Fénelon gehört auch zu denjenigen, in welchen der Katholicismus mit der individuellen Ueberzeugung offenkundig in Zwiespalt gerieth; aber er ist weniger rein als jene aus dem Kampfe hervorgegangen. Es beruht auf sehr oberflächlicher Betrachtung der Thatsachen, wenn man ihn als „die lautere Seele ohne Falsch" den Jansenisten entgegengestellt, als ob diese weniger lauter als der Erzbischof von Cambray gewesen wären. Fénelon machte sich wegen seiner Abschwörung keine Gewissensskrupel, die ihm doch in den Augen jedes unbefangenen Beurtheilers gewiß nicht schaden konnten; ganz andere Dinge nagten an seinem Herzen. Er erlitt keine Verfolgungen; ja er schien einmal nahe daran, aus seinem Patmos befreit und zu der hohen Stellung erhoben zu werden, die er als Erzieher des Thronerben von Frankreich hoffen und erwarten durfte. So wurde er auch mehr und mehr römisch gesinnt, und zwar römisch in demjenigen Sinne, der dem alternden großen Könige zusagte. So sanktionirte er 1708 durch ein erzbischöfliches Mandement die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche betreffend die Entscheidung über faits doctrinaux (Reuchlin, Port-Royal II, 507.), welche Unfehlbarkeit auf seine Sache angewendet für ihn recht üble Folgen hätte haben können. So war er auch sogleich bereit, die berüchtigte Bulle Unigenitus 1713 anzunehmen; und sie wurde in Frankreich in der Form angenommen, die er, darüber eigens von höchster Stelle befragt, als die passendste bezeichnet hatte (Bausset, das Leben Fénelon's, 8. Buch, §. 4, von Feder übersetzt 3. Theil, S. 432). In den Ausschreiben an seine Diöcese, betreffend die Annahme jener Bulle, sprach er von der römischen Kirche mit devotester Submission (Bausset von Feder III, 449).

Selbst im persönlichen Verhältnisse zu Bossuet spiegelt sich noch der Widerspruch ab, der seine Lehre von der reinen Liebe beherrscht. Der Explication des maximes gingen nämlich lange Verhandlungen voraus. Bossuet suchte auf sanfte Weise, mit vieler Schonung Fénelon von seinen Gedanken abwendig zu machen. Dieser, damals noch der Abbé Fénelon, der schon weit früher mit dem berühmten, hochangesehenen Bischof von Meaux in Verbindung gestanden und ihm immer das größte Vertrauen und Devotion bewiesen hatte, schien auch, als jene Verhandlungen begannen, nichts als

unbedingten Gehorsam gegen Bossuet zu athmen. Das stärkste, aber durchaus nicht das einzige Zeugniß davon ist ein Brief an Bossuet vom 28. Juli 1694 (III, 488): „Tragen Sie keine Sorge um mich. Ich bin in Ihren Händen wie ein kleines Kind. Ich kann Sie versichern, daß meine Lehre nicht meine Lehre ist. Sie geht durch mich durch, ohne mein zu seyn, und ohne eine Spur in mir zurückzulassen. Ich hange an nichts, und Alles dieses bleibt mir fremde. Ich lege Ihnen einfacherweise und ohne persönlichen Antheil daran zu nehmen, dasjenige vor, was ich in den Werken mehrerer Heiligen glaube gelesen zu haben. An Ihnen ist es, die Sache genau zu prüfen und mir zu sagen, ob ich irre. Ich mag gerne so oder anders glauben (j'aime autant croire d'une façon que d'une autre). Sobald Sie werden gesprochen haben, wird Alles in mir ausgelöscht seyn. — Sie haben die Güte mir zu sagen, daß Sie wünschen, wir möchten einerlei Meinung haben. Ich muß zu Ihnen weit mehr sagen. Wir sind im Voraus einig, welche Entscheidung Sie auch fällen mögen. Es wird keine äußere Unterwerfung seyn, sondern eine aufrichtige Ueberzeugung. Wenn auch, was ich gelesen, mir deutlicher schiene als daß $2 \times 2 = 4$, ich würde das weniger deutlich finden als meine Verpflichtung, meinen Kenntnissen zu mißtrauen und denselben die eines Bischofs, wie Sie einer sind, vorzuziehen. Nehmen Sie dieses nicht als ein Compliment auf. Es ist eine ernsthafte Sache, buchstäblich eben so wahr als ein Eidschwur". Hat je die katholische Unterwerfung unter die geistliche Autorität einen stärkeren Ausdruck gefunden? die berüchtigte jesuitische Formel: sicut baculus in manu senis ist gewiß nicht stärker. Aber näher geht uns das an, daß wir hier die bestimmte Anwendung der Grundsätze finden, die wir Fénelon selbst haben aussprechen hören; es ist die Anwendung der vollständigen Abnegation, welche denjenigen Seelen eignet, die in der reinen Liebe stehen. Es zeigte sich aber im weiteren Verlauf der Sache, daß Fénelon hiebei im Grunde denselben Vorbehalt gemacht hatte wie bei der Verzichtleistung auf die Seligkeit. Er will dem Bossuet sich mit seiner Ansicht unterordnen, gesetzt auch, daß dieser ihm zumuthen würde, derselben zu entsagen. Allein aus den folgenden Verhandlungen ergab sich, daß Fénelon dies als einen unmöglichen Fall gesetzt hatte. Seine devote Submission ist bedingt durch die stillschweigende, unbedingte Annahme, daß jener Fall niemals eintreten werde. Daher, als nun der Zwiespalt zwischen beiden Männern ausbrach, als Bossuet sich wunderte und beklagte, daß Fénelon so ganz anderen Sinnes geworden sey als damals wo er ihm so demüthig schrieb, als Bossuet jenen demüthigen Brief Fénelon's veröffentlichte (in der Relation sur le Quiétisme, Bd. 29, 550), bemerkte dieser in der Réponse à la relation sur le Quiétisme (Oeuvres II, 161): „Ich rechnete darauf, daß Bossuet die Liebe des reinen Wohlgefallens nicht verdammen wolle. Meine Unterwerfung wäre nicht, wie es Bossuet behauptet, lobenswürdig gewesen, sondern vielmehr meinem Gewissen zuwiderlaufend, wenn sie völlig blind gewesen wäre. Man muß sie also nicht buchstäblich verstehen". — —

Dasselbe Spiel — man verzeihe uns den Ausdruck — wiederholt sich im Verhältnisse zur Frau Guyon, seiner „Freundin". Er kann keine hinlänglich starken Ausdrücke finden, um seinen Abscheu gegen sie zu bezeichnen, wenn die Darstellung, die Bossuet von ihrer Lehre in der Instruction sur les états d'oraison (Bd. 27) gegeben, die richtige seyn sollte. Sie verdient dann verbrannt zu werden; er will mit eigener Hand sie verbrennen; ja, er will sich selbst verbrennen, weil er eine so abscheuliche Lehre bis dahin gebilligt. Aber immer macht er dabei die Voraussetzung, daß jene Darstellung nicht etwa nur in einzelnen Dingen, sondern auch in ihrem Grunde falsch sey, daß man ihr Sachen aufgebürdet habe, an die ihr nie von ferne der Gedanke gekommen. Er gab zwar zu, daß ihre Worte, streng (dans un sens rigoureux) genommen, ungünstig ausgelegt werden könnten; aber er erkläre sich ihre Schriften durch ihre Person, die er genau kenne, und nicht beurtheile er ihre Person nach ihren Schriften (III, 163.) wogegen Bossuet mit Recht bemerkte, daß Fénelon demnach denn doch nicht zu läugnen scheine, daß der objektive Sinn (le sens rigoureux) der Schriften nicht wohl vertheidigt

werden könne. Ebenso bemerkte er gegen Fénelon's Uebertreibungen, daß es sich nicht um Verurtheilung ihrer Person, nicht um Verbrennung derselben, sondern bloß um Desavouirung ihrer Schriften handle, die sie selbst schon widerrufen habe. Aber nichts war fähig, Fénelon von dieser überspannten Frau abwendig zu machen. Wenn ihm Bossuet an Verrücktheit und sittliche Unreinheit grenzende Schwärmereien derselben vorhielt (Bossuet 29, 531—544.), so sagte Fénelon nur, man müsse die Geister prüfen (ibid. 544.), aber er wußte jene Schwärmereien zu verdecken, er stellte sie selbst in Zweifel (im Briefe an die Maintenon (III, 499.). Die enormsten Ausdrücke seiner Freundin entschuldigte er damit, daß ja auch die Kirchenväter sich Uebertreibungen hätten zu Schulden kommen lassen (Bossuet 29, 586.). Für Alles hatte er eine Ausflucht bereit. Frau Guyon hatte seinen Sinn umstrickt, ihn verblendet. Er täuschte sich selbst darüber, weil er ja ihre Sätze nicht ohne etwelche Beschränkung angenommen, und ihre Extravaganzen, wovon wir früher einige angeführt, nicht vertreten wollte. Er bemerkte nicht, daß dieses temperamentum, welches ein Gewebe von Widersprüchen war, das innere Wesen der quietistischen Richtung der Frau Guyon nicht veränderte. Bossuet bemerkt dabei mit Recht, daß er in dieser Beziehung, wie auch in anderen Beziehungen, den indirekten Weg eingeschlagen (29, 607). In der That, während dem er vorgab, Frau Guyon nicht vertheidigen zu wollen, war Alles, was er schrieb, namentlich die Explication des maximes, eine verdeckte Vertheidigung derselben. So urtheilten noch Andere als Bossuet (29, 618). Nirgends zeigt sich das deutlicher als im genannten Briefe an die Maintenon. Er behauptet, nicht im mindesten für Frau Guyon eingenommen zu seyn und nichts an ihr gefunden zu haben, was zu ihrem Gunsten stimmen könnte, und der ganze Brief ist eine Apologie oder Entschuldigung jener Dame, wie sie nur entschiedene Eingenommenheit eingeben konnte.

Es traten sich in diesen beiden Männern zwei Gegensätze entgegen, die jede Verständigung unmöglich machten. Das ist wohl zu beachten, wenn man den Streit zwischen ihnen gerecht beurtheilen will. Gesetzt auch, daß Bossuet in gar nichts gefehlt hätte, so würde er es doch mit Fénelon verdorben haben, sobald er die Idee, die sein Leben war, sobald er seine Freundin angriff. Selbst eines Engels Stimme hätte keinen Eindruck auf ihn gemacht. Daß aber Bossuet in dieser wichtigen Sache sein Wort abgeben mußte, daß er dazu die dringendste Veranlassung hatte, wer dürfte das läugnen?

Bossuet hat hauptsächlich in der Instruction sur les états d'oraison vom J. 1697 (im 27. Bande seiner Werke), ohne Fénelon zu nennen, sowie in einigen darauf folgenden Schriften den Quietismus so gründlich widerlegt, als sein katholischer Standpunkt und die Neuheit der Sache, in die er sich rasch hineinarbeiten mußte, es ihm ermöglichten. Es ist nicht außer Acht zu lassen, daß auch er den ächt katholischen Grundsatz festhält, daß die Liebe das eigentlich Rechtfertigende, die Liebe des Menschen Gerechtigkeit sey. Somit ist es ihm unmöglich, was Fénelon von der Liebe lehrt, völlig zu entkräften. Ohnehin ist auch er, wie alle Katholiken, die für eine tiefere Frömmigkeit Sinn haben, vom Mysticismus afficirt. Er hat demselben unter Anderem in dem 33. Artikel von Issy (bei Bossuet 27, 20.) einen Ausdruck gegeben, der dem Erzbischof von Cambray in seiner Vertheidigung und Polemik gegen Bossuet sehr zu Statten gekommen*). Dieser hatte übrigens jenen Artikel nur auf ausdrückliches Verlangen von Fénelon aufgenommen. Treffend aber wirft er seinem Gegner vor, daß seine Lehre nicht aus der Schrift geschöpft sey, indem er ja gar keine Beweise aus derselben entnommen vorbringe. Und nun versetzt er ihm durch eine Anzahl gut gewählter Bibel-

*) Der Artikel lautet so: On peut aussi inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même par une très-fausse supposition il les tiendroit dans des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour; qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints et qui le peut être avec une grâce très-particulière de Dieu par les âmes vraiment parfaites.

stellen die empfindlichsten Schläge, besonders wenn er ihm die Worte 1 Joh. 4, 19. entgegenhält: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt“ (Bd. 28, 311). Im Zusammenhange damit wirft er ihm vor, daß man, um seine Lehre zu vollziehen, vergessen müsse, daß man einen Erlöser habe, daß er den Menschen von Gott unabhängig mache u. s. w. Ferner bemerkt er, daß man freilich unterscheiden müsse zwischen der Lehre Fénelon's und den Folgerungen, die sich daraus ergeben, daß aber die gemilderte Form des Quietismus bei Fénelon ihm seine Gefährlichkeit nicht benehme, ja ihn in gewisser Hinsicht nur noch gefährlicher erscheinen lasse (Bd. 28, 315), daß man Gedanken wie dieser: man würde aus Liebe zu Gott die Hölle dem Paradiese vorziehen, allenfalls als hyperbolische Aeußerungen der Liebe zu Gott, als „transports“, könne hingehen lassen, daß man aber niemals eigentliche Grundsätze daraus ableiten, nach solche zur Regel des Handelns machen dürfe, was Alles vollkommen richtig ist. Das Härteste, was er ihm sagte, war dieses, daß er der Montanus einer neuen Priscilla sey (Bossuet 29, 649). Es scheint dies Wort nicht bloß lieblos, sondern auch ungerecht, da ja Fénelon seine Freundin zu mäßigen, ihren extravaganten Geist zu dämpfen suchte; allein man vergißt dabei, was Bossuet anführt (Bd. 29, 567), daß Fénelon ihm und anderen Bischöfen öfter gesagt, er habe von Frau Guyon mehr gelernt als von allen Doktoren zusammengenommen, und sein ganzes Benehmen schien diesen Ausspruch zu bestätigen, wovon der Art. 43 der Maximes die gemilderte Fassung enthält. Im ungünstigsten Lichte erscheint Bossuet während der Führung des Processes von Fénelon in Rom, wo der Abbé Bossuet, Neffe des Bischofs von Meaux, den man den bösen Dämon des Oheims nennen könnte, die Verurtheilung des Erzbischofs von Cambray durch schlechte Künste herbeizuführen und zu beschleunigen suchte. Allein es ist nicht außer Acht zu lassen, daß auch Fénelon in Rom gegen Bossuet Netze ausspinnen (Bossuet 29, 640. 641) und daselbst zu seinen eigenen Gunsten die Nachricht verbreiten ließ, daß er Frau Guyon persönlich kaum kenne! — — (Bossuet 29, 583).

Auf protestantischer Seite macht man sich bisweilen das Urtheil über Bossuet und Fénelon außerordentlich leicht und bequem auf folgende Weise. Davon ausgehend, daß Fénelon der mystischen Theologie ergeben ist, daß diese Theologie das Gefühl vorwalten läßt, wie man in jedem Handbuche lesen kann, schließt man ohne Weiteres, weil Bossuet der Widerpart von Fénelon ist, jener habe die Verstandestheologie gegen die Gefühlstheologie des Erzbischofs von Cambray vertheidigt. Daß damit nichts gesagt ist, davon kann sich jeder überzeugen, der auch nur einen oberflächlichen Blick in die Schriften beider Männer geworfen hat. Höchstens könnte man dieses sagen, daß Bossuet den gesunden Menschenverstand gegen dunkle, in ungeheure Verstandessubtilitäten auslaufende Gefühle vertheidigt hat. Wenn überhaupt unsere Auffassung von derjenigen mancher protestantischen Schriftsteller abweicht, so wird man ihr doch nicht vorwerfen können, daß sie die schwache Seite des Katholicismus verdecke. Es ist ein Blatt traurigen aber lehrreichen Inhalts aus der Geschichte des modernen Katholicismus, das wir vor unseren Lesern auseinandergerollt haben — zur Warnung vor unbedachter Ueberschätzung katholischer Weisheit, katholischer Tugend! —

Ueber den Quietismus der späteren Zeit in Frankreich, sowie auch in Deutschland, selbst unter Protestanten, s. d. Art. „Guyon“ (am Ende) und „Tersteegen“.

Herzog.

Quinquennalfakultäten, s. Fakultäten (Bd. IV. S. 316).

Quintomonarchianer, Fünfmonarchienleute, sind eine der Parteien, die im Gewirre der englischen Kämpfe des 17. Jahrhunderts auftauchten. Unter dem Protektorate von Cromwell nahmen sie den Ursprung und erhielten ihren Namen daher, daß sie glaubten, nach Zerstörung der vier großen Monarchien, der Assyrer, Perser, Griechen und Römer (Daniel Kap. 7.) werde eine geistliche Monarchie entstehen, deren Haupt Christus seyn und die plötzlich ihren Anfang nehmen würde. Einige von ihnen sahen in Cromwell den Mann ihrer Hoffnung; die Mehrzahl aber, um die Aufrichtung

des Reiches Christi zu beschleunigen, suchten die bestehende Regierung zu stürzen; so nahmen sie 1659 Theil an der Auflehnung gegen das Parlament, nachdem die beiden Söhne Kramwell's demselben gehuldigt hatten. Darauf bethätigten sich Einige von ihnen auch für die Wiederkehr des Sohnes Karl's I. nach England. Sie erhielten sich ohne abgesonderte Kirchengemeinschaft bis in das 18. Jahrhundert. S. d. Art. „Puritaner" S. 391.

Quirinius, Statthalter von Syrien, f. Schatzung.

Quistorp, zwei Vorgänger Spener's, s. Bd. XI. S. 646.

R.

Rabanus Maurus, als Lehrer, Schriftsteller und Geistlicher einer der berühmtesten Männer seiner Zeit, wurde um das Jahr 776 zu Mainz geboren und gehörte dem alten, vorzüglich in Franken heimischen und weit ausgebreiteten Geschlechte der Magnentier an. Schon in früher Jugend von seinen Eltern dem Kloster Fulda zur Erziehung übergeben, erhielt er daselbst unter der Leitung des gelehrten Abtes Baugolf, der nach dem Tode des trefflichen Sturm vom Jahre 780 bis 802 demselben vorstand, nicht nur den ersten Unterricht in den Sprachen und Wissenschaften, sondern bestimmte sich auch aus eigenem Entschlusse für das Klosterleben. Er machte 25 Jahre alt seyn, als er im Jahre 801 für hinlänglich vorbereitet und würdig gehalten wurde, zum Diakonus geweiht zu werden. Bald darauf schickte ihn der neue Abt Ratgar, der seine vorzüglichen Anlagen sogleich erkannt hatte, nach Tours zu Alcuin (s. d. Art.), unter dessen wohlwollender Anleitung er sich in allen damals bekannten Wissenschaften ausgezeichnete Kenntnisse erwarb. Ungeachtet es ihm nur ein Jahr verstattet war, den Unterricht dieses gefeierten Lehrers zu genießen, gewann er doch dessen Liebe und Freundschaft so sehr, daß derselbe ihm seiner Sittenreinheit und seines Fleißes wegen den Namen Maurus, des Lieblingsschülers des heil. Benedictus, beilegte. Einer jedoch nicht hinlänglich beglaubigten Nachricht zufolge soll er von da zu seiner weiteren Ausbildung nach Italien gereist seyn. Jedenfalls kann sein Aufenthalt daselbst nicht lange gedauert haben; denn wir finden ihn bald nach seinem Abgange von Tours im Kloster Fulda wieder, wo er in Gemeinschaft mit Samuel, welcher gleichfalls Alcuin's Unterricht genossen hatte, die Aufsicht über die Schule übernahm und seine Schrift de laudibus sanctae crucis auszuarbeiten begann. Eine geraume Zeit wirkte von jetzt Rabanus ununterbrochen als Lehrer unter sehr günstigen Verhältnissen mit dem segensreichsten Erfolge; durch ihn gelangte die Schule zu einer vorzüglichen Blüthe und wurde die Pflanzschule vieler Gelehrten, die sich nach gründlicher Ausbildung in verschiedene Gegenden des Vaterlandes zerstreuten und die erworbenen Kenntnisse weiter verbreiteten. Selbst in der deutschen Sprache wurde unter seiner Leitung ein eigener Unterricht ertheilt, um auch dem Volke nützlich zu werden. Daneben ließ er es sich angelegen seyn, eine bedeutende Bibliothek für das Kloster zu sammeln, wobei ihm seine ausgebreitete Bekanntschaft mit den gelehrtesten Mönchen seiner Zeit sehr zu statten kam.

Indessen sah er sich unerwartet in dieser glücklichen Thätigkeit gehemmt, als im J. 807 in seiner nächsten Umgebung eine ansteckende Krankheit ausbrach und nicht nur den größten Theil der jüngeren Mönche hinwegraffte, sondern auch aufrührerische Bewegungen unter den übrigen Zöglingen des Klosters hervorrief, die einen gedeihlichen Unterricht unmöglich machten. Zwar wurde die Ruhe allmählich wieder hergestellt und Rabanus selbst im J. 814 zum Priester geweiht. Mittlerweile hatte sich aber auch die Gesinnung des Abtes Ratgar geändert, der durch kostspielige und langwierige Bauunternehmungen in mancherlei Verlegenheiten gerathen, zu harten und drückenden Mitteln der Aushülfe griff. Nicht damit zufrieden, daß er, um die Kosten zu sparen, die Mönche in der gewohnten Nahrung und Pflege beschränkte und sie an den Werktagen zu den

Arbeiten der Handlanger und Maurer zwang, veränderte er auch willkürlich die von Bonifacius und Sturm eingeführten Einrichtungen, verminderte die gottesdienstlichen Verrichtungen, hob die Studienzeit auf und nahm dem Rabanus die mit so großen Opfern gesammelten Handschriften, um sie zu verkaufen. Die große Zerrüttung, in welche das Kloster hierdurch verfiel, zwang Rabanus, sowie viele andere Mönche, das Kloster zu verlassen*); doch kehrte er im J. 817 zu seinem früheren Lehramte nach Fulda zurück, nachdem Ratgar abgesetzt und Eigil an dessen Stelle zum Abte gewählt war. Den redlichen Bemühungen Eigil's gelang es in Kurzem, Ruhe und Friede und mit diesen die lange unterbrochenen Studien wieder herzustellen. Bald hatte auch die auf's Neue eröffnete Schule ihre frühere Blüthe wiedererlangt. Ungeachtet Rabanus den Unterricht in derselben mit gewissenhaftem Fleiße besorgte, behielt er dabei durch weise Benutzung der Zeit doch noch Muße genug übrig, mehrere gehaltreiche Schriften auszuarbeiten, die er dem Erzbischofe Heistolf von Mainz widmete. Sowohl durch seine Gelehrsamkeit, als durch die großen Verdienste, welche er sich als Lehrer um das Kloster erworben hatte, war sein Ansehen unter den Mönchen jetzt so sehr gestiegen, daß sie ihn nach Eigil's Tode (822) zu ihrem Abte wählten und ihm dadurch einen neuen, erweiterten Wirkungskreis eröffneten. Zwanzig Jahre hat er in der ihm übertragenen ehrenvollen Würde seine Thätigkeit dem Kloster gewidmet und zur steigenden Macht und Aufnahme desselben viel beigetragen. Er hielt als Abt häufig religiöse Vorträge an das Volk, um die christliche Lehre in den noch schwankenden Gemüthern zu befestigen, und bekämpfte mit Nachdruck den heidnischen Aberglauben, der im Volke noch zurückgeblieben war. Zugleich ließ er auf den größeren Klostergütern Kirchen bauen und setzte ihnen zur Verwaltung statt der bisherigen Maier eigene Priester vor, die auch die gottesdienstlichen Geschäfte besorgen mußten. Er vermehrte außerdem die Zahl der kleineren Klöster in seinem Gebiete und vollendete zu Fulda selbst den von seinem Vorgänger begonnenen Klosterbau. Um die Feier des Gottesdienstes zu heben und das Volk zur Andacht und Ehrfurcht vor dem Heiligen zu stimmen, ließ er durch diejenigen seiner Mönche, welche der Malerei, Bildhauerkunst und der Metallarbeiten kundig waren, die Kirchen und Kapellen ausschmücken. Nicht minder thätig bewies er sich für die Beförderung der Wissenschaften. Durch seine Fürsorge wuchs die Klosterbibliothek von Neuem zu einem solchen Umfange an, daß er wohl selbst einmal äußerte, nicht nur alle heiligen Bücher sehen in derselben zu finden, sondern auch Alles, was die Weisheit der Welt zu verschiedenen Zeiten hervorgebracht habe. So sehr aber auch seine Zeit durch die mancherlei Geschäfte, die ihm als Abt oblagen, in Anspruch genommen wurde, so behielt er doch selbst den Unterricht der Kleriker bei und setzte daneben seine literarische Thätigkeit mit einem bewunderungswürdigen Fleiße fort.

Während Rabanus auf solche Weise unablässig fleißig für das Beste seines Klosters mit lobenswerther Umsicht sorgte, bewährte er auch im öffentlichen Leben als Abt die Festigkeit seines Karakters dadurch, daß er mit stets gleicher Treue dem unglücklichen Kaiser Ludwig dem Frommen selbst dann noch ergeben blieb, als derselbe im Kampfe mit seinen eigenen Söhnen unterlag und sich von Allen verlassen sah, denen er früher Wohlthaten erwiesen hatte. Nach Ludwig's Tode (840) schloß er sich an dessen ältesten Sohn Lothar an, dem die Kaiserwürde vom Vater bestimmt war. Als dieser jedoch in der blutigen Schlacht bei Fontenaille (Fontenai) unfern Auxerre von seinen Brüdern Ludwig und Karl besiegt ward, entschloß sich Rabanus, in Rücksicht auf die Sicherheit seines Klosters, freiwillig seiner Würde als Abt zu entsagen. Er übergab daher dieselbe mit Zustimmung der Mönche im April 842 seinem Schüler und Freunde Hatto oder Bonosus und zog sich in die Einsamkeit zurück, die er, fortwährend mit litera-

*) Er soll in dieser Zeit eine Pilgerreise nach Jerusalem gemacht haben; indessen sind die Nachrichten darüber so ungewiß, daß sie sich schwerlich aus den Quellen mit Sicherheit möchten nachweisen lassen, wie denn auch Mabillon, der sie Anfangs behauptete, später seine Meinung wieder zurückgenommen hat.

rischen Arbeiten beschäftigt, bis zum J. 847 theils zu Halberstadt bei seinem Freunde, dem Bischofe Haymo (s. d. Art. Bd. V. S. 589 f.), theils auf dem Petersberge bei Fulda verlebte. Da starb in dem genannten Jahre der Erzbischof Otgar von Mainz und Rabanus wurde am 27. Juni an dessen Stelle auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben, den er mit großem Ruhme einnahm. Obschon längst in's Greisenalter getreten, zeichnete er sich auch in dieser hohen Stellung als Kirchenfürst durch einen edlen Wohlthätigkeitssinn und eine großartige Berufsthätigkeit aus. Bei mehreren Synoden, die während seiner Regierung zu Mainz gehalten wurden, führte er den Vorsitz, und als einer seiner ehemaligen Schüler, der Mönch Gottschalk (s. d. Art. Bd. V. S. 292 ff.) seine abweichende Meinung von der Prädestination durch Schrift und Rede allgemein zu verbreiten suchte, bekämpfte er dieselbe mit einem solchen Eifer, daß sie nicht nur auf seine und seines Freundes, des Erzbischofs Hinkmar von Rheims, Veranlassung öffentlich verdammt, sondern auch ihr Urheber sogar mit unchristlicher Härte verfolgt wurde. Daneben setzte er seine schriftstellerischen Arbeiten bis zu seinem Tode fort, und manche seiner gelehrtesten Werke gehören diesen letzten Jahren seines Lebens an. Er starb, 80 Jahre alt, am 4. Febr. 856 auf einem Landgute zu Winkel im Rheingaue, auf dem er sich der schönen und gesunden Lage wegen meistens aufzuhalten pflegte, wurde aber nicht hier, sondern zu St. Alban bei Mainz, in der Kapelle des heiligen Martinus und Bonifacius begraben, von wo der Erzbischof Albrecht II., der zugleich Erzbischof von Magdeburg war, die irdischen Ueberreste des verdienstvollen Vorgängers im J. 1515 nach Halle bringen ließ.

Rabanus Maurus ist nicht nur durch die hohen Würden, die er als Geistlicher bekleidete, für die Kirchengeschichte von großer Bedeutung, sondern darf auch in Ansehung seiner wissenschaftlichen Bildung und Thätigkeit unbedenklich für den ersten Mann seiner Zeit erklärt werden, da ihn keiner seiner Zeitgenossen an Umfang und Tiefe der Gelehrsamkeit erreicht hat. Eine bedeutende Zahl von Schülern verdankte ihm nicht allein die erste Grundlage ihres Wissens, sondern auch die weitere Ausbildung ihrer ausgebreiteten und gründlichen Kenntnisse. Mehrere derselben haben sich gleich ihm als Schriftsteller einen dauernden Ruhm erworben, und man braucht nur an Walafrid Strabo (s. d. Art.), Servatus Lupus, Otfried von Weißenburg (s. den Art. „Evangelienharmonie"), an die Mönche Rudolf und Meginhard von Fulda, den Abt Liutbert und den Mönch Ruthard von Hirschau, den Mönch Probus zu St. Alban in Mainz, den Abt Hartmot und den Mönch Werembert von St. Gallen und den Abt Ermenrich oder Ermenold zu Elwangen als seine Schüler zu erinnern, um seine ausgezeichnete Wirksamkeit als Lehrer zur Genüge anzudeuten. Was er selbst als Schriftsteller leistete, läßt sich am sichersten aus der außerordentlichen Menge seiner theils gedruckten, theils noch handschriftlich in den Bibliotheken aufbewahrten Werke erkennen. Seine sämmtlichen Werke sind nach der Sitte jener Zeit in lateinischer Sprache verfaßt, obgleich er bei seinem Unterrichte das Deutsche nicht vernachlässigt zu haben scheint, da es gewiß ist, daß er einige seiner Schüler, wie Walafrid Strabo und Otfried, zur ernstlichen Beschäftigung mit ihrer Muttersprache veranlaßte *). Seine Schreibart leidet zwar an manchen Härten und Nachlässigkeiten im Ausdruck, sowie an manchen ungewöhnlichen und schwerfälligen Wendungen; gleichwohl übertrifft sie im Ganzen die der meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen bei weitem. Ungeachtet der größte Theil seiner Werke in Prosa geschrieben ist, so findet sich doch unter denselben auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl von sowohl geistlichen als vermischten Poesien in verschiedenen Formen und Versmaßen, welche ihm eine Stelle unter

*) Zwar soll Rabanus der Verfasser einer deutschen Beichtformel, welche Schilter in seinem Thesaurus antiquitt. teutonic. T. I. mittheilt, sowie eines Glossarium (bei Eckhart, Commentar. de rebus Franciae orientalis, T. II. p. 950 sqq.), indem die richtigere Bedeutung der Worte in der deutschen Sprache bestimmt wird, seyn; jedoch läßt sich nicht mit Gewißheit nachweisen, daß diese beiden älteren deutschen Schriftdenkmäler von ihm herrühren.

den namhaftesten Dichtern des karolingischen Zeitalters erworben haben. Indessen sind es vorzüglich seine prosaischen Schriften, welche hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, da Rabanus, wenn er auch nicht durch eigene selbstständige Forschungen die Wissenschaften selbst weiter förderte, doch bei seiner umfassenden Gelehrsamkeit in ihnen nicht nur fast Alles zusammenstellte, was man zu seiner Zeit wußte und überhaupt wissen konnte, sondern auch die nächstfolgenden Jahrhunderte in den wissenschaftlichen Kenntnissen über die von ihm gezogenen Gränzen erst dann hinausschritten, als die scholastische Philosophie eine bemerkenswerthe Veränderung bewirkte. Unter seinen prosaischen Werken sind die theologischen die zahlreichsten und bestehen größtentheils in Erklärungen biblischer Bücher, welche fast das ganze Alte und Neue Testament umfassen, in Predigten und Homilien, sowie in Schriften über einzelne Gegenstände des geistlichen Rechts, der Kirchenzucht und der christlichen Moral. Außer den exegetischen Commentaren verdienen besonders erwähnt zu werden: de institutione clericorum; de computo; de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus; de disciplina ecclesiastica libri III; de anima et virtutibus; de virtutibus et vitiis; de videndo Deo, puritate cordis et modo poenitentiae; de sacramento eucharistiae. — Für die Kirchengeschichte ist außer seinem Martyrologium besonders das schon oben erwähnte Buch de laudibus sanctae crucis, welches theils aus Prosa, theils aus Versen besteht, bemerkenswerth. Auch um den grammatischen Unterricht machte er sich durch einen Auszug aus Priscian's Grammatik verdient. Unter seinen übrigen Schriften ist ohne Zweifel diejenige die merkwürdigste, die er unter dem Titel: de universo libri XXII, sive Etymologiarum opus bekannt machte; denn sie enthält eine Art von Encyklopädie aller Wissenschaften und Kenntnisse, welche uns über den Umfang und die Behandlungsweise der Gelehrsamkeit in dem karolingischen Zeitalter am vollständigsten belehrt. Erst dann, wenn man dies Werk mit der Schrift de institutione clericorum verbindet, vermag man über den Geist der wissenschaftlichen Bildung in jener Zeit, in welcher der gelehrte Stand fast ausschließlich nur aus Geistlichen bestand, richtig zu urtheilen. Es ist nicht der innere Werth der Wissenschaften, welcher den Rabanus Maurus bestimmte, das Studium derselben allgemein zu empfehlen, sondern lediglich der Nutzen, den die Geistlichen für ihre Ausbildung aus ihnen gewinnen können. Demnach soll man die Rhetorik studiren, um die figürlichen Redensarten der heil. Schrift besser zu verstehen; die Poesie, um das richtige Tonmaß der geistlichen Gesänge leichter zu finden; die Dialektik, um die Trugschlüsse der Ketzer kräftiger zu widerlegen; die Arithmetik, um die geheimnißvollen Zahlen in den biblischen Schriften zu entziffern; die Geometrie, um sich von den heiligen Gebäuden richtige Vorstellungen zu machen, und die Astronomie zur Bestimmung der kirchlichen Festtage. —

Mehrere Schriften des Rabanus Maurus finden sich zerstreut in den größeren Sammelwerken von Martene, Baluze, Mabillon und Anderen, und eine beträchtliche Anzahl seiner Gedichte sind zuerst von Chr. Brower bei seiner Ausgabe des Fortunatus (Mogunt. 1617. 4.) bekannt gemacht und in eine Sammlung (Poemata de Diversis) in 3 Abtheilungen vereinigt. Eine Gesammtausgabe der Werke des Rabanus erschien unter dem Titel: Opera Rabani Mauri, post cur. Jac. Pamelii et Ant. de Henin, studio et opera Georg. Colvenerii, Duacens. acad. Cancellarii. Colon. Agripp. 1627. 6 Voll. Fol. Indessen enthält diese Ausgabe bei weitem nicht alle Schriften desselben, weshalb um das Jahr 1790 Joh. Bapt. Enhueber, Prior zu St. Emmeran in Regensburg, mit einer neuen Ausgabe sämmtlicher Werke des Rabanus umging, die leider aber nicht zu Stande gekommen ist.

Literatur: Die Hauptquelle für die Lebensbeschreibung des Rabanus Maurus sind seine eigenen Schriften und die Monum. Germ. Hist. von Pertz, Scriptt. T. I. u. II. in den im Index angegebenen Stellen. Neuere Bearbeitungen sind: F. H. Schwarz, de Rabano Mauro, primo Germaniae praeceptore. Heidelb. 1811. 4.; Tübinger Quartalschr. 1838. Heft 3 ff.; Fr. Kunstmann, histor. Monographie über

Hrabanus Magnentius Maurus. Mainz 1841; das Leben des heil. Sturmius und zur Feier 1000jähriger Erinnerung an Rabanus Maurus, 2 Schul-Progr. v. K. Schwarz, Fulda 1858. — Außerdem ist zu vergleichen: J. P. Schunk, Beiträge zur Mainzer Gesch. 2 Bde. 1789; Ruhkapf, Gesch. des Schul- u. Erziehungswesens in Deutschland. Bremen 1794; H. A. Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung. Bd. I. Magdeb. 1827; Bähr, Gesch. der röm. Literatur im karoling. Zeitalter. Karlsruhe 1840. G. H. Klippel.

Rabaut, Paul, nimmt nach Anton Court (s. diesen Art. und die werthvolle Abhandlung: „Anton Court, der Wiederhersteller der franz.-ref. Kirche im 18. Jahrh." in Nr. 13 u. 14, Jahrg. 1859, der ref. Kirchenztg.) den ersten Platz unter den Predigern der Wüste in Frankreich ein. Im J. 1718 zu Bédarieux bei Montpellier geboren, stammte er von einer durch Frömmigkeit und Sittenreinheit bekannten protestantischen Familie ab. Das durch den täglichen Anblick grausamer Verfolgungen, welche über die bürgerlich todten, aber immer noch ein verborgenes und kümmerliches Leben fristenden französischen Reformirten verhängt wurden, erregte Gefühl, Geschmack an Studien, ein leichter und sicherer Takt, Geschäfte zu behandeln und durch ihre Schwierigkeiten sich den Weg zu bahnen, vor Allem aber ein mächtig an ihn andringender innerer Zug, mochten dem jungen Manne wohl die Bestimmung für einen Beruf gegeben haben, der nur Mühseligkeiten und Gefahren in Aussicht stellte. Die Wahl desselben erfolgte schon im J. 1735, also in einem Alter, in welchem sie unter gewöhnlichen Verhältnissen schwierig und unsicher ist, welches aber außerordentliche Umstände ebenso zur Reife bringen, wie die Gefahren des Krieges Veliten zu Veteranen machen und uns Feldherren in kaum erreichtem Mannesalter zeigen. So mochten es vielleicht gerade jene Mühseligkeiten und Gefahren seyn, welche, wie sie Andere zurückschrecken, dem jungen Rabant eine Pastorstelle in den Kirchen der Wüste anlockend machten. Wenn möglicherweise dieser Zug nicht frei von schwärmerisch-romantischer Beimischung war, welche die kräftige, hoffnungsvolle Jugend von der Vortheil und Nachtheil, Sicherheit und Gefahr abwägenden mittelmäßigen unterscheidet: so zeigt doch das fünfzigjährige, von Mühseligkeiten, Entbehrungen und Gefahren reich durchzogene Berufsleben Rabaut's, ja sa zeigt schon seine früheste Jugend, daß dieser Zusatz gleichsam nur die Legirung oder Beschickung des edeln Metalles des Glaubens und der Liebe war. Sie allein machten es dem jungen Manne zum Geschäfte, ja zur Freude, den wandernden Predigern, denen das väterliche Haus stets offen stand, gefahrvoll zum Führer zu dienen und später in den Versammlungen der Gläubigen das Amt eines Vorlesers zu versehen. Aus verschiedenen, sich widersprechenden und zum Theil in den Sagenkreis reichenden Erzählungen die wählend, welche uns die sicherste zu seyn scheint, finden wir Rabaut im J. 1740 als Candidaten (Proposant) der Kirche von Nimes in dem von Court gestifteten Seminar van Lausanne, in welchem er 2 Jahre Theologie studirte. Schon ebensa lange vor seinem Abgange dahin, nämlich gegen das Jahr 1738, also erst 20 Jahre alt, hatte er sich mit einem jungen Mädchen aus Nimes, Magdalena Gaidan, verehelicht. Ein mit dem eben Erzählten schwer zu vereinbarender Schritt, welcher nur in dem Karakter der beiden jungen Eheleute und in ihrem folgenden Leben Erklärung und Rechtfertigung finden kann. Denn Magdalena, weit entfernt, ihren Geliebten von seinem gewählten, dem häuslichen Glücke so wenig versprechenden Berufe abzuhalten oder dem nachherigen Gatten dessen Erfüllung zu erschweren, mochte ihn, bei ihrer Frömmigkeit und ihrem Glaubensmuthe, in jener Wahl noch befestigen und für diese Erfüllung vielmehr ermuthigen, ja begeistern. Beiden aber mochte, bei aller Würdigung des Ehestandes, ein höheres Ziel als das des bequemen Einnistens in warme häusliche Freuden vorschweben. Zur Erklärung und Rechtfertigung jenes allerdings auffallenden Schrittes trägt aber auch der Geist der französisch-reformirten Kirche bei. Des berühmten Agrippa d'Aubigné zweite Gattin erklärte ihm: „Ich bin zu glücklich, mit Dir den Streit Gottes theilen zu können" und die Gräfin d'Entremont von Savoyen suchte sogar dieses Glück in ihrer Vermählung mit dem

Admiral Coligny und erwarb sich dadurch den Namen der Mortio dieses zweiten Coto, oder auch lebenslängliche Einsperrung. Da können wir es uns wohl denken, daß Magdalena Goidan von einem gleichen christlichen Heraismus beseelt war. Die erste Frucht dieses ehelichen Bundes, welchen die innigste Glaubensgemeinschaft heiligte, gemeinsame Mühseligkeiten aber befestigten, war Jabann Paul Rabaut, genannt Saint-Etienne, im J. 1743 zu Nimes geboren. Ebenfalls Pastor der Wüste, war ihm, nachdem er als Präsident der Nationalversammlung am 24. Dezember 1789 den „Nichtkatholiken" eine den Katholiken völlig bürgerliche Gleichheit hatte erringen helfen, das hohe Glück geworden, seinen oft dem Tode von Henkershand geweihten und stets einem verfolgten Verbrecher gleich umherirrenden 72jährigen Vater mit den Worten begrüßen zu können: „Der Präsident der Nationalversammlung ist zu Ihren Füßen" (De Félice, Hist. des Prot. de France. 1850. p. 555). Ein Gruß, in welchem der ganze außerordentliche Umschwung der Verhältnisse gleichsam plastisch dargestellt ist. — Das Jahr der Geburt des Sohnes war auch das der Consekration des Vaters als Pastor von Nimes und seiner Weihe zum wahrscheinlichen blutigen und gewissen unblutigen Märtyrerthum.

Nach dem Berichte eines mit dem Sohne vertrauten Freundes (des in der Revolutionsgeschichte als Staatsmann berühmten, ebenfalls reformirten Boissy d'Anglas [† 1826 als Pair von Frankreich]) besaß der Vater einen treffenden natürlichen Verstand, eine große Leichtigkeit des mündlichen Vortrags, eine einfache und natürliche, mehr gesalbte als kräftige und geordnete Beredtsamkeit. Seine Predigtweise bezeichnet Coquerel in seiner nach den unmittelbarsten und besten Quellen bearbeiteten, trefflichen Geschichte mit den Worten: „Viel Einfachheit und Salbung; mehr Sanftmuth, als Heftigkeit; wenig dogmatische Diskussionen; mehr Liebe, als Tiefe; der dogmatische Theil stets von ethischen Ermahnungen getragen." Seine theologische Bildung war, wie die der meisten Pastoren der Wüste, mangelhaft und er selbst, als Anhänger des Episkopalsystems und Chiliast, keineswegs calvinisch orthodox. Außer den genannten hatte er von der Natur die für seinen speciellen Beruf glücklichsten Gaben empfangen, namentlich einen unerschrockenen Muth und eine mit vieler Klugheit verbundene unerschütterliche Festigkeit. So war er ein Mann mehr der That, als des Raths, aber mehr des Raths, als der Wissenschaft und Spekulation, und so ist es allein die praktische Seite seines Lebens, mit der wir uns zu beschäftigen haben.

Aber dieses lange, reiche Leben ist so tief in die Geschichte der Kirchen der Wüste verwachsen, daß wir gleich von vornherein den biographischen Faden fallen lassen müssen und nur Einzelnes, Karakteristisches, meist auf Rabaut und seine Kirchen zugleich sich Beziehendes geben können.

Der Anfang des Berufslebens Rabaut's fiel in eine gegen die frühere ruhige Zeit. Die französischen Reformirten verdankten dieselbe nicht der immer noch bestehenden und durch das Edikt von 1724 verstärkten Gesetzgebung des „großen Königs" und der aus ihr fließenden Praxis, sondern dem Kriege mit Oesterreich und England, der die südwestlichen Provinzen des Reichs von Truppen entblößt hatte. Die Intendanten — ein Institut Ludwig's XIV., welches die Machtvollkommenheit der aus dem hohen Kriegsadel genommenen Gauverneure neutralisirte, Rechtspflege und Verwaltung in sich vereinigte und sa die büreaukratische Centralisation ungemein beförderte — verschlossen ihre Augen den Versammmlungen, welche auseinanderzutreiben sie nicht die Macht sich zutrauten. Denn wenn auch die gesetzliche Verfolgung schon angefangen hatte, unpopulär zu werden, so waren es doch gerade diese Staatsbeamten, welche sich am wenigsten einer aus solcher Unpopularität fließenden Connivenz und halben Toleranz schuldig machten. Diese Ruhe benutzten die Reformirten zur Hervorrufung der National- oder Generalsynoden, in welche ihr auf breiter demokratischer Grundlage ruhendes kirchliches Leben durch die Kanäle der Consistorien, Colloquien und Provinzialsynoden wie in die Spitze der Pyramide auslief, und die das die ganze Kirche umschlingende orga-

nische Band waren (s. d. Art. „Französische Reformation“ Bd. IV. S. 528). Die letzte National- oder Generalsynode war zu Laudun in den Jahren 1659 und 1660 gehalten und mit ihrer Verhinderung von Seiten der Staatsregierung in die Kirche schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes der Keim des Todes gelegt worden, der ihre Verfassung, nicht aber ihr Herz traf. Davon gibt, nächst der Existenz der Kirchen der Wüste im Allgemeinen, die vom 18. bis 21. August 1744 „in Nieder-Languedoc in der Wüste“ gehaltene National- oder Generalsynode ein sprechendes Zeugniß. Rabaut, obgleich nur 26 Jahre alt und kaum ein Jahr im Amte, bekleidete auf derselben das Amt des Vicepräsidenten.

Die halbe Toleranz, welcher die Kirchen der Wüste sich zu erfreuen hatten, war von nur kurzer Dauer. Die Veranlassung, daß die Verfolgungen mit neuer Heftigkeit aufflammten, gab ein weit verbreitetes geistliches Lied, in welchem um Segen für die englischen Waffen zu Gott gebetet und das den Reformirten und namentlich ihrem Prediger Rabaut zugeschrieben wurde. Bald erfuhr man, daß der im J. 1738 von dem Könige zum Generallieutenant in Languedoc ernannte Herzog von Richelieu von dem revolutionären Liede eine Abschrift sich verschafft und es in der Versammlung der Provinzialstände vorgelesen hätte. Rabaut schrieb daher dem Herzoge: „Wir schwören Ihnen, gnädiger Herr, wir betheuern Ihnen vor dem obersten Herzenskündiger, welcher dereinst die Meineidigen und Heuchler vor Gericht ziehen wird, daß das den Protestanten zugeschriebene abscheuliche Lied nicht unter ihnen entstanden ist. Ihre Religion macht ihnen nichts mehr zur Pflicht, als Gehorsam und Treue gegen den Souverän. In den Predigten und Reden, die wir unsern Heerden (troupeaux) halten, bestehen wir oft auf diesem Punkte, wie viele Katholiken, welche die Neugierde in unsere religiösen Versammlungen zieht, es bezeugen können.“ Nun auf den zarten Punkt der Gesetz- und Rechtlosigkeit derselben kommend, fährt er geschickt fort: „Wenn wir religiöse Versammlungen halten, so geschieht es nicht aus Verachtung der Befehle Sr. Majestät oder um gegen den Staat zu kabaliren, sondern einzig und allein, um unsern Gewissen zu gehorchen, um dem Herrn das Opfer zu bringen, welches uns das ihm angenehmste zu seyn scheint, um uns in unsern Pflichten zu unterweisen und zu ihrer Erfüllung zu ermuntern.“ Zugleich beantragte er bei dem Herzoge Nachforschungen nach dem Verfasser dieses Liedes, welches sicherlich aus der Feder eines Feindes der Kirchen der Wüste geflossen seyn müsse. Obgleich Richelieu — ein Typus eines glänzenden Hof-, Kriegs- und Weltmannes und, bei aller Unwissenheit, eines philosophischen Geistesaristokraten der damaligen Zeit — keineswegs fanatisch, vielmehr wohl den unritterlichen Kriegszügen gegen die wehrlosen Protestanten vom Herzen abgeneigt war, so gab er doch jener Betheuerung und diesem Antrage keine, eine desto größere Folge aber den gesetzlichen Bestimmungen. Mehrere Versammmlungen wurden zerstreut, und die Theilnehmer an denselben, die sich nicht durch die Flucht gerettet hatten oder welchen sie erleichtert oder gar nahe gelegt worden war, eingekerkert oder auf die Galeeren geschickt, die Frauen aber entweder in Klöster oder in den berüchtigten Thurm von Constance, bei Aigues-Martes im heutigen Departement des Gard, gesperrt. Rabaut, der seinen Glaubensmuth vorher bis zu der Verwegenheit, sich in den Straßen von Nimes zu zeigen, getrieben hatte, mußte sich nun verbergen, und die Versammlungen, welche bisher fast vor den Thoren der Stadt gehalten worden waren, wurden nur in versteckten Waldschluchten fortgesetzt. Dieser Druck dauerte bis zum J. 1746, da die Oesterreicher in die Provence einfielen und die Furcht vor einem Aufstande der Protestanten, von dem der durch Anton Court nur mühevoll gedämpfte Fanatismus der Camisarden einen schreckenden Eindruck hinterlassen hatte, sich von Neuem regte. Sie veranlaßte den Minister Grafen von St.-Florentin, zu dessen Departement — so sonderbar als karakteristisch! — die Angelegenheiten der nicht existirenden „Religionäre“ gehörten, eine von dem damals im Haag angestellten reformirten Prediger Jakob Basnage (s. d. Art. „Court“) gegen eine solche Erhebung erlassene „Pastoralunterweisung“ wieder auflegen und ver-

breiten zu lassen, — eine Maßregel, welche nach durch ein milderes Verfahren gegen die Reformirten unterstützt wurde. Allein kaum hatte der Aachener Friede (1748) die Furcht verscheucht, als auf die wiederholten Reklamationen des katholischen Klerus die Milde wieder der Verfolgungspraxis weichen mußte, Truppen gegen die Versammlungen entsendet, die protestantischen Eltern gezwungen wurden, ihre Kinder in den katholischen Kirchen wiedertaufen zu lassen u. s. w. Zu solchen Reklamationen war der Klerus völlig berechtigt; da es ja nur die eine katholische Kirche gab, deren Diöcesen die zahlreichen Protestanten nach dem uralten Territorialsystem einverleibt waren und die katholischen Bischöfe nur zwischen Pflichtverletzung und Verfolgung zu wählen hatten.

Unter diesen Umständen hatte Rabaut, wie sein Vorgänger, Lehrer und geistlicher Vater Court, die schwierige und, bei oberflächlicher Betrachtung, sich widersprechende Aufgabe zu lösen, den Eifer der Seinigen nieder- und doch wieder aufrecht zu halten und, wenn gesunken, emporzuheben, sie vor Extravaganzen und vor Lauheit, religiösem Indifferentismus und vor dem ihnen so ungemein nahe gelegten Abfall zu bewahren, sie auf dem durch die reformirte Glaubens- und Sittenlehre und Disciplin vorgezeichneten, durch die Umstände sehr verengten, gefährlich und unwegsam gemachten Pfade zu erhalten, dem Gesetze unterwürfig zu machen und doch wieder, nach Apg. 4, 19. über dasselbe zu erheben. Zu dieser Aufgabe nach die, seine Kirche vor der feindlichen, sie nicht kennen wollenden und doch wieder kennen müssenden Staatsgewalt zu vertreten, gegen Verleumdungen zu vertheidigen, ihr durch oft vergebliche Anträge, ja durch Bittschreiben, die er, damit sie nicht unterschlagen oder zurückgelegt würden, zuweilen den Muth hatte, den Behörden selbst zu übergeben, zu diesen den Zugang zu öffnen. Dieses geschah unter Andern im J. 1750, als der Hof den Kriegsminister, Marquis d'Argenson, in Folge des letzten feindlichen Einfalls, mit einer militärischen Visitationsreise in die mittäglichen Provinzen des Reiches beauftragt hatte. Statt der von dieser Sendung befürchteten noch stärkeren Verfolgungen, schien sie dieselben vielmehr einzuhalten. Wenigstens hörte man in dieser Zeit weder von katholischen Wiedertaufen, noch von Dragonaden und konnte Rabaut in seinem Tagebuche schreiben: „Seit der Ankunft des Marquis sind wir ruhiger, als wir es nach der Aufhebung des Edikts von Nantes je gewesen sind". Im Vertrauen, daß der Minister einen Mann nicht festnehmen lassen würde, der, wenn auch durch die Gesetze geächtet, ihm das seinige so zuvorkommend und rückhaltlos bewies, erwartete er dessen Wagen in der Nähe von Nimes, nannte sich ihm und überreichte ihm seine Denkschrift. Er wurde in seinem Vertrauen nicht getäuscht. Der Minister empfing den Pastor der Wüste gütig, nahm seine Schrift an und sah ihn ruhig wieder sein Pferd besteigen und davon reiten, ohne, dem Anschein nach, selbst den Gedanken zu haben, ihn verfolgen zu lassen. Auch wurde das von Coquerel im Bruchstück gegebene Memoire, weniger eine Bittschrift, als eine Darstellung der Verhältnisse der Protestanten, am Hofe gelesen und versprach eine bessere Zeit anzubahnen.

Diese Zeit schien aber immer noch fern zu seyn und es brachen bald neue Stürme über die Kirchen der Wüste und die drohendsten Gefahren über Rabaut, ihrem Hauptleiter und -Hüter, aus. Nicht mit Unrecht ist es daher der besonders über ihm wachenden göttlichen Vorsehung zugeschrieben worden, daß er, während seines langen Berufslebens der stets ihm auflauernden Gefangennehmung entging, welche, wie alle seine verhafteten Amtsbrüder erfahren hatten, den Tod von Henkershand zur unausbleiblichen Folge gehabt hätte. Doch machte die immer mehr und mehr zwischen der blutigen Gesetzgebung, einer an Indifferentismus streifenden philosophischen Toleranz und der Furcht vor einem Aufstande der Reformirten schwankende Regierung die Verfolgungen mäßigen. Bei der außerordentlichen Popularität Rabaut's unter den Seinigen schienen aber die Furcht und die kluge Berücksichtigung, daß es ihm gelungen war und immer gelang, seine heißblütigen Glaubensbrüder in den Schranken der Mäßigung zu halten, die Hauptmotive zu seyn, welche die Regierung den gleich gefürchteten und geachteten Pastor oft schonen, fast gleichzeitig den Arm des Gesetzes über ihn erheben und zurückhalten,

das gemeine „waschen und nicht naß werden“ anwenden ließen. Ueberhaupt bewegte sich die französische Staatsregierung den Kirchen der Wüste gegenüber in beständigen Velleitäten, welche die geschichtliche Skizzirung sehr erschweren. Desto lohnender ist daher die Einheit, welche sich durch die Geschichte dieser Kirchen selbst hindurchzieht und ihnen zum endlichen, so wohl verdienten, so theuer erkauften Siege verhalf.

Ein solches „waschen und nicht naß machen“, ein solches an die Fabel des kreißenden Berges erinnerndes gewaltiges Erheben und kraftloses Sinkenlassen des gesetzlichen Arms finden wir im J. 1754, als der nahende Krieg mit England die Furcht wieder auftauchen, aber, dem seitherigen Verfahren entgegengesetzt, anstatt den Verfolgungen einzuhalten, dieselben wieder anfachen ließ. In der Voraussetzung, daß mit der Entfernung ihrer Führer die Protestanten unschädlich gemacht und endlich in den Schooß der Kirche zurückgeführt werden könnten, beschloß man, ehe man die dortigen Provinzen von Truppen entblößte, die Pastoren, und namentlich Rabaut, zur Auswanderung zu nöthigen. Eine Maßregel, welche, durch die ganze Geschichte der französisch-reformirten Kirche sich hindurchziehend, insofern gerechtfertigt war, als die antikatholische Bewegung ganz besonders in denselben lebte. Sie lebte aber auch in den Protestanten überhaupt, in ihren theuersten Erinnerungen und hätte sich, nach Luk. 19, 40. und nach der Geschichte, besonders der französisch-reformirten Kirche, auch ohne die Prediger lebend erhalten. Nun zeigte eben diese Geschichte, daß dieselben auch Hüter und Ordner der Bewegung waren und die Staatsregierung durfte nur an die Camisardenkriege denken, ja selbst nicht so weit zurückgehen, sondern bloß des so oft zur Beruhigung ihrer Protestanten in Anspruch genommenen Einflusses Basnage's, Court's und auch Rabaut's sich erinnern, um das ganz Verfehlte, ja Verkehrte dieses Beschlusses einzusehen. Uebrigens war den Predigern durch die früheren Edikte die Auswanderung geboten und das Gebot wiederholt eingeschärft, nie aber durchgesetzt worden. Der Beschluß war daher eine falsche Wehe, welcher die Kraft zu gebähren fehlte und lief in den ohnmächtigen Versuch aus, Rabaut durch öftere Haussuchungen zu schrecken und so zum Exil zu veranlassen, hatte aber keinen anderen Erfolg, als daß seine Gattin mit ihrer Mutter und ihren Kindern oft ihre Wohnung veränderte. Indeß, weit entfernt, ihren Gatten zur Auswanderung zu bewegen, trug die heldenmüthige Frau dadurch, daß sie, zwei Jahre hindurch obdachlos umherirrend, sich allen Entbehrungen und Mühseligkeiten freudig unterzog, noch dazu bei, ihn seinem Berufe zu erhalten.

Die Abnormität des Verhältnisses der Kirchen der Wüste und Rabaut's zu der Staatsregierung gipfelt gleichsam in öffentlich-geheimen Unterhandlungen des geächteten und sein Berufsleben unter dem Stricke des Henkers führenden Pastors mit hochgestellten Personen. Wir haben schon gesehen, wie der Sohn des berühmten Court (s. diesen Art.) eine Art unostensibler Agentur zwischen den Protestanten und dem Hofe führte und in dieser Eigenschaft seinen Sitz in Paris hatte. Dahin reiste auch Rabaut im J. 1755, nachdem er dem Prinzen von Conti bekannt geworden war und dessen Vertrauen gewonnen hatte. Ueber diese Verhandlungen schwebt noch manches Dunkel, und wir führen nur das Verlangen des Prinzen an, daß die Protestanten, auf jeden gemeinsamen Cultus verzichtend, sich mit der häuslichen Erbauung begnügten. Auf ein solches, in der Geschichte der französisch-reformirten Kirche schon oft vorgekommene Verlangen konnte Rabaut nicht eingehen. Denn abgesehen davon, daß es seiner Kirche den Todesstoß drohte, hatten die Versammlungen gerade in dieser Zeit eine besondere Wichtigkeit gewonnen. Es lag ihnen nämlich die sehr richtige Berechnung zum Grunde, durch sie der Staatsregierung über die officielle Lüge, daß es keine Protestanten mehr in Frankreich gebe, vor der ganzen Nation beschämend die Augen zu öffnen. Daher wurden die Versammlungen bei jedem periodischen Stillstand der Verfolgungen in großer Frequenz gehalten; zuweilen sogar als Monstredemonstrationen massenhaft in der Nähe volkreicher Städte. Hatten doch die Reformirten von Poitou, Nieder-Guyenne und

Nieder-Languedoc kurz vor der Aufhebung des Edikts von Nantes in gleicher Absicht, nämlich um die dem Könige Ludwig XIV. gemachten Vorspiegelungen zu widerlegen, daß sie in geringer Zahl und wenig eifrig für ihre Religion wären und es nur des letzten Federstrichs zu ihrer Vertilgung bedürfe, den Beschluß gefaßt, an einem Tage und in derselben Stunde auf den Ruinen ihrer Tempel sich zu ihrem Gottesdienste zu versammeln. Ein Beschluß, der, weil nicht mit der beabsichtigten Ruhe, Ordnung und Einheit ausgeführt, seines Zweckes verfehlte.

Obgleich die grausame Gesetzgebung und der Fanatismus immer mehr an Boden verloren, so verlangten sie doch nach von Zeit zu Zeit ihre Opfer, von denen ein gleichzeitiges, vierfaches, blutiges in das Jahr 1761 fällt. In demselben war der Prediger Franz Rochette auf dem Wege zu einer nächtlichen Amtsverrichtung, da er nämlich ein Kind taufen wollte, in Folge der Unklugheit seines Führers einer Patrouille in die Hände gefallen und in die nächste Stadt (Caussade im Departement Tarn und Garonne) abgeführt worden. Das Gerücht davon wirkte aufregend auf die in dieser Gegend zahlreiche protestantische Bevölkerung und es bedurfte kaum des unter den Katholiken unabsichtlich oder böslich verbreiteten Gerüchts, daß dieselbe damit umgehe, ihren geliebten Prediger selbst mit bewaffneter Hand zu befreien, um die Aufregung auch auf ihre Gegner übergehen zu lassen und ihr einen drohenden Karakter zu geben. Den Maßregeln der Magistratspersonen der Stadt gelang es indeß, einem fanatisch angeregten blutigen Anschlag der Katholiken augenblicklichen Einhalt zu thun. Doch gab ein höchst unglücklicher Umstand dem Fanatismus eine weit schlimmere, weil formelle und legale Nahrung. Drei junge Edelleute nämlich, Gebrüder Grenier, eifrige Calvinisten, eilen auf die Nachricht von der ihrem Prediger drohenden Gefahr den andern Tag in die Stadt. Außer standesmäßig mit Degen, sind sie nach, da gerade in dieser Zeit Raubgesindel die Gegend unsicher machte, mit Pistolen bewaffnet. Da die Stadt mit bewaffneten Katholiken angefüllt war, so konnte den jungen Leuten unmöglich die Absicht untergelegt werden, Rochette gewaltthätig zu befreien. Und dennach werden ihre Bewaffnung und die Eile, mit welcher ihre Theilnahme sie in die Stadt gerufen hat, einer solchen Absicht zugeschrieben. Die gerichtliche Untersuchung nimmt gleich von vornherein eine vom Fanatismus ihr gegebene unglückliche Wendung, welche das Parlament von Toulouse, seiner würdig, mit der Verurtheilung des Predigers zum Strange, der drei Edelleute zur Enthauptung und einiger anderen Verhafteten zu den Galeeren krönt. Die Bekanntmachung des Arrêt des Parlaments an die vier zum Tode Verurtheilten und seine Vollstreckung erfolgen zugleich, wobei jene wie aus einem Munde ausrufen: „Wohlan, wir müssen sterben. Beten wir zu Gott, daß er das Opfer, welches wir ihm anbieten, annehme“. Alle die eine der anderen unmittelbar folgende Hinrichtung Rochette's und der drei Brüder begleitende Umstände sind rührend und erbaulich und lassen uns diese Protestanten der unabsehbaren Schaar der calvinischen Blutzeugen anreihen (Sept. 1762). Rührend auch sind die Schreiben, welche Rabaut für dieselben an die älteste Tochter Ludwig's XV., die Prinzessin Adelaïde, und die Herzöge von Fitzjames und von Richelieu richtete. In dem Schreiben an diesen Hof- und Weltmann erinnert er denselben an die Verdienste, welche gerade die besonders verfolgten Prediger um die Ruhe des Staats sich erworben hätten, und schließt: „Der Buchstabe des Gesetzes verdammt uns, aber sein Geist spricht uns frei. Urtheilen Sie nun selbst, gnädiger Herr, ob Bürger, wie wir, die Todesstrafe verdienen“.

Fast gleichzeitig erhielt der Prediger Rabaut eine andere Veranlassung, seine Stimme zu erheben. Die mit England angeknüpften, wenn auch bald wieder abgebrochenen Friedensunterhandlungen hatten die Furcht vor den Religionären wieder niedergeschlagen und den Marschall Thonon, Gouverneur von Languedoc, ermuthigt, ihnen zu befehlen, ihre in der Wüste geschlossenen Ehen rehabilitiren und ihre Kinder wieder taufen zu lassen. Rabaut und sein College, Paul Vincent, erließen daher an die Reformirten der

Kirche von Nimes unter dem Titel: „Ermahnung zur Treue und zum Bekenntniß der Wahrheit“ einen Hirtenbrief, in welchem sie kein Bedenken trugen, dieselben aufzufordern, eher auszuwandern, als sich einem solchen tyrannischen Befehle zu unterwerfen. Die Wirkung dieses Pastoralschreibens war eine gleich günstige doppelte, indem sie die Protestanten antrieb, dem Befehle zu widerstehen und die Regierung, welche gerade damit umging, der Industrie, der die Auswanderungen der Reformirten einen empfindlichen Stoß gegeben hatten, wiederaufzuhelfen, bewog, die Ausführung ihres Befehles aufzugeben.

So fand denn Rabaut's, an das Gewissen seiner Brüder gerichtete Stimme einen besseren Eingang, als jene seine Bittschreiben an eine von katholischen „Directeurs de conscience“ geleitete königliche Prinzessin, an einen Urenkel des seiner katholischen Religion wegen entthronten Jakob's II. und an den schon als philosophischen Geistesaristokraten genannten Herzog.

Unter der Aristokratie des Geistes ist nämlich der sonderbare Bund verstanden worden, von dem sich auch wohl jetzt noch schwache Spuren in Residenzen und Hauptstädten finden; welcher aber, nachdem der Cardinal Richelieu zu ihm die Keime gelegt hatte, erst im „philosophischen Jahrhundert“ zu Paris auf seinen Glanz- und Höhepunkt gelangte; der Bund nämlich, da Hofleute, Prälaten, Großwürdenträger, Generalpächter u. s. w. im vergoldeten Salon und vor dem Lehnsessel einer Frau des „höchsten Fluges“ mit Gelehrten, Literaten, Philosophen und Schöngeistern bei Champagnerwein in den Ideen von Menschenwürde, Toleranz und Freiheit schwelgten. Es ließ sich erwarten, daß eine solche Gesellschaft von solcher Tendenz die aus dem finsteren Mittelalter in die Gesetzbücher Ludwig's XIV. und Ludwig's XV. übergegangene Verfolgungspraxis, wie das Tageslicht Kobolde und Nachtgespenster, vertreiben würde. Dem war aber nicht so. Denn es schien, als ob mit dem Champagnerschaume all' jene hohen Begriffe einsänken, als würden sie mit dem süßen Rausche verschlafen. „Die Kirchen der Wüste wurden“, bemerkt Coquerel, „von den Intendanten verfolgt, von den Magistratspersonen verdammt, von den Schöngeistern ignorirt“. Und selbst die Dii majorum gentium des philosophischen Jahrhunderts, wie Voltaire, Rousseau und Montesquieu, hatten für die verfolgten Protestanten kein Mitgefühl.

Nur im Herzen des Volks — dasselbe in seiner allgemeinsten Bedeutung genommen und den Mittelstand besonders eingeschlossen — lebte dasselbe und war ihnen eine bessere Zukunft bereitet. Der Anblick der blutigen Richtstätten und auf den Ruderbänken der Galeeren angeschmiedeten Protestanten, das Klageschrei vieler unglücklichen Frauen, denen unerbittliche Richter ihre Kinder, ihre Männer, ja selbst den Namen rechtmäßiger Gattinnen entrissen, der Eindruck habgieriger Seitenverwandten, die vom Raube ihrer durch schändliche Angebereien verrathenen Familien sich bereicherten — „dieses Alles“, erklärt Rulhière, „ließ nur zu deutlich sehen, wohin eine solche grausame Jurisprudenz und die Erneuerung einer Strenge, die unseren Sitten fremd geworden war, uns führen würden, verbreitete allgemeinen Schrecken und hielt endlich den Lauf der Verfolgung ein“. Doch geschah dieß in einer Zeit, da die öffentliche Meinung fast ganz ohne Organe war, nur sehr langsam und es bedurfte eines gewaltigen, unter der Sanktion und den Formen des Gesetzes verübten Frevels, um ihr eine durchdringende Stimme zu verschaffen.

Dieser Frevel war der an Jean Calas (s. diesen Art.) im J. 1762 verübte Justizmord und es muß, nach 2 Kor. 13, 8. erkannt werden, daß es Voltaire war, welcher diese Blutschuld so weit als möglich zu tilgen suchte. In gleich biblischem Sinne darf nicht verschwiegen werden, daß es der treffliche Rabaut war, welcher auf den Prozeß Calas einen wahrscheinlich unglücklichen Einfluß ausübte. Den bei dieser Gelegenheit seiner Religion gemachten Vorwurf, daß sie die Ermordung eines von seinem Glauben abgefallenen Kindes von der Hand des Vaters begünstige, widerlegte er in einer Schrift, welche er unter dem Titel: „Die beschämte Verläumdung“ veröffentlichte und die von dem Parlament zum Feuer verdammt wurde. Das Urtheil wird vor den

Augen des unglücklichen Vaters, als man ihn zu seinem letzten Verhör aus seinem Gefängniß über den Gerichtsplatz abführt, vollzogen. Calas, welcher in einem solchen, mit allem schauerlichen Gepränge veranstalteten Akte schon sein eigenes Autodafé zu erblicken glaubt, wird durch diesen Anblick so tief erschüttert, daß er in dem Schlußverhöre die früher gezeigte Fassung verliert, was vor solchen Richtern natürlich auf das eigene Schuldbewußtseyn bezogen wird.

Im J. 1763 führte Rabaut auf der letzten Nationalsynode den Vorsitz und mit demselben begann für ihn und die Kirche in Languedoc ein heiterer, wenn auch immer nach zuweilen umwölkter Tag anzubrechen. Doch wurde er für seine Person unter dem neuen Gouverneur, dem Prinzen von Beauveau, der so viel als er konnte, das Loos der Protestanten von Languedoc erleichterte, nicht mehr beunruhigt. Er gab sich seinem Berufe mit unermüdeter Ausdauer und Treue hin, bis er, die Abnahme seiner Kräfte fühlend, im J. 1785 bei dem Consistorium von Nimes um seine Entlassung nachsuchte, die ihm auf wohlverdient ehrende Weise zugestanden wurde. Zwei Jahre später wohnte er der Veröffentlichung des nach zu erwähnenden Edikts von Versailles bei, im J. 1789 empfing er jene kindliche Begrüßung und Huldigung seines vom geächteten Pastor der Wüste zum Präsidenten der Nationalversammlung aufgestiegenen Sohnes und am 20. Mai 1792 befand er sich bei der Einweihung des ersten Tempels, welchen die Protestanten nach der Aufhebung des Edikts von Nantes erlangten! Das Leben des ehrwürdigen Patriarchen der Kirchen der Wüste schien wirklich mit vielseitigem öffentlichen und häuslichen Glück und Ruhm gekrönt zu seyn. Allein auch er mußte von dem fatalistisch tragischen Karakter, welcher sich durch die Geschichte seiner Kirche zieht*), einen und zwar sehr starken Antheil an sich selbst erfahren. Jener Sohn starb am 5. December 1793 auf dem Blutgerüste und dessen Gattin gab sich im Schmerz darüber selbst den Tod. Er selbst aber wurde, nachdem er seine beiden ihm noch gebliebenen Söhne proscribirt und seine Kirche mit der ihr feindlichen in ein Grab der Anarchie und Gottlosigkeit sinken gesehen hatte, als ein Feind der Freiheit unter dem Hahnegeschrei einer wahnwitzigen Menge in's Gefängniß geschleppt. Der alle Parteien gegen die Blutmenschen verbündende 9. Thermidor (27. Juli 1794) befreite ihn aus demselben und er starb am 25. September desselben Jahres.

Wenn auch Rabaut St. Etienne, wie alle französische Calvinisten, die von Thieren der Wildniß zu Menschen, von indischen Parias oder spartanischen Heloten zu französischen Bürgern sie erhebende Revolution begrüßte und in derselben eine einflußreiche Stellung einnahm, so suchte er doch, obgleich vergeblich, unter den sogenannten Girondisten, zu deren reinsten und edelsten Karakteren er gehörte, sie in ihrer halsbrechenden Bahn zu hemmen. So konnte er über das gewaltthätige Verfahren gegen den König seinen Zorn nicht bemeistern, der sich in folgenden Worten ironischen, tief-bittersten Humors Luft machte: „Was mich anlangt, so bin ich meines Despotismusantheils müde; ich bin von der Tyrannei, die ich ausüben muß, angegriffen, aufgerieben, gepeinigt, und ich seufze nach dem Augenblicke, wo Sie ein Tribunal eingesetzt haben werden, das mich von den Formen und der Haltung eines Tyrannen befreit. Sie suchen nach politischen Gründen. Sie finden sie in der Geschichte. Das Londoner Volk, das die Hinrichtung Karl's I. so sehr begehrt hatte, war das erste, das später dessen Richter verfluchte und sich vor dessen Nachfolger auf die Kniee warf. Es gab sich der ausgelassensten Freude hin, als Karl II. den Thron bestieg, und lief zur Hinrichtung derselben Richter, die Karl II. später den Manen seines Vaters opferte. Volk von Paris, Parlament Frankreichs, habt ihr mich verstanden?" (Encykl. von Ersch und Gruber Art. „Girondisten").

---

*) Diesen Karakter hat Stähelin S. 151 ff. seines Werkes: „Der Uebertritt König Heinrich's IV. Basel, 1856" treffend gezeichnet. S. auch Bd. II, §. 1 meiner Gesch. des französischen Calvinismus.

Unter den Schriften von Rabaut St.-Etienne verdienen nachstehende hier eine Erwähnung: 1) „Triomphe de l'intolérance ou Anecdotes de la vie d'Ambroise Borelly . . . Londres 1779", später unter dem Titel: „Justice et nécessité d'assurer en France un état légal aux Prot. . . Augsb.", und endlich unter dem Namen: „Le vieux Cévenol ou Anecdotes . . . . Paris 1820, 1826". Eigentlich ein Raman, in welchem an das Leben des alten Cevenalen die ganze barbarische und auch lächerliche Legislatur gegen die Protestanten glücklich angereiht ist. 2) „Lettre sur la vie et les écrits de M. Court de Gébelin. Paris 1784", und 3) „Hommage à la mémoire de M. de Besdelièvre, évêque de Nismes, 1784". Diese Schrift ist als ein einem würdigen katholischen Prälaten entrichteter Tribut wohl geeignet, die Behauptung einiger Katholiken zu widerlegen, daß ihr Verfasser „geschworener Feind des katholischen Klerus gewesen und sein revolutionärer Enthusiasmus durch den Sektengeist vermehrt worden sey" *).

Um auf die Geschichte der Kirchen der Wüste zurückzukehren, bemerken wir, daß, wie die Verfolgungen gegen die „Lutheraner", mit welchem Namen man damals auch die französischen Protestanten bezeichnete, im J. 1523 zu Meaux mit dem Märtyrertode des Wollenkämmers Leclerc begonnen hatten, sie im J. 1773 ebendaselbst mit der Verhaftung des Predigers Broca endeten. Er war der Nachfolger des im Gefängniß gestorbenen Predigers Charmusy und erlangte durch eine lettre de cachet bald seine Freilassung, nach welcher er sich nach Holland begab. Diese Verhaftung war der letzte aus den Edikten Ludwig's XIV. fließende Akt der Unduldsamkeit. Doch that der katholische Klerus Alles, um der Toleranz, welcher würdige Staatsmänner zum Throne den Eingang verschafft hatten, denselben zu verschließen. So überreichte im J. 1780, also wenige Jahre vor dem Edikt von Versailles, die Versammlung des Klerus, den Cardinal de la Rochefoucauld, Erzbischof von Rouen, als Präsidenten an ihrer Spitze, und fünf Erzbischöfe und zehn Bischöfe als ihre Mitglieder, dem Könige ein Memoire, in dem sie, nach stereotyp süßlicher Betheuerung ihrer heißen Liebe zu ihren verirrten Brüdern und nach Versicherung, nicht auf den Arm des Fleisches sich stützen zu wollen, sich in bittere Klagen über „eine jedem Cult feindliche und jede Autorität zerstörende Lehre", wie die calvinische und über die Ketzerei sich ergoß, die „im Schatten einer langen Straflosigkeit täglich übermüthiger und unternehmender geworden, nicht ermüde, den unglücklichen Busen der Kirche, dieser zärtlichen und betrübten Mutter, zu zerfleischen". In jenem Edikte (November 1787) aber erklärte Ludwig XVI. alle Gewalt-

*) Ein zweiter Sohn von Rabaut, Rabaut Pomier, auch Rabaut le jeune genannt, geboren in Nismes 1744, gestorben in Paris 1820, widmete sich auch dem geistlichen Stande und saß später im Convente als über Ludwig's XVI. Schicksal entschieden wurde. Wenn wir vernehmen, daß er für den Tod stimmte, so müssen wir, um diese Verirrung nicht ungerecht zu beurtheilen, uns in die Zeit hinein versetzen, von deren Stimmung in Beziehung auf das Königthum uns die Aeußerungen des frommen Obertin (bei Stoeber), als er die Hinrichtung des Königs erfuhr, eine Vorstellung geben. Rabaut blieb übrigens in Paris, und zu Anfang des Jahrhunderts finden wir ihn als Prediger daselbst. An ihn und zwei andere reformirte Geistliche, Masson und Mestrezat richtete Lewz, Bischof von Besançon, 1804 ein Schreiben, worin er die Protestanten zur Einkehr in den Schooß der katholischen Kirche einlud. Da man gerade die Ankunft des Pabstes behufs der Kaiserkrönung erwartete, versicherte der Bischof, daß der Pabst alle mit den Rechten der Wahrheit vereinbaren Mittel der Vereinigung darbieten werde. Zugleich sprach er den Wunsch aus, daß die Union am Tage der Kaiserkrönung proklamirt werden möchte. Das Schreiben findet sich in den détails historiques et recueil de pièces sur les divers projets de réunion de toutes les communions chrétiennes, qui ont été conçus depuis la réformation jusqu'à nos jours, compulsés, recueillis et mis en ordre par M. Rabaut le jeune. Paris 1806. Die drei Geistlichen, an welche jenes Schreiben des Bischofs von Besançon gerichtet war, ertheilten Antwort darauf, Masson für sich, Rabaut in Verbindung mit Mestrezat 1804. Später verließ Rabaut den geistlichen Stand, wurde conseiller de préfecture au département de l'Hérault und erhielt das Kreuz der Ehrenlegion. In dieser Eigenschaft gab er 1807 ein annuaire ou répertoire ecclésiastique à l'usage des églises reformées et protestantes de l'empire français heraus. — Im J. 1815 mußte er als régicide Frankreich verlassen, durfte aber bald darauf in sein Vaterland zurückkehren, wo er, wie gesagt, sein Leben beschloß. Die Redaktion.

maßregeln in Sachen der Religion als „den Grundsätzen der Vernunft und der Menschlichkeit und dem wahren Geiste des Christenthums gleich widersprechend“ und gab seinen protestantischen Unterthanen die ihnen lange entzogenen bürgerlichen Rechte zurück. Sehr wahr bemerkt Coquerel, daß das Verdienst des unglücklichen Ludwig das der französischen Philosophen weit übertraf; indem er, wirklich fromm und aufrichtig katholisch, „trotz aller Geschlechtserinnerungen, trotz des großen Schattens Ludwig's XIV., der immer über dem Conseil von Versailles schwebte, an Alles, was diese Vergangenheit Gehässiges hatte, zuerst die Hand des Gesetzes legte“.

Ueber die Quellen und über das mit dem gegenwärtigen Artikel sonst in geschichtlichem Zusammenhang Stehende verweisen wir auf die Artikel „Brousson“, „Calas“, „Camisarden“, „Court“, „Französische Reformation“ und „Französisch-reformirte Kirche“; aus der France Protestante den Artikel „Rabaut“ besonders hervorhebend, auch die Artikel „Basnage“, „Beza“ und „Calvin“ der Beachtung empfehlend. Zu bedauern haben wir, daß wir für den Artikel „Calas“ die seitdem über denselben erschienene treffliche und reichhaltige Monographie des Predigers Coquerel des Jüngeren nicht benutzen konnten. In mehr allgemeinem Interesse machen wir auf die, bei Gelegenheit der dritten hundertjährigen Jubelfeier der französischen Reformation gehaltenen Reden in Nr. 61, Jahrg. 1859 der Revue Chrétienne aufmerksam. Speziell ist Paul Rabaut neulich behandelt worden von Louis Bridel, Trois séances sur Paul Rabaut et les protestants françois au 18 siècle, Lausanne 1859. v. Polenz.

Rabbath-Ammon, רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן und bloß רַבָּה, d. h. „die Große, die Capitale“ hieß die Hauptstadt der Ammoniter und lag — östlich von es-Szalt und nördlich von Hesbon — auf beiden Seiten des kleinen fischreichen Flüßchens Amman, das seine Quelle in einem Teiche, etwa 100 Schritte vom Südwestende der Stadt hat, und in der Richtung von West nach Ost ein, von zwei mäßig hohen, nackten Hügelreihen in Nord und Süd begränztes, nicht über 200 Schritte breites Thal durchfließt, in dessen oberem Theile sich die Stadt mehr in die Länge als in die Breite ausdehnte. Nach kurzem Laufe, mehrmals unter dem Boden verschwindend, ergießt sich das Flüßchen in den Wady Serka, d. i. Jabbok, welcher die Gränze des ammonitischen und israelitischen Gebietes bildete, vgl. Jos. 13, 25. 5 Mos. 3, 11. (das eiserne Riesenbette des Königs Og von Basan wurde in Rabbath gezeigt). Die Stadt wurde in Folge eines von den Ammonitern den israelitischen Gesandten angethanen Schimpfes durch Joab belagert und von David erobert (2 Sam. 11, 1. 12, 26 ff. 1 Chr. 20, 1.), blieb aber nicht auf die Länge in den Händen Israels, sondern erscheint später, z. B. Jer. 49, 1 ff., wieder als ammonitisch (vgl. R.-Encykl. Bd. I. S. 285). Ptolemäus II. Philadelphus von Aegypten, der prachtliebende Städteerbauer, wird auch als „Erbauer“, d. h. Erneuerer, dieser Stadt genannt, welcher er den Namen Philadelphia beilegte, unter welchem sie von da ab öfter erwähnt wird (Joseph. Antt. 20, 1. 1.; bell. jud. 1, 6, 3. 1, 19, 5. 2, 18, 1.; Plin. H. N. 5, 18, 16.; Euseb. Onom. et Hieron. ad Ezech. c. 25); doch kennen auch die Griechen den einheimischen Namen Ῥαββατάμανα (Polyb. 5, 71, 4 sqq.; Steph. Byz. s. v.). Sie wurde entweder als die östlichste Gränzstadt Peräa's zur römischen Dekapolis, oder zu Cölesyria (Ptolom. 5, 15, 23.), aber allgemein zu „Arabien“ gerechnet (Jos. bell. jud. 1, 3, 3.; Polyb. a. a. O.; Münzen der Stadt aus der Zeit des jüngeren Agrippina bis auf Commodus), und war nach Strab. 16. p. 760. 763 von „Mischlingen“, d. h. Leuten syrischer, ägyptischer und arabischer Herkunft bewohnt, die öfter mit den umwohnenden Juden in Streit geriethen. Seit ihrer Erneuerung durch Philadelphus war sie sehr bedeutend und äußerst stark befestigt, was besonders von der Akropolis auf der nördlichen Berghöhe gilt, deren noch vorhandene Mauern zum Theil uralt und ohne Mörtel, zum Theil römischen und byzantinischen Ursprungs sind; vgl. 2 Sam. 12, 26 ff.: Joab erobert erst nur die „Wasserstadt“, erst David die eigentliche Feste, welche auch Antiochus III. Magnus im J. 218 v. Chr. bloß durch Verrath in seine Gewalt bekommen

konnte, s. Polyb. a. a. O. und noch Ammian. Marc. 14, 13. rühmt die Festigkeit ihrer Mauern. Ihrer weit nach Osten vorgeschobenen Lage gemäß dringen frühe arabische Stämme dort ein, unter denen die Stadt eine Zeit lang den Namen *Báκαθος* geführt zu haben scheint (Epiphan. bei Reland, Palaest. p. 105. 612 und Hierokl. p. 722 Wess.). Immer aber behauptete sich bei den Eingeborenen der alte Name; schon Abulfeda tab. Syr. p. 91 ed. Koehler kennt indessen nur noch die „Trümmerstadt" Ammân. Erst Seetzen (Reisen I, S. 396 ff.) und besonders Burckhardt, travels p. 358 ff. (deutsch II, S. 612 ff., wo auch ein Plan der Stadt) haben die bedeutenden Ruinen der alten Ammonitenstadt, die jetzt völlig unbewohnt ist, indem nur hie und da, angelockt von dem Wasservorrathe des Flusses, einige Beduinen bei und unter den Trümmern zelten, wieder aufgefunden und beschrieben. Außer dem Castell zeichnen sich unter Anderen aus ein großes Theater, ziemlich in der Mitte der Stadt, mehrere Tempel, eine Brücke, eine Episkopalkirche, Reste einer Römerstraße und von Wohnhäusern, deren jetzt keine mehr sind; in der steilen Gebirgswand der Südseite befindet sich die Nekropolis der alten Prachtstadt, die jetzt das Bild der gräulichsten Zertrümmerung, Verödung und Menschenleere darbietet, so daß die Drohung bei Ezech. 25, 1—7. nunmehr, wenn schon nicht bereits durch Nebukadnezar, wie Ezech. 21, 25 ff. hoffte, buchstäblich erfüllt ist. Der einst fruchtbare Boden mit Weincultur ist längst zur völligen Einöde geworden! — Nicht zu verwechseln ist dieses Rabbath-Ammon, jetzt Ammân, mit dem heutigen „Rabbath", welches vielmehr die moderne Benennung einer der alten Städte Moab's ist (s. R.-Encykl. Bd. IX. S. 662).

Vgl. Reland, Palaest. p. 103. 957; Winer, R.-W.-B.; L. de Laborde, voy. en Syrie, livr. 28 gibt 1) vue d'un tombeau antique à Amman, und 2) vue générale du théatre; Forbiger in Pauly's Real-Encykl. Bd. V. S. 1462; Ritter's Erdkunde Bd. XV. 2. S. 1145 ff.; Ewald, Gesch. Isr. Bd. IV. S. 266; Bd. VI. S. 528 f. 582. Rüetschi.

Rabbinismus. I. Das Interesse für diesen Gegenstand ist in der christlichen Kirche ungleich geringer vorhanden, als derselbe es verdient. Wir betrachten den Rabbinismus gern als einen überwundenen Gegner, welchem es kaum mehr der Mühe werth ist das Visir zu öffnen und seine Züge genauer zu betrachten; ja wir trauen ihm zumeist nur eitle Spiegelfechterei zu, deren er fähig gewesen wäre; und die ganze Geringschätzung, womit die Christenheit die jüdische Bevölkerung zu betrachten und zu behandeln gewohnt ist, trifft auch ihre Wissenschaft. Und doch war der Rabbinismus der erste und heißeste Gegner der Kirche und er wird auch der letzte seyn, ehe sie ihre weltgeschichtliche Aufgabe zu vollenden vermag. Theil an jener Gleichgültigkeit der Kirche gegen ihn hat freilich auch der Umstand, daß der colossale Umfang des Talmud und der ganzen rabbinischen Literatur, die Verschiedenheit der Sprache von der rein hebräischen und der Mangel an Vokalisation des Textes große Schwierigkeiten für die Bekanntschaft mit dieser Literatur in den Weg legt, während es bis in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts an jeder umfassenden und lichtvollen Darstellung dieses Gebietes fehlte, aus welcher man in weiteren Kreisen ein wirkliches Interesse dafür hätte gewinnen können; die verdienstvollsten Arbeiten von Männern, wie die beiden Buxtorf und Wolff, dienten nur als ein Schlüssel zum rabbinischen Studium, und Compendien über rabbinische Theologie und Liturgie, wie von Eisenmenger, Schudt, Wagenseil u. dergl. m. deckten mehr die Curiositäten der Synagoge auf.

Basnage's Histoire des Juifs brach zuerst die wünschenswerthe Bahn, aber sie war französisch geschrieben und bei all ihrer Gelehrsamkeit reich an Dunkelheiten und Widersprüchen. Da erschien in den Jahren 1820—1828 die Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer in 9 Theilen von Dr. Jost in Berlin, 1822 Peter Beer's Geschichte, Lehren u. Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden; 1832 Jost's allgemeine Geschichte des israelit. Volkes in 2 Bänden; 1832 das Werk des Dr. Zunz in Berlin über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden;

1843 der Tractat Berachoth, der erste Traktat des Talmud zum erstenmal in einer getreuen und vollständigen Uebersetzung und zwar deutsch, mit werthvollen alten und neuen Einleitungen und Zugaben, von Dr. Pinner; endlich 1857 und 1858 in zwei Abtheilungen das werthvollste Werk von Dr. Jost, dessen Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Diese Arbeiten vorzüglich waren es, welche nicht nur innerhalb der Synagogen, sondern auch in der Kirche das Interesse für das Gebiet des Rabbinismus wieder anfachten, nicht für die Cultivirung desselben, denn sie decken das wirklich Unfruchtbare in demselben offen auf, wohl aber für seine richtige Kenntniß und Würdigung. Und sehen wir dem alten Gegner des Evangeliums recht in das Angesicht, so müssen wir gestehen, er hat ein dreifaches Interesse für uns; 1) ein exegetisches, denn die Beschäftigung mit demselben eröffnet uns über einer Stelle des Alten und Neuen Testamentes um die andere zum Theil ganz neue Gesichtspunkte; 2) ein kirchliches, denn der Rabbinismus ist für die christliche Glaubensweisheit und Glaubensherrschaft ein Spiegel, darin wir schauen können, wohin es führt, wenn „Fleisch und Blut" (Matth. 16, 17.) das Reich Gottes bauen wollen; 3) ein apologetisches, denn wir können sogar an unsern modernen Juden weder ex professo noch im täglichen Umgang das Evangelium treiben, ohne die Schatzkammer ihrer Glaubenswaffen zu kennen; ja man könnte noch ein viertes Interesse geltend machen, nämlich die Entdeckung, daß auch außerhalb der Kirche es Bibelübersetzer, Exegeten, Kritiker, Dogmatiker, Homileten, Kirchenrechtslehrer und geistliche Dichter gegeben hat, über deren durch 2 Jahrtausende herabreichende Kette wie über den Fleiß und Scharfsinn ihrer Leistungen man staunen muß.

II. Rab, Rabbi, Rabban, Rabbiner ist seit dem letzten oder vorletzten Jahrhundert v. Chr. Geb. der Name eines Lehrers des mosaischen Gesetzes Der erste dieser Ausdrücke רַב stammt aus dem Alten Testamente und wird schon 2 Kön. 25, 8. und später Esth. 1, 8., besonders häufig aber bei Daniel in der Bedeutung „Oberster" von der höchsten Charge von Hofleuten aller Art gebraucht; mit dem Aufkommen der Schulen scheint er sodann auch in diesen Kreisen gebräuchlich und nach den Syrerkriegen den großen Schulhäuptern bis auf Hillel († im J. 12 n. Chr.) herab als Titel beigelegt worden zu seyn. Als nun zur Zeit Jesu der Einfluß der Gesetzeslehrer auf das Volk immer mehr zunahm und die Gesetzlichkeit ein Verhältniß des öffentlichen und des häuslichen Lebens um das andere in ihren Bereich zog, gewann auch der Gebrauch jenes Gelehrtentitels an Ausdehnung, wie dies der Tadel Jesu über das Haschen darnach und sein Verbot an die Jünger sich also nennen zu lassen (Matth. 23, 7. 8.), in Uebereinstimmung mit den Nachrichten des Talmud andeutet; hatte man Anfangs nur die Obersten der Schulen, ihren Jüngern den Talmidim gegenüber Rabbim genannt, so ward nun allmählich Jeder, welcher sich zum Lehrer aufzuwerfen vermochte, den Laien, dem Amhaarez gegenüber ein Rab genannt, mit Rabbi (= mein Rab!) angeredet und diese Anrede, wie das französische Monsieur, endlich auch im casus nominativus als Titel eines jeden Gesetzeslehrers gebraucht. Während man aber mit diesem Titel so freigebig ward, mußte man immer noch eine Auszeichnung für die gefeiertsten Lehrer haben; daher wurden diese statt Rab nun Rabban (ursprünglich wohl aus רַבָּנוּ „unser Lehrer" abgekürzt und dann so sehr selbstständige Form, daß es wieder die verschiedenen Suffixa annahm) genannt. Der erste Lehrer, von welchem die Beilegung dieses Titels im Talmud nachgewiesen werden kann, ist der große Gamaliel; das Neue Testament legt diese Anrede schon Jesu gegenüber einem Blinden (Mark. 10, 51.) und der Maria Magdalena (Joh. 20, 16.) in den Mund, denn 'Ραββουνί ist nichts Anderes denn die galiläische Ausdrucksweise statt רַבּוֹנִי, mein Rabban! Außer diesen 2 Fällen wird Jesus 12mal mit Rabbi (mein Rab!) angeredet, jedoch nur im Evangelium Matthäi (26, 25. 49.), Marci (9, 5. 11, 21. 14, 45.) und Johannis (1, 39. 50. 3, 2. 4, 31. 6, 25. 9, 2. 11, 2.), indessen Lukas stets eines griechischen Ausdruckes sich bedient. Es wäre nun an sich gar nicht besonders darüber zu bemerken, daß jene 3 Evangelisten, welche selbst Judenchristen waren und nicht allein für Heidenchristen schrieben, hie und da den hebräischen

Ausdruck beibehielten, zumal Johannes denselben in beiden Formen (1, 39. u. 20, 16.) verdollmetscht durch διδάσκαλε; man hat aber (Grätz, die letzten 2 Jahrhunderte des Tempels. 1856) den Gebrauch von Ῥαββί bei den 3 Evangelisten zu einem Angriffe auf die Authentie der Evangelien benutzt, indem man behauptete, da der Titel Rabbi erst nach der Zerstörung Jerusalems aufgekommen sey, müssen die Evangelien auch erst von nachapostolischer Abfassung seyn. Dieser Angriff schlägt aber vielmehr in eine Bestätigung der apostolischen Abfassung um, wenn wir den obengenannten Gang des Gebrauchs dieses Titels uns vergegenwärtigen und beachten, daß die 3 Evangelisten Rabbi nicht, wie etwas später, im casus nominativus, sondern stets nur in der Anrede gebrauchen als „mein Rab!“, wie denn auch nach Jost's neuesten Untersuchungen der Titel Rab damals längst im Gebrauche war; übrigens macht Jost auch darauf aufmerksam, daß, wenn der Titel Rabban schon von Simeon*) nachgewiesen werden kann, der Titel Rabbi schon vorher müsse gebräuchlich geworden seyn, also wohl zwischen den Lebzeiten Jesu auf Erden und der Zerstörung Jerusalems. Das Zeitalter Jesu war somit auch für den Titel Rabbi, wie für den ganzen Rabbinismus, eine Zeit rascherer Entwicklung. Vom Beginne des 2. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung an steht vor dem Namen eines jeden Gesetzeslehrers der Titel Rabbi und bleibt es auch durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch. Unsere europäischen Völker haben daraus Rabbine, Rabbiner gemacht.

III. Fassen wir das Wesen des Rabbinismus in's Auge, so finden wir dasselbe im Neuen Testament vollständig gezeichnet; denn die Elemente desselben waren zu der Zeit Jesu und der Apostel bereits alle vorhanden, wenn auch noch nicht in der scharfen Ausbildung, zu welcher gerade die Verhärtung gegen das Evangelium und der folgende Untergang des jüdischen Staates führen mußte; Rabbinismus und Evangelium mußten erst den Kampf auf Tod und Leben mit einander bestehen, ehe das Evangelium seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit offenbaren, der Rabbinismus in seiner Knechtschaft voller Selbstgerechtigkeit und Heuchelei sich abschließen konnte**). Die Tendenz des Rabbinismus ist ursprünglich dieselbe wie die des Evangeliums; sie ist ausgesprochen in dem Thema der Bergpredigt (Matth. 5, 17.): Erfüllung des Gesetzes und der Propheten***). Die schweren bis zur Vernichtung reichenden Gerichte Gottes hatten die Ueberzeugung geweckt, daß das ganze Volk ein anderes werden, daß es zum Gesetz seines Gottes zurückkehren müsse, und die Hoffnung belebt, daß Gott Israel nicht ganz verstoßen habe, sondern auch seine messianischen Verheißungen an ihm erfüllen werde. Darum waren Gesetz und Propheten seit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft das Kleinod des jüdischen Volkes. Soweit wäre nun der Rabbinismus mit dem Christenthum einverstanden gewesen. Indessen ging schon das Bedürfniß, aus welchem das Christenthum seine Hochachtung und Liebe zu Gesetz und Propheten schöpfte, ungleich tiefer als das Bedürfniß, welches dem Rabbinismus dabei zu Grunde lag: das Bedürfniß des Rabbinismus war in erster Linie ein nationales und erst in zweiter Linie ein allgemein sittliches und religiöses; das Bedürfniß des Christenthums war in erster Linie das Heil gegenüber dem Elend der Sünde, und erst von einer Umwandlung

*) Er schreibt ihn erst dem Sohne Gamaliel's Simeon bei, der in der Zerstörung Jerusalems umkam.

**) Wir brauchen kaum erst hinzuzufügen, daß so wenig alle Lehrer des Evangeliums dem Geiste desselben entsprachen, so wenig den einzelnen Rabbinen die Schuld ihres Systems, deren sich selbst die Edelsten unter dem Einflusse von Vorurtheilen und Verhältnissen der schärfsten Art wenig bewußt werden mochten, hiemit aufgebürdet werden soll. Die Kirche trägt genug Spuren eines christlichen Rabbinismus an sich, und es hat dagegen von manchem Rabbi gegolten: „Du bist nicht ferne vom Reich Gottes!“

***) Man lese die Bergpredigt einmal recht aus dem Gesichtspunkte ihrer Opposition gegen das Schriftgelehrtenthum, d. h. den Rabbinismus, womit Jesus von vorne herein den Sinn und Geist seiner Lehre scharf in das Licht stellen wollte, und man wird die reichsten Beziehungen darauf entdecken.

der einzelnen Herzen erwartete es auch eine Umwandlung der nationalen Zustände. Dieser Verschiedenheit des Bedürfnisses mußte darum auch die Verschiedenheit der Mittel, ihm zu genügen, entsprechen: das Christenthum forderte Bekehrung, der Rabbinismus begnügte sich mit Belehrung; das Christenthum drang auf die Gesinnung, der Rabbinismus auf Gesetzlichkeit; das Christenthum erwartete von der Mittheilung des heiligen Geistes die nöthige Erleuchtung, um in allen Dingen den Willen Gottes zu erkennen, der Rabbinismus meinte, bis in das Allerkleinste hinein vorschreiben zu müssen, was dem Gesetze gemäß sey; das Christenthum erwartete von der Mittheilung des heiligen Geistes die nöthige Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens, der Rabbinismus meinte, durch Kirchenzucht diese Erfüllung erzwingen zu können. Da aber bei dieser äußerlichen Stellung zum Gesetze nichts Göttliches in den Herzen war, keine von Gottes Geist gewirkte Buße, Glaube, Zucht und Hoffnung, kein Reich Gottes inwendig, sondern Alles auswendig, so war auch die Stellung zu den Propheten nur eine äußerliche: das Reich des Messias war ein Weltreich, kein Himmelreich; die Zukunft des Messias schwebte in weiter Ferne und ward wie ein Deus ex machina erwartet; die Fingerzeige der Propheten hatten ihre Bedeutung verloren, und so war es kein Wunder, daß nicht nur bei den Gelehrten das Studium des Gesetzes das Studium der Propheten beinahe ganz verdrängte, sondern daß auch in den Synagogen die Propheten weit zurückgesetzt wurden*). Bei dieser Behandlung des Gesetzes mußte aber das Gesetz selbst leiden: die Sucht, bis in das Allerkleinste hinein vorzuschreiben, was dem Gesetze gemäß sey, erzeugte eine von Jahrhundert zu Jahrhundert anschwellende Fluth von Bestimmungen, so daß Gottes Gebot darüber verdunkelt, ja sogar entstellt ward und schon Jesus den Schriftgelehrten sagen mußte: „Ihr habt Gottes Gebot aufgehoben um Eurer Aufsätze willen" (Matth. 15, 6.). Ihre Absicht war dieses freilich nicht, wohl aber erstickte unter der Last ihrer Aufsätze der Sinn für das lautere Gotteswort; der Zaun (סְיָג, schon die große Synagoge soll den Grundsatz aufgestellt haben: „Seyd bedächtig in Rechtsaussprüchen; stellet viele Schüler auf; machet einen Zaun um das Gesetz!"), welchen sie um das Gesetz ziehen wollten, daß es nicht angetastet werde, ward ihnen zur Dornenhecke, daraus sie sich nimmer zu entwinden vermochten, in welche sie sich selbst und ihr Volk nur immer tiefer verwickelten. Das aber muß ihnen zugestanden werden: nachdem sie einmal die Erfüllung von Gesetz und Propheten so ungenügend begriffen und vor dem Geiste und der Wahrheit des Evangeliums sich verschlossen hatten, haben sie in ihrer Weise Staunenswerthes geleistet: sie haben eine Tradition aufzuweisen, wie sie nicht einmal die römische Kirche aufweisen kann; sie haben auf die Vervielfältigung, die Uebersetzung, die Kritik des Textes, die Commentirung der heiligen Schrift einen Fleiß und Scharfsinn verwendet, daß auch die evangelische Kirche mit ihrer Theologie und ihrer Bibelverbreitung ihnen ihre Anerkennung zu zollen alle Ursache hätte; sie haben, auch nachdem ihr Kirchenstaat zertrümmert, ihre geistliche Herrschaft aller weltlichen Macht entkleidet war, eine Hierarchie ausgeübt über die nach allen Ländern zerstreuten Glaubensgenossen, deren sich kein Pabst zu schämen gehabt hätte; sie haben eine Kunst, Begriffe zu spalten, eine Umsicht, Rechtsfälle zu erdenken und zu schlichten, eine Casuistik des öffentlichen und des häuslichen Lebens an den Tag gelegt, mit welcher nur der Jesuitismus zu concurriren vermag; sie haben neben ihrer trockenen Gesetzesscholastik eine Mystik erzeugt, welche neben zahllosen Spielereien einer orientalischen Phantasie eine Speculation enthält, darin sie mit den tiefsten Ideen unserer christlichen Mystiker zusammentrifft; sie haben endlich ein Märtyrerthum für ihren Glauben aufzuweisen, dem die verklärende und erweckende Wirkung des christlichen Glaubens zwar fehlt, das aber an Hingebung bis in den Tod ihm gleichkommt und an Zahl der Opfer es vielleicht übertrifft.

*) Während an jedem Montag und Donnerstag 3, an jedem Fest- und Feiertag 5, an jedem Sabbath Morgens 7, Nachmittags 3 Parascha (Pericopen) aus dem Gesetz vorgelesen wurden, ward nur Eine aus den Propheten vorgelesen. Also war es schon zu der Zeit Jesu und ist es im Wesentlichen heute noch.

IV. Wenden wir uns nun zu der Geschichte des Rabbinismus, sa zerfällt sie vorzüglich in 2 Hauptperiaden, deren erste van der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts n. Chr. reicht, — eine Zeit van etwa 9 Jahrhunderten; die zweite van der Mitte des 5. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, — eine Zeit van beinahe 14 Jahrhunderten. Den Wendepunkt dieser 2 Hauptperioden bildet der Abschluß des babylonischen Talmud durch R. Asche. Die erste Hauptperiode ist die Zeit der Ausbildung des Rabbinismus, die zweite die Zeit seiner Erprobung.

Die Ueberzeugung, welche die Juden aus der babylanischen Gefangenschaft mitgebracht, daß sie ein masaisches Valk, ein Valk nach dem Gesetze Mase's erst wieder werden müssen, veranlaßte zunächst eine zwiefache Wirksamkeit Esra's und seiner Mitarbeiter: das Valk mußte 1) wieder lernen, was mosaisches Gesetz sey, und es mußte 2) nach dem Gesetz alle seine Verhältnisse einrichten. Beides aber war schwieriger, als es scheinen kannte, und erfarderte eine Vereinigung van Schule und Regiment, deren Pradukt der Rabbinismus Schritt var Schritt seyn mußte und eine Carparatian in's Leben rief, welche zuerst das Priesterthum annullirte, dann auf dem Wege der Demakratie und der affenen Revalution auch die Staatsgewalt an sich riß, bis sie zu völliger Passivität gegen die Außenwelt herabgesunken sich ausschließlich auf das Studium und den Unterricht ihrer Wissenschaft zurückzag. Das Lehren des masaischen Gesetzes führte zuerst zum Dollmetschen des hebräischen Bibeltextes in die chaldäische Volkssprache (Neh. 8, 8.), was theils durch wörtliche Uebersetzung, theils durch Paraphrasirung geschah. Es blieb aber nicht beim blaßen Dallmetschen, es wurden Erzählungen van Beispielen, Erklärungen des Inhalts, Ermahnungen beigemischt, zu dem תַּרְגֵּם kam das דְּרַשׁ, das Farschen in der Schrift und die hamiletische Mittheilung des Erforschten. Targumim und Midraschim waren indessen die ersten paar Jahrhunderte hindurch durchaus theils freies Erzeugniß, theils mündliche Traditian; eine gewisse Angst, durch Aufzeichnung sie der heil. Schrift gleichzustellen, hielt lange Zeit davan ab. Das Dallmetschen, Studiren und Predigen der heil. Schrift aber hatte ja ursprünglich nur den Zweck, ein Volk nach dem Gesetz Mase's herzustellen; darum wurde dasselbe zuerst in seinen augenfälligsten Bestimmungen mit graßer Schärfe eingeführt und wurden hierzu Valksversammlungen gehalten, welche (1 Makk. 14, 28.) aus „Aeltesten, Priestern und Valk“ bestanden, auf welchen aber der Stand der Gesetzeslehrer, je mehr die Gesetzesdurchführung Schwierigkeiten aufzuhellen ader zu beseitigen hatte, desta größeren Einfluß gewinnen mußte; es bildeten sich in Jerusalem und in den andern Städten allmählich Gerichtsbehörden, welche an den 2 Markttagen, dem 2. und 5. Wachentag, zu Gericht saßen und nach dem masaischen Gesetz entschieden: — was Wunder, daß die Gesetzeslehrer auch bei Ausübung der Gerichtsbarkeit je länger je mehr betheiligt wurden (Baba Kama 82. 1.)? Anfangs mögen die Gesetzeslehrer nach ganz ader meistens dem Priesterstande angehört haben; da nun aber das Gesetz van Jedem erlernt werden kannte, sa gab es bald auch Männer, welche keine Priester waren und dach lehren kannten, allmählich lehren durften, — der Anfang der Beseitigung des Priesterstandes durch den Lehrerstand und der Anfang des Antheils der Gesetzeslehrer an der Valksregierung. Das Alles aber war bis zur Einführung der Semichah, d. h. der Ordinatian, ungefähr 80 Jahre v. Chr. nach nicht fixirt, sandern erst in der Ausbildung begriffen; den Anstoß zur Fixirung gaben die Drangsale der Makkabäerzeit und die Unstetigkeit der Regierung der Hasmonäer. Zu dem תַּרְגֵּם und dem דְּרַשׁ hatte sich indessen in der varmakkabäischen Zeit noch eine andere, ebenfalls dappelte Thätigkeit gesellt: die Vervielfältigung der heil. Schrift A. Testamentes und die Abschließung ihres Kanans; jenes die Arbeit einzelner סֹפְרִים (γραμματεῖς im N. Test., jedach im umfassenden Sinn der „Schriftgelehrten“, der Rabbinen überhaupt), dieses das allmähliche Werk der בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת. Wieviel aber wie wenig van den alttestamentlichen Schriften zur Zeit Esra's schan gesammelt war, läßt sich nicht mehr ausmitteln; der erste Eifer ging auf das varhandene Gesetz, das fleißig abgeschrieben ward, und je mehr Abschriften einmal vorhanden waren,

desto mehr Synagogen, בָּתֵי כְנֵסִיּוֹת, entstanden, wo die Leute zusammenkamen, das Gesetz und seine Auslegung zu hören, und wo nun auch die Gebete des Tempels um die Morgen- und Abendstunde vorgebetet wurden. Außer dem Gesetz ward aber von den Sopherim eine alttestamentliche Schrift um die andere abgeschrieben; die בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת begannen, sie als Ganzes zusammenzustellen, und das, wie es scheint, bis zum Beginn der Syrerherrschaft ohne erheblichen Widerspruch. Das Aufkommen hebräischer Literatur in griechischer Schrift und Uebersetzung führte zum Ausscheiden der wenigen modernen Erzeugnisse; die Sprüche Salomo's, der Prediger und das Hohelied wurden nochmaliger Prüfung unterworfen und erlangten ihr volles Ansehen im Kanon erst sehr spät. Als der Letzte der Meister der Versammlungen, als der Schlußstein der großen Synagoge (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה), wird genannt Simeon der Gerechte, welcher entweder (nach dem Talmud) zur Zeit, als Alexander d. Gr. nach Jerusalem kam, oder (da nach Josephus Simeon's Großvater — Jadua — damals diese Würde bekleidete) etwas später Hoherpriester war.

Dieser Simeon der Gerechte erscheint aber zugleich auch als der Anfänger einer neuen Entwicklung: während die Kriegsunruhen und die Herrschaft der Syrer die durch Esra begonnene Herstellung mosaischer Institutionen unterbrachen, erstarkte in einem Theil des Volkes nur um so mehr der Eifer dafür und rief Sekten und Schulen hervor. Unter dem Ausdrucke „Schulen“ haben wir jedoch hier nicht Unterrichtshäuser zu verstehen; solche entstanden später ebenfalls, als die Zeiten unter Herodes d. Gr. wieder ruhiger geworden waren, unter dem Namen בָּתֵי הַמִּדְרָשׁ außer den Synagogen und dem Tempel und dienten den Schulen; Schule ist hier gleichbedeutend mit wissenschaftlicher Richtung, wie wir von einer Schleiermacher'schen Schule ꝛc. reden. Simeon war derjenige, welcher sie hervorrief, und so nennt der Talmud seinen vorzüglichsten Jünger Antigonus den Sochithen als das Haupt der ersten Schule, aus welcher sich alsbald eine neue Schule abzweigte, da zwei seiner Schüler, Zadok und Boöthus, des Meisters Grundsatz („Seyd nicht wie Knechte, die den Herrn bedienen in der Absicht, Lohn zu empfangen“ ꝛc. Aboth 1.) dahin erklärten, daß durchaus kein Lohn in der Ewigkeit, keine Vergeltung nach dem Tode bevorstehe, und so die Stifter des Sadducäismus wurden, welcher, zuerst nur Schule, wohl erst durch den Gegensatz der Pharisäer das Ansehen einer Sekte erhalten hat. Unter den mosaischen Gesetzen, deren Durchführung unter den jetzigen Verhältnissen sich noch möglich zeigte, waren die Sonderungs-, Reinigungs- und Heiligungsgesetze als die wichtigsten hervorgetreten; die mangelhafte Befolgung derselben von der Masse des Volkes rief schon in der Epoche der großen Synagoge die Stiftung einer Genossenschaft hervor, welche die strengste Beobachtung derselben sich gelobte, den Bund der Haberim (חָבֵר); die nothwendige Folge war eine Trennung von der Masse des Volkes, welche sich durch alle Lebensverhältnisse bemerklich machte und mit der Zeit die Getrennten (פְּרוּשִׁים) als einen eigentlichen geistlichen Orden mit Graden, deren Eintritt immer wieder neue Weihen erforderte, und je nach den Zeitverhältnissen zugleich als politischen Klubb erscheinen ließ. In der Makkabäerzeit empfingen sie ihre Feuerprobe; denn sie vornehmlich waren die Chassidim, welche, die Makkabäer an der Spitze, den Kampf für das mosaische Gesetz bestanden und nach erlangtem Sieg nur um so mehr wieder der stillen Beschäftigung mit der heil. Schrift oblagen, und zwar nicht nur einzeln, auch nicht nur in der Stellung von Zuhörern eines Predigers, sondern in gemeinschaftlicher Unterredung. Aus ihnen gingen denn nun auch die gelehrtesten und eifrigsten Rabbinen hervor und die 5 großen Paare von Schulhäuptern, welche der Talmud im letzten Jahrhundert v. Chr. aufzählt, scheinen solche Chassidim und Pharisäer gewesen zu seyn: die beiden Jose ungefähr um das Jahr 70 v. Chr., Josua ben Perachjah und Nithai kurz darauf, noch gleichzeitig Simon ben Schetach und Jehudah ben Tabai, Schemajah und Abtalion etwa um's Jahr 47 v. Chr., endlich der große Hillel mit Menachem und nach diesem mit Schammai zur Zeit der Geburt Jesu. Die Häupter dieser Schulen pflegten vornehmlich die Auslegung des geschriebenen Gesetzes an der

Hand der Tradition ihrer Vorgänger und der Weisen (Chachamim) und Aeltesten (Sekenim) bis zu Esra hinauf; ja man wollte schon mündliche Auslegungen und Zuthaten aller Art haben aus der Zeit vor der babylonischen Gefangenschaft bis zu Mose hinauf. Es war aber in der Tradition des Bisherigen und seiner Benutzung bei der Behandlung der Schrift noch keine Festigkeit und in der Entwicklung neuer mündlich fortzupflanzender Folgerungen aus der Schrift noch kein System, bis Hillel es schuf und so wiederum als der Schlußstein einer Epoche zugleich der Anfänger einer neuen wurde. Die Rabbinen waren in dieser zweiten Epoche aus einem bloßen Stande von Gesetzeslehrern erst recht zu einer Corporation geworden bei aller Verschiedenheit der Geistesrichtung zwischen Sadducäern und Pharisäern. Der Ausdruck dieses Fortschrittes und wiederum die Ursache zu weiterem war die ungefähr um das Jahr 80*) v. Chr. aufgekommene Semichah, d. h. Ordination mittelst Handauflegung. Nach der Tradition freilich datirte sie schon seit Moses in ununterbrochener Kette; in Wahrheit ward sie ohne Zweifel nach dem Vorbild, wie Moses die 70 Aeltesten durch Handauflegnng eingesetzt hatte, wieder eingeführt, als die Gerichtsbehörde zu Jerusalem über die Gerichtsbehörden in den andern Städten (s. oben) zur höheren Instanz erhoben ward. Dieselbe kam nun nicht mehr nur an 2 Wochentagen, sondern täglich zusammen, bestand nun aus der festen Anzahl von 70 Mitgliedern unter Einem Präsidenten, welcher bis zur Zerstörung des Tempels meistens der Hohepriester gewesen zu seyn scheint; später erhielt er den Titel נָשִׂיא, Fürst; dem Präsidenten zur Rechten saß sein Coadjutor, genannt אַב בֵּית דִין, der Oberrichter. Dieser „Hoherath" mußte wenigstens 2 Männer von vorzüglicher Gelehrsamkeit zu Mitgliedern haben, jedes Mitglied aber mußte die Semichah empfangen haben, und die meisten scheinen immer Gesetzesgelehrte gewesen zu seyn. Seit Hillel durfte Niemand die Semichah ertheilen ohne Ermächtigung von Seiten des Präsidenten und des Oberrichters nnd nur innerhalb Palästina's, wo auch in der Welt der Ordinirte die damit verbundenen Rechte alsdann ausüben wollte. Auch im Synedrium wurde Nichts schriftlich gemacht; doch setzten sich Einzelne alle ihnen bekannt gewordenen Entscheidungen nebst den Abstimmungen der Minorität in Geheimrollen (מְגִלֹּת סְתָרִים) auf. Das große Synedrium war nicht nur Gerichtsbehörde, wie die kleinen Synedrien, wenn auch die oberste, sondern es entschied in letzter Instanz über alle Fragen, welche Religionsangelegenheiten betrafen; waltete ein Zweifel über einen religiösen Gegenstand ob, so fragte man zuerst die mit der Semichah versehenen Schriftgelehrten eines Ortes, wenn diese keinen Bescheid wußten, das untere kleine Synedrium (von 23 Mitgliedern) an der Mauer des Tempelbergs, dann das obere kleine Synedrium (von 23 Mitgliedern) im zweiten Vorhof, zuletzt das große, das in einem Gebäude im inneren Tempelhof an der südlichen Wand der Tempelhalle seinen Sitz hatte. Die Semichah war hiernach die Bedingung, um im Synedrium Mitglied seyn zu können; aber nicht Alle, welche sie hatten, waren Mitglieder eines Synedriums; die Semichah war ohne Zweifel durch die Fixirung des obersten Synedriums veranlaßt, aber sie war an sich nur die Vollmacht zur Ausübung des Berufes als Gesetzeslehrer. Die Semichah kettete die ganze rabbinische Welt an Palästina, bis sie um die Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. erlosch, aber auch entbehrlich geworden war, und das Synedrium war der Mittelpunkt, von welchem die Entscheidung über Gesetzesfragen nach dem Morgenland und dem Abendland ausging.

Als Hillel die zweite Epoche beschloß und die dritte eröffnete, war dieses Institut seit etwa 50 Jahren in's Leben getreten und empfing durch ihn seine Concentrirung. Was aber die dritte Epoche auszeichnet und wozu Hillel den Grund legte, das ist die

*) Jost setzt ihr Aufkommen etwa 50 Jahre später, erst in die Zeit Hillel's; uns scheint die Ansicht von Dr. Creizenach in seinem Schulchan Aruch, Th. IV. (Dorsche Haddoroth) S. 171 [Frankf. a. M. 1840] die richtigere, wenn er die Semichah als die Bedingung zur Befähigung, im Synedrion zu sitzen, bezeichnet, wodurch aber die Semichah in die oben genannte Zeit hinaufzurücken ist; dagegen hat Hillel allerdings die oben genannte nähere Bestimmung getroffen.

Fixirung der Mischnah Das masaische Gesetz (mit 2 varmasaischen) war bisher unter 613 Titeln abgehandelt warden (248 Gebate nach der Zahl der menschlichen Glieder und 365 Verbate nach der Zahl der Jahrestage); Hillel ardnete Alles unter 18 Titeln, bis R. Jehudah beim Abschluß der Mischnah es auf 6 reducirte; die Behandlung des Staffes gewann dadurch an Ordnung und Klarheit. Hillel stellte aber auch 7 Regeln auf, nach welchen die rabbinische Gesetzesentwicklung verfahren sallte: er schloß 1) vom Minderwichtigen zum Wichtigeren und umgekehrt; 2) aus der Staffähnlichkeit der Gesetze; 3) aus einem schriftgemäßen allgemeinen Satz auf besandere Fälle; 4) aus einem aus mehreren Stellen sich ergebenden Lehrsatz; 5) aus nebeneinanderstehenden allgemeinen Sätzen mit Anwendung auf Besanderes; 6) aus anderweitigen Angaben; 7) aus dem Zusammenhang des Inhalts. Diese Regeln blieben die stehenden, bis sie später auf 13 und noch später auf 32 erweitert wurden. Hillel wird darum van dem Talmud (Sukkah I. Ende) als „der Wiederhersteller des Gesetzes nach Esra" gerühmt und ward zum Präsidenten des Synedriums erhaben. Die gleiche Würde und beinahe gleiche Verehrung erlangte sein Enkel Gamaliel der Graße, der Lehrer des Apastels Paulus. Beide Männer, Graßvater und Enkel, zeichneten sich bei alledem nach aus durch ihre Milde und Liberalität gegenüber der immer mehr wachsenden Partei der Zelaten, welche den Untergang Jerusalems herbeiführten, in welchem auch Gamaliel's Sahn und Nachfalger Simeon das Leben verlar. Dessen Sahn Gamaliel, Anfangs unter Leitung des ehrwürdigen R. Jochanan ben Sakai, dann selbstständig, ward nun in Jamnia, wahin die edleren, van den Römern verschanten Rabbinen sich geflüchtet und wieder gesammelt hatten, an die Spitze des neuen Synedriums gestellt mit dem Titel eines Nassi. Mit dem Untergang des jüdischen Staates waren die Saddncäer, welche allmählich nur nach als palitische Partei fartbestanden hatten, beinahe ganz verschwunden; mit der Zerstörung des Tempels das Priesterthum aufgehaben; der Rabbinismus der Traditian war nun die einzige Potenz in der jüdischen Gemeine und sie erhab sich nun auch rasch zur Alles beherrschenden Macht. Mit dem Anfang des 2. Jahrhunderts wurden die letzten Versuche, Selbstständigkeit und Mäßigung in der Ausbeutung des geschriebenen Gesetzes im Dienste der Traditian geltend zu machen, mit Gewalt unterdrückt, bis sie nach 5—6 Jahrhunderten erneuert wurden und das graße Schisma der Karäer herbeiführten; die wenigen Männer, welche sich im 2. Jahrhundert nicht fügen wallten, wurden in den Bann gethan. Diese Neuerung traf insbesandere einen der angesehensten Männer, den R. Elieser ben Asarjah, — ein Fall, welcher den ganzen damaligen Stand des Rabbinismus kennzeichnet. Während man sich damals mit dem Civilrecht wenig beschäftigte, wurden die Gebetardnung, die Festsetzung des Neumondes, die Ehegesetze und die Gesetze über Rein und Unrein varzüglich ausgebildet. Elieser widersetzte sich der übermäßigen Ausdehnung des Bereiches des Unreinen und berief sich dafür auf ein Bath-kol (s. den Art.). Die Falge war, daß alle möglichen Dinge, welche er für rein erklärt hatte, herbeigebracht und verbrannt wurden und man den Verfechter ihrer Reinigkeit Zeitlebens in den Bann that. Derselbe Mann hatte sich nach gegen die wahnwitzige Auslegung der masaischen Vorschrift „לֹא־תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ" 2 Mos. 23, 19. gewahrt, wornach die Rabbinen jede Vereinigung von Milch und Fleisch verbaten, damit nicht möglicherweise ahne Wissen der Genießenden das Fleisch van dem Ziegenböckchen, dem Jungen derselben Ziege wäre, von welcher die Milch genammen und sa im Magen des Genießenden nach das Junge in der Milch seiner Mutter gekacht würde, — ein Verbot, waraus die zwei weiteren Verbate sich ergaben: 1) keine Milch zu genießen, bevar nach Fleischgenuß die gehörige Verdauungszeit varüber wäre, und 2) in jeder Haushaltung zweierlei Geschirr zu führen für Milch- und für Fleischspeisen. Der Aufstand des falschen Messias Bar Cachba, welcher im J. 131 ausbrach und im J. 135 mit dem Pflugziehen über Jerusalems Baden endigte, war durch schwere Verfolgungen, insbesondere der Rabbinen, unter welchen sie den merkwürdigen Beschluß gefaßt hatten, im Nathfalle alle Gesetze bei Seite zu setzen, außer Enthaltung vam Götzendienst, Blut-

schande und Mord, herbeigeführt worden und führte zu noch schrecklicheren. Einer der ausgezeichnetsten Rabbinen, welcher Bar Cochbo als den Messias ausgerufen hatte, R. Akiba, ward hingerichtet, nachdem er noch einigen seiner Anhänger die Semicha ertheilt hatte; ein anderer, R. Simon ben Jochai, flüchtete während der nächsten Verfolgungen sich in eine Höhle und bildete dort sein kabbalistisches System aus; — es sind die beiden Männer, welchen die späteren kabbalistischen Hauptwerke, R. Akiba das Seder Jezirah, R. Simon das Seder Hasohar, zugeschrieben werden. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts wanderte das Synedrium, den Sohn Gamaliel's II., Simon, an der Spitze, von Jomnia nach Tiberias und eine der ersten Verfügungen war der Bannstrahl über einen wegen der Herrschsucht des Nassi nach Babylonien ausgewanderten Rabbi Hananjah, welcher in Nahardea die Emancipation der babylonischen Schulen von der palästinensischen Synedrialgewalt betrieb und mit der Kalenderveränderung begonnen hatte. Nochmals wirkte die Kraft des Bannes und die babylonischen Schulen unterwarfen sich wieder bis in den Anfang des 5. Jahrhunderts (etwa J. 420). Neben Simon ben Gamaliel saßen als Ab-Beth-Din (oberster Richter) R. Nathan, als Chacham (erster Rath) R. Meir. Um diese Männer sammelten sich Schaaren von Studirenden. Alle aber überstrahlte R. Jehudah, der Sohn des Nassi, und etwa um's J. 220 n. Chr. auch sein Nachfolger bis in's J. 240, durch sein Ansehen im Amt, durch seine Gelehrsamkeit, durch seinen Reichthum und durch sein Ansehen beim römischen Kaiser; er erhielt den Beinamen des Heiligen und das nicht mit Unrecht, sofern er im Unterschied von seinem Vater und seinem Großvater wieder Hillel'sche Bescheidenheit mit ausgezeichneten Kenntnissen und mit Würde im Amt verband und unbegränzte Wohlthätigkeit und Leutseligkeit übte. Als Nassi hatte Jehudah nur noch 2 Beisitzer; von einem großen Synedrium ist nicht mehr die Rede. Das Ansehen dieses Gerichtshofes ward zuweilen durch den Bann und andere geistliche Strafen, in seltenen Fällen sogar durch die Geißel unterstützt; peinliche Rechtsfälle werden nicht mehr erwähnt. Da man den Nassi als Oberhaupt der ganzen Judenschaft betrachtete, so mußten alle Lehrer und Richter von ihm ihre Bestätigung haben. Diese ward nunmehr *schriftlich* ertheilt. Es konnte Jemand für das ganze Judenthum oder über einzelne Theile desselben, auf immer oder nur auf gewisse Zeit, auch wohl nur für gewisse Länder, solche Patente erlangen, um sich einen Wirkungskreis zu suchen, oder öfters als Empfehlungsbriefe. Dieses Vorrecht des obersten Gerichtshofes zu Tiberias verschaffte demselben Beides, Ansehen und Einkünfte. Wichtiger als sein Richteramt war jedoch dem Nassi Jehudah sein Lehramt, das er noch drei Richtungen ausübte. Er hatte einen geräumigen Hörsaal, in welchem er die Studirenden um sich sammelte, nach jedem Vortrag sie der Reihe nach aufforderte, ihre Meinungen, Einwürfe und Bedenken zu sagen, und sie dann ruhig beantwortete*); außerdem waren in angränzenden Hörsälen mehrere befreundete Lehrer beschäftigt, sektionenweise die Jünglinge zu belehren und vorzubereiten. Jehudah lehrte aber auch öffentlich in Synagogen; da traf man wegen der überaus großen Menge die Einrichtung, daß neben ihm ein Amora (Sprecher) sich stellte, bisweilen auch mehrere, welche das vom Rabbi Vorgetragene der Menge im Volksdialekt und mit lauter Stimme mittheilten. Diese Vorträge wurden nebst älteren Stücken und neueren Ansichten über die betreffenden mischnischen Gegenstände gesammelt und bilden die Baraitha (d. h. außerhalb der Hauptschule vorgetragene Lehrsätze) und die Thosiphtha (Zusätze zur Mischnah). Das Wichtigste aber war dem Nassi die Sammlung der ganzen bisherigen Tradition über das Gesetz. Mehrere hatten es schon versucht, ihre Versuche erhielten sich nicht. Jehudah war freilich auch wie Keiner im Stande, einer solchen Sammlung möglichste Vollständigkeit und das größte Ansehen zu verleihen. Sein Werk zeichnete sich aber auch aus durch Ordnung des reichen Materials und durch Kürze und Reinheit des Ausdrucks. Er reducirte die 18 Titel, welche sein Ahnherr Hillel aufgestellt hatte, auf 6: 1) über

*) Wie nachahmenswerth wäre dieses Verfahren auch auf unsern Universitäten!

die Saaten, 2) über die Frauen, 3) über die Feiertage, 4) über die Eigenthumsrechte, 5) über Heiligthümer, 6) über Rein und Unrein. Das Werk erhielt den Namen, welchen man schon jenen früheren Versuchen gegeben hatte: Mischnah (שָׁנָה „wiederholen“), bei den Babyloniern Mathnithin, bei den Griechen Deuterosis, zweites Gesetz, und die Lehrer, welche sie bisher auswendig gelehrt hatten, hießen Thanaim (hebräisch Schonim); Jehuda selbst war der angesehenste Thana, doch stellte er unparteiisch die der andern zusammen; die nicht mit Namen versehenen Entscheidungen soll er nach den Ansichten seines Lehrers Meir gegeben haben*). Jehuda hatte die Macht seines Hauses auf den Gipfel gebracht, aber er sah sie auch selbst noch sinken während der 17 letzten Jahre seines Lebens, während welcher er seiner Kränklichkeit halben sich vom Amte zurückziehen und die Bergluft in Sepphoris suchen mußte, wo er auch starb. Die Existenz seines Werkes selbst trug dazu bei, es machte die Schüler unabhängiger von seiner Person und von Tiberias überhaupt. So war auch er wiederum Beides, Schlußstein der vergangenen und Anfänger der nächsten, der letzten Epoche der ersten Hauptperiode.

Der Wirkungskreis der Rabbinen stand von nun an fest; sie bewegten sich nur noch innerhalb der Mischnah. Sowie man vorher allen wissenschaftlichen Unterricht an die heilige Schrift**) geknüpft hatte, so geschah es nun mit der Mischnah; die ganze Thätigkeit der Rabbinen warf sich nun darauf, die Gründe zu entwickeln, welche die Thanaim und die früheren Lehrer bei ihren mischnischen Bestimmungen geleitet hätten. Die Rabbinen hießen, sofern sie darüber Vorträge hielten, von nun an Amoraim (Volksredner) und ihr Studium über die Mischnah hieß Gemara (hebräisch Amurah). Die Rabbinen meinten, mit der Mischnah nun das wahre Mosesthum wieder erreicht zu haben, indessen im Civilrecht das mosaische Gesetz eigentlich nur noch das alte Gewand für die römischen Rechtsbegriffe war, mit dem Fall des Tempels der ganze Gottesdienst ein anderer geworden und die noch anwendbaren Gesetze eine Ausdehnung erfahren hatten, welche Gottes Gebot völlig entstellte. Als Schulbuch hatte die Mischnah den Nutzen, daß der Reichthum an Sachnamen den Lehrern stets Gelegenheit gab, geschichtliche, naturhistorische, physikalische, physiologische und andere Excurse beizufügen. Die Nachfolger Jehudah's im Amt des Nassi waren wenig bedeutende Männer, doch blieb die Nachfolge erblich in seinem Hause; es waren deren noch fünf: Gamaliel III., Jehudah II., Hillel II., Jehudah III. und Gamaliel IV. Zwei rabbinische Werke zeichnen indessen auch noch diese Neige des Nassithums von Tiberias aus: 1) die Feststellung des jüdischen Kalenders, wozu der Streit über die Osterfeier in der christlichen Kirche Veranlassung gegeben zu haben scheint; es geschah unter Hillel II. im J. 358 durch Abda und hatte den Vortheil, daß von nun an keine außerordentlichen Einschaltungen mehr anzuordnen, sondern die Neumonde sorgfältig vertheilt waren, — die glücklichste Ausgleichung der Sonnen- und der Mondjahre. 2) Wurde um diese Zeit von einem unbekannten Verfasser der Talmud Jeruschalmi verfaßt, ein Werk, welches Alles, was seit Jehudah dem Heiligen vorgetragen worden war, als Commentar der Mischnah beifügte, übrigens ohne sonderliche Methode und in einem sehr ausgearteten Chaldäisch. Es hat sich nicht vollständig erhalten. Jeruschalmi wurde es später genannt als palästinensischer Gegensatz gegen den etwa 70 Jahre jüngeren Talmud Babhli. Während in dieser Epoche der Rabbinismus in Palästina an Ansehen abnahm, wuchs er dagegen in Babylonien, d. h. in Mesopotamien, die angränzenden Theile von Persien noch eingerechnet. Die in jenen Ländern zurückgebliebenen Juden, welche bisher von der herrschenden Bevölkerung wenig gesondert gelebt hatten, erhielten allmählich Lehrer aus Palästina, theils

*) Das Weitere über die Mischnah siehe in dem Art. „Talmud“.

**) Doch gab es noch einzelne Männer, welche vorzüglich das Bibelstudium trieben und beförderten, so vorzüglich R. Haja, einer der nächsten Freunde Jehuda's, ein Lederhändler, welcher zu unzählig vielen Handschriften der Bibel die Häute hergab, selbst einen Theil dieser Handschriften anfertigte und seine Zeit besonders dem Jugendunterricht widmete, für welchen er auch viele Schulen des wechselseitigen Unterrichts anlegte.

Palästinenser, theils eigene in Jamnia und Tiberias gebildete Männer, und mit ihnen die Satzungen des Rabbinismus. Sie standen alle, soweit die parthische Herrschaft reichte, vielleicht schan seit der altpersischen Zeit unter dem weltlichen Oberhaupt, welches varzüglich den Steuereinzug in dem weiten Umkreise zu besargen hatte und despotisch herrschte, dem sogenannten Resch-Glutha (גָּלוּת auch im Hebräischen = Auswanderung, im Chaldäischen zugleich die verlängerte Farm גָּלוּתָא und גָּלוּתָה, Esr. 6, 16.). Dieser war von Haus aus keineswegs Rabbi wie der Nassi; sa lange daher der Rabbinismus in Babylanien noch zu ringen hatte mit der Abhängigkeit van Tiberias, war er der natürliche Bundesgenasse des Resch-Glutha, welcher die Einmischung des palästinensischen Nassi in Babylanien und die kirchlichen Abgaben nach Palästina nicht gerne sehen machte. Dagegen suchte man in Tiberias die fähigsten Palästinenser van Babylon abzuhalten, Babylonier, welche dart studirten und sich auszeichneten, in Palästina zu fesseln, gab den babylanischen Lehrern nur beschränkte Rechte und suchte sa auf jede Weise die Abhängigkeit zu erhalten. Allein nach dem Tade Jehudah's des Heiligen reichte das Alles nicht mehr aus: zwei Babylonier, welche in Tiberias gebildet worden waren, gaben ihrer Heimath den Aufschwung. Der Erste war Samuel Ariach, ein gelehrter Arzt und Astranam, welcher sich zu Nahardea (bei Nisibis) niederließ und der Stifter der bald sa berühmten Akademie wurde. Ihm salgte fast auf dem Fuß Abba Aricha, der Neffe jenes Lederhändlers Hajah, des Freundes van Jehudah dem Heiligen, und stiftete die Nebenbuhlerin, die Akademie von Sura am Euphrat. Es war um das Jahr 260 n. Chr. Ungefähr 50 Jahre später stiftete Jehudah ben Jeheskiel die dritte Akademie zu Pumbeditha am linken Ufer des unteren Euphrat. Schenkungen an diese Akademien setzten sie in den Stand, Lehrer und Schüler zu versorgen, sa daß z. B. Sura schan unter Abba's Nachfolger Hana 800 Schüler frei ernähren und unterrichten kannte. Je mehr aber der Rabbinismus in Babylanien mächtig wurde, je schiefer ward die Stellung zwischen ihm und dem Resch-Glutha; dach kam es zu einem gewissen Campramiß. Ein Zeitgenasse Jehudah's des Heiligen, Hana, hatte als Resch-Glutha, gestützt auf den Anspruch, gleich dem Geschlechte Hillel van David abzustammen, seinen Bereich erweitert und (wahrscheinlich zu Naharpakad) einen obersten Gerichtshaf gebildet, mittelst dessen er den Valksfürsten spielte; allein es war doch nur der Schatten van einer Behörde, denn seine Beisitzer aus den Rabbinen mußten van Staatswegen ein Sklavensiegel am Obermantel tragen, Tiberias sprach ihm das Recht ab, Strafen zu verhängen und das Gattesdienstliche ward vornweg van dart aus bestimmt. Nach Jehudah's des Heiligen Tad ward es anders, aber die Vermehrung der Vallmacht kam nicht dem Resch-Glutha zu Statten, sandern die Häupter der Akademien zu Nahardea und Sura rissen das Recht, Streitigkeiten zu entscheiden, an sich, Nahardea Streitigkeiten über inneres Recht, Sura salche über Maße und Gewichte, und der Resch-Glutha mußte sie als förmliche Gerichtshöfe anerkennen, übrigens sarmell mit Vakatian von Seiten des Resch und unter seiner Autarität. Diese beiden Gerichtshöfe stellten sich endlich dem van Tiberias völlig gleich und übten, peinliches Recht ausgenammen, das beim Landesherrscher aber seinen Satrapen stand, Strafgewalt, wie sie denn Sinnbilder derselben führten: den Stab als Zeichen des Zwangs zum Gehorsam, die Geißel als Mittel zur Bestrafung für Subardinatiansvergehen, Ehebruch u. A., das Blasharn zur Verkündigung des Bannes, und den Halbstiefel behufs der gerichtlichen Verzichtung auf Leviratsehe. Alle babylonischen Rabbinen nun überstrahlte van der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an R. Asche, ein Mann von salchem Ansehen, daß er 60 Jahre hindurch, unabhängig von dem Resch-Glutha, eine Alleinherrschaft in der ganzen rabbinischen Welt behauptete und durch seinen Abschluß des Talmud der Schlußstein der vierten Epache und der Anfänger der ganzen zweiten Hauptperiode geworden ist. Da die Verschiedenheit der Mischnaherklärung zu seiner Zeit bis zur größten Verwarrenheit angewachsen und selbst die Mischnah durch unrichtige Lesarten entstellt war, der Talmud Babhli aber nicht mehr genügte, die Zunahme der Schulen endlich Alles zu zerrütten drahte, unternahm er eine grabartige Re-

daktion der Mischnah und der Gemara. Das Werk erforderte eine dappelte Arbeit und Gott fristete sein Leben bis zur Vallendung des Ganzen. Es versammelten sich damals zweimal im Jahre weit und breit im Morgenlande Schaaren van lernbegierigen Jünglingen um den gefeierten Lehrer, und sa trug er denselben auf, van einer Versammlung zur andern, vam Frühling zum Herbst und vam Herbst zum Frühling, über je einen Traktat des Gesetzes Alles zu erkunden und zu sammeln, was in der Heimath jedes Einzelnen darüber als Halachah ader als Haggadah varhanden war, worauf bei der Zusammenkunft R. Asche das ganze Material dieses Traktats in der gehärigen Ordnung zusammenstellte. Unter Halachah (הֲלָכָה) wäre der Etymologie nach Alles zu verstehen, was „gäng und gäb“ ist im Munde der Leute; im engeren Sinne aber, welcher hier der varherrschende ist, bezeichnet es die Tradition des mündlichen Gesetzes als der Vervallständignng und Auslegung des geschriebenen, wie diese Traditian von Mases auf Jasua und die van Jasua eingesetzten Aeltesten, van diesen anf die Propheten, van diesen auf die Männer der graßen Synagage und van diesen auf die Thanaim sich vererbt haben sallte. Unter Haggadah (Sage, Erzählung, הַגָּדָה, auch אַגָּדָה und אַגָּדָא, sagar אַגַּדְתָּא geschrieben) dagegen verstand man 1) alle Auslegungen und Anwendungen der Halachah, 2) alle möglichen Erinnerungen aus der Varzeit, Ereignisse der Gegenwart, Erwartungen der Zukunst, welche auf die Halachah Bezug haben, 3) spätere Regeln und Sittensprüche, Phantasien und Schlüsse über göttliche Dinge, Parabeln, Allegorien und Geheimlehre. An Halachah nun fanden die Schüler des R. Asche nicht mehr Vieles, sie war schon in der Mischnah begriffen, deren Hauptbestandtheil sie ausmachte (wie denn 13 Traktate des Talmud in der Mischnah nichts als Halachah, 22 derselben beinahe nichts Anderes, 26 endlich auch reichlich Haggadah enthalten); dagegen brachten sie desta reichere Schätze an Haggadah zusammen, welche der Rabbi sichtete und jedesmal dem entsprechenden Abschnitt der Mischnah als Gemara beifügte, sa daß die Mischnah den sartlaufenden Text, die untenanstehende Gemara den Cammentar ader die Ergänzung ausmachte. Die 6 Titel oder Sedarim ((סֵדֶר) der Mischnah ließ R. Asche (man sagt, nach Vorgang des R. Meir) zerfallen in 61 Traktate ader Massecheth (מַסֶּכֶת, מַסֶּכְתָּא van נָסַךְ weihen, gießen, oder מָסַךְ mengen, daher Gemenge, Gewebe, sa schon Jud. 16, 13. 14.), so daß das Seder Seraim aus 11, das S. Maed aus 12, das S. Naschim aus 7, das S. Nesikin aus 8, das S. Kadaschim aus 11 und das S. Taharath aus 12 Traktaten bestand und nach besteht. R. Asche vallendete samit die 61 Traktate in 30 Jahren. Nach dieser Zeit hielt er dasselbe Verfahren ein mit der Revisian des Ganzen, jeden Punkt nochmals prüfend und feilend, und durfte sa nach abermals 30 Jahren das Werk vallendet sehen*). Ein Werk von salchem Umfange kannte erst allmählich durch Abschriften verbreitet werden. Daß es durch eine Synade ader einen anderen feierlichen Akt seine Weihe erhalten habe, ist später behauptet warden, jedoch ahne allen Grund; nur trug das gleich darauf ergangene Verbat aller Versammlungen der Juden im neupersischen Reiche, welches 73 Jahre lang die Schulen schlaß, etwas dazu bei, daß der Talmud mehr als etwas Abgeschlassenes und darum Unantastbares, als etwas Vallendetes erschien.

Am Schlusse dieser ersten Hauptperiade haben wir nun nur noch der ersten Versuche zu selbstständiger Sammlung des Midrasch zu gedenken. Das Wesen des Midrasch bildet das freie Farschen in der Schrift und demzufalge das Recht selbstständiger Deutung derselben. War man dazu schan in der ersten Epache (s. aben) veranlaßt durch das Bedürfniß, zu erfahren, was eigentlich masaisches Gesetz sey, sa trug, wie uns scheint, in der zweiten und dritten Epache das Uebermaß und die nur allein den Verstand und das Gedächtniß in Anspruch nehmende Methade des Gesetzesstudiums manche Rabbinen

*) Weiteres über den Talmud, dessen Sprache, Styl, weitere Eintheilung, Verhältniß von Mischnah und Gemara, Bestandtheile an Halachah und Haggadah, vorhandene Manuskripte und Schicksal in der Kirchengeschichte siehe unter dem Art. „Talmud“.

dazu, auch dem Gemüthe sein Recht widerfahren zu lassen durch Forschungen in der Schrift, welche außerhalb jenes Bereiches lagen. Daraus entsprangen theils die Keime der Kabbala bei genialeren Denkern, theils die vielfach in Mährchen oder kurzen Sittensprüchen, endlich in erbaulichen Betrachtungen sich bewegenden Erzeugnisse des Midrasch, wovon schon unsere Apokryphen des A. T. Spuren enthalten, ferner manche abenteuerliche, gänzlich ausgeschlossene Schriften, wie die sogen. kleine Genesis, das Buch Henoch u. dgl. Eine Menge von solchem Jahrhunderte hindurch mündlich vererbten Midrasch fand ihre Aufzeichnung in der Gemara. Andererseits dachte man auch frühzeitig schon daran, den Midrasch für sich allein als Glosse zur heil. Schrift zu ordnen und niederzuschreiben, und so entstanden wohl im 3. und 4. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung verschiedene größere und kleinere Midraschim, welche erhalten blieben. Dieselben blieben freilich lange geheim gehalten, bis man nach dem Abschluß des Talmud auch sie zu veröffentlichen kein Bedenken mehr tragen durfte und noch umfassendere Midraschim an's Licht traten, so 1) der größte Theil des Midrasch Rabbah zur Genesis; 2) der Midrasch zu den Klageliedern; 3) der Midrasch zum Leviticus; 4) die Midraschim zum Deuteronomion, zum Exodus, endlich zu den Numeri; 5) die Pesikthah; 6) der Midrasch zum Hohenlied, Esther, Ruth und Prediger; 7) der Midrasch zu den Psalmen, Sprüchen und den Büchern Samuels.

An diese Darstellung der ersten Hauptperiode des Rabbinismus reiht sich die der zweiten. Wir können uns hier kürzer fassen, theils weil das Interesse für die christliche Theologie nicht mehr auf dem Hauptgebiet des Rabbinismus, der Behandlung des Gesetzes, zu finden ist, sondern auf seinen Nebengebieten, welche indessen mit dem größten Fleiß und großer Vorliebe bearbeitet worden sind, — theils weil gerade diese Nebengebiete in unserer Encyklopädie bereits eine umfassende Darstellung in besonderen Artikeln erhalten haben. So in den Artikeln über die Opposition der Karäer gegen die rabbinische Tradition (vom Unterzeichneten), über das große Werk der Massora (von Arnold), über den Midrasch (von Cassel), über das ganze Gebiet der Kabbalah (von Reuß). Und auch von dem Hauptgebiet des Rabbinismus sind die interessantesten Punkte bereits dargestellt in eigenen Artikeln über ausgezeichnete Repräsentanten desselben; so in den Artikeln über das Buch Cosri von Juda Halleir (vom Unterzeichneten), über Aben Esra und über Abarbanel (von Arnold) und vorzüglich über Moses Maimonides (von Dr. Jost), wozu nächstens noch über Raschi (vom Unterzeichneten). Es dürfte sich daher bei dieser zweiten Hauptperiode mehr um eine chronologische Uebersicht handeln.

Die einzelnen Epochen dieser Hauptperiode lassen sich indessen nicht so scharf abgränzen, wie dies bei der ersten der Fall war [1) von Esra bis auf Simeon den Gerechten, — die Zeit der Sopherim und Sekenim; 2) von Simeon bis auf Hillel I., — die Zeit der Chachamim; 3) von Hillel bis auf Jehudah den Heiligen, — die Zeit der Thanaim; 4) von Jehudah bis auf Asche, — die Zeit der Amoraim]; die Entwicklung des Rabbinismus hat ihren Mittelpunkt verloren und damit ihre Gleichmäßigkeit, oder vielmehr, die Entwicklung selbst ist geschehen und der Rabbinismus soll sich nun unter den so verschiedenen äußeren und inneren Einflüssen der ihn umgebenden Völker erproben. Doch fallen die Wendepunkte im Morgen- und Abendland nicht zu weit aus einander und werden die meisten Rücksichten für die Unterscheidung folgender 4 Epochen sprechen: 1) von dem Abschluß des Talmud bis zum Sieg des Islam, — von der Mitte des 5. bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts; 2) vom Siege des Islam bis zum Untergang der rabbinischen Schulen im Morgenland im J. 1040 und bis zur Zerstörung der Schulen im Abendland durch die Inquisition seit dem 13. Jahrhundert; 3) von dieser Zeit des Druckes bis zum Beginn der inneren und äußeren Emancipation seit dem 18. Jahrhundert; 4) die Gegenwart. Die erste dieser 4 Epochen ist im Morgenland bezeichnet äußerlich durch Zerrüttung der rabbinischen Schulen unter der grausamen Willkürherrschaft mehrerer neupersischer Machthaber und unter den harten Gesetzen byzan-

tinischer Kaiser; innerlich dagegen durch zwei Arbeiten, zu welchen ohne Zweifel gerade die Beschränkung auf das stille Privatstudium führte: In Babylonien nämlich durch eine Anzahl in ähnlicher Form wie die Mischnah oder Thosiphthah angelegter Traktate, welche nachmals zumeist den Talmudausgaben einverleibt wurden, aber nur noch theilweise vorhanden sind; die Verfasser derselben nennt die Synagoge Seburaim, d. h. Männer der Meinung, um damit anzuzeigen, daß ihren Ansichten kein entscheidendes Gewicht beizulegen sey. In Palästina durch die Massora, bestehend 1) in einer höchst sorgfältigen Ausstattung des Textes der heiligen Schrift mit Lesezeichen und mit Ton- und Betonungszeichen zum Lesen nach dem Sinne; 2) in einer mühsamen Anmerkung aller vorkommenden Aehnlichkeiten und Unterschiede im Ausdruck, aller scheinbaren und wirklichen Wiederholungen, aller verschiedenen Lesarten; 3) in einer genaueren Bestimmung der Abschnitte, Unterabtheilungen, Verse und Verstheile; — Alles bis auf die kleinlichsten Einzelnheiten, ein Riesenwerk, aus kleinen Anfängen allmählich*) und in aller Stille aufgewachsen. Aus dem Abendland läßt sich in dieser ersten Epoche lediglich nach gar keine Spur rabbinischer Wissenschaft berichten; erst als der Druck, der gräuliche Druck der Westgothenherrschaft mit dem Sieg der Araber von der pyrenäischen Halbinsel hinweggenommen und mit der Blüthe der arabischen Künste und Wissenschaften ein anregendes Exempel gegeben war, erwachte eine wissenschaftliche Regung und Bewegung, und da ungefähr zu gleicher Zeit nun auch Abschriften des Talmud und Lehrer desselben nach dem Abendland kamen, nahm der wissenschaftliche Trieb eine doppelte Richtung, welche erst allmählich sich verschmelzen konnte, eine freisinnige und eine orthodoxe. Dies war die Aufgabe der zweiten Epoche im Abendlande. Das erste Gebiet, worauf sich die Juden unter dem Einfluß der Araber warfen, war die arabische Sprache, und zwar zunächst die Erlernung derselben behufs des Verständnisses im Verkehr und in der Literatur, dann aber die Nachahmung ihrer Erzeugnisse, vorzüglich in der Poesie, und die Beschäftigung mit arabischer und hebräischer Grammatik und Lexikographie. Der Hauptsitz dieser Studien war zu Cordova unter dem Kalifen Al-Manzur, und der Mäcenas aller dieser Bestrebungen unter seinen Glaubensgenossen war der Nassi Hasdai**). Nachdem die Juden in diesen Studien einheimisch geworden waren und bereits Tüchtiges geleistet hatten, begann auch die Nacheiferung in Arzneikunde, Naturlehre, Mathematik und Astronomie. Daß nun auch das Gesetzesstudium erwachte, sehen wir vorzüglich aus zweierlei: aus der Uebersetzung des Talmud in das Arabische, welche um das J. 1000 Joseph ben Isaak Stanas auf Befehl des spanischen Königs Haschem ausführte, und aus dem regen Verkehr, welcher, vermittelt durch das Aufblühen der nordafrikanischen Schulen in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, zwischen dem babylonischen Gaon (= Magnificenz, Titel der Schulhäupter in Babylonien seit dem 7. Jahrhundert) Hai und dem Stifter der babylonischen Schule von Granada (gestiftet, nachdem die Schule von Cordova eingegangen war) Samuel Levi sich bildete und längere Zeit Morgen- und Abendland einander näher brachte. Schon die erste Anregung zu einem ernsten Studium des Talmud war durch die Ankunft eines ausgezeichneten Talmudisten des Morgenlandes, des Rabbi Mose, gegeben worden, welchen Seeräuber nach Spanien verkauft hatten. Als die Schule von Granada gleichfalls eingegangen und die von Lucena ihr gefolgt war, lieferte der ausgezeichnetste Lehrer derselben,

*) Die Anfänge dieses Werkes reichen ohne Zweifel in frühere Zeiten hinauf; allein einerseits waren es nur unvollständige Notamina, andererseits gehörten sie lange aus Scheu vor dem Buchstaben der heil. Schrift dem verborgenen Studium Einzelner an. Da der Talmud dieses Werkes noch nicht erwähnt, die ältesten Schriften der Karäer aber dasselbe bereits voraussetzen und gebrauchen, so kann das Werk als Ganzes erst in unserer ersten Epoche, in den zwei ersten Jahrhunderten nach Abschluß des Talmud entstanden seyn. Das Weitere siehe im Art. „Massora".

**) Vgl. den Art. „Cosri". Der Titel Nassi entspricht hier nicht mehr dem palästinensischen, sondern mehr dem babylonischen eines Resch-Glutha; allein man sagte unter der arabisch-spanischen Herrschaft Nassi.

R. Alfes, sein talmudisches Riesenwerk, einen Auszug und eine Erläuterung des Talmud, welche für die Rabbinen aller späteren Zeiten die eigentliche Rechtsquelle blieb. Unter den Dichtern, Philosophen, Grammatikern, Hermeneuten und Linguisten dieser Zeit aber waren die ausgezeichnetsten und sind die berühmtesten geblieben: Juda Halleir († 1150), feurig im Danklied, ergreifend in der Klage, erhaben in Schilderungen, der Verfasser des Religionsgesprächs Casri (s. d. Art.); ferner sein Schwiegersohn Aben Esra (zwischen 1090 und 1170), ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und feinen Witz, Meister in der Philosophie wie im Talmud, in Mathematik und Astronomie und Verfasser gefeierter Schriften über biblische Exegese und Kritik; ferner Joseph Kimchi und seine zwei Söhne David und Mose Kimchi (alle drei zuerst in Narbonne, David Kimchi, der berühmteste, nachher in Spanien); endlich Salomo Parchon, einer der vorzüglichsten Grammatiker. Während so auf der pyrenäischen Halbinsel Talmudstudium und andere Studien mit einander wetteiferten, blieb der Rabbinismus im übrigen Abendlande mit wenigen lichten Ausnahmen pedantisch innerhalb seines Talmudstudiums; denn die fränkische Herrschaft gab ihm keine Anregung und die arabische Bildung jenseits der Pyrenäen erregte nur Mißtrauen. Wohl aber hatten die Rabbinen unter dem milden fränkischen Scepter Muße zu ihren Studien, und so finden wir auch frühzeitig Anstalten dafür vom narbonnensischen Gallien bis Apulien und diesseits wie jenseits des Rheins, so in Narbonne, Toulouse, Bari, Otranto und vorzüglich in Mainz. Die zwei ausgezeichnetsten Gelehrten in diesen Ländern sind außer den genannten Kimchi's zwei Männer, welche nach vor ihnen lebten: 1) Gerschom ben Jehudah aus Mainz („die Leuchte des Exils“ genannt, † 1040 oder schon 1028), dessen selbstständige Werke über den Talmud und über deutsche Gebetordnung für Festtage übrigens nicht mehr vorhanden sind (auf seinen Antrag hin wurde die Vielweiberei unter den Juden ein für allemal abgeschafft); 2) Raschi (R. Salomo ben Isaak zwischen 1030 und 1105) aus Troyes, welcher durch seine selbstständige Erläuterung der heil. Schrift und des Talmud überall, auch wo er auf den Midrasch Rücksicht nahm, eine gesunde Auffassung des Sinnes anbahnte. In dieser ganzen fränkischen Schule war die Philosophie gar nicht vertreten. Die Orthodoxie dieser Schule mit der Freisinnigkeit der meisten spanischen Rabbinen zu vereinigen, hatten eben in Spanien mehrere seiner ausgezeichnetsten Gelehrten versucht; die Lösung dieser Aufgabe war einem Manne vorbehalten, welcher an Genialität, Gelehrsamkeit und Ansehen die Rabbinen aller Jahrhunderte überstrahlt, dem bekannten Moses Maimonides (geb. den 30. März 1135 zu Cordova, † den 13. Dezbr. 1204 zu Fostat, d. h. Altkahiro, beerdigt zu Tiberias in Palästina). Von seinen drei vornehmsten Werken ist das erste, Erläuterung der Mischnah (1168 beendigt, in arabischer Sprache) vorzüglich interessant durch seine Einleitung, in welcher er die Geschichte und die Composition des Talmud darstellt (s. Dr. Pinner, Uebersetzung des Traktats Berachoth, Anhang); das zweite ist sein (von 1170 — 1180 in hebräischer Sprache verfaßtes) Riesenwerk Hajadhachasakah, die lichtvollste und vollständigste Darstellung des talmudischen Gesetzes; das dritte ist sein (1187 auf 1188 in arabischer Sprache geschriebener) berühmter Morehhannebachim, d. h. Führer der Irrenden, worin er als Philosoph das Gesetz construirt. Moses Maimonides errichtete nicht ein neues philosophisches Lehrgebäude, er war auch ein scharfer Gegner der kabbalistischen Spekulation wie die meisten von den Häuptern der spanischen Schule und wie die fränkische Schule noch durchaus; er schritt nicht fußbreit über den Gedankenkreis der überlieferten Religionslehre hinaus; er führt durch die Irrgänge des talmudischen Labyrinths und macht diese Quelle der Religionswissenschaft genießbar, Beides mit der vollkommensten Freiheit der Forschung und der festesten Ueberzeugung von der Gültigkeit des geschriebenen und des mündlichen Gesetzes. Bei dieser Vereinigung beider Richtungen konnte es nicht ausbleiben, daß kurz nach seinem Tode ein gewaltiger Kampf seiner Feinde und seiner Verehrer losging, vorzüglich wegen seines Moreh; dieses Werk ward in Montpellier von den Rabbinen öffentlich verbrannt und sein Verfasser im Grabe noch in den Bann gethan; allein seine Verehrer, unter ihnen

der ausgezeichnetste, David Kimchi, der berühmte Philosoph und Grammatiker (damals noch in Narbonne) wehrten sich für Maimonides auf's Aeußerste und schleuderten den Bann nun über seine Feinde, bis Moses ben Nahman, der als Nachmenides berühmte Arzt und Rabbi zu Gerona, Versöhnung stiftete und der Bann auf beiden Seiten aufgehoben ward. Innerlich währte die Spaltung freilich noch geraume Zeit fort; während das übrige Abendland nur um so mehr in seine Orthodoxie sich verrannte, lebte und erzog der Geist des Maimonides ein Geschlecht von Rabbinen in Spanien und Nordafrika, besonders Aegypten, wo er gewirkt hatte und wo nach seinem Tode unter seinem Sohne Abraham und seinem Enkel David eine Schule blühte, indessen im übrigen Orient bereits alle rabbinische Wissenschaft erstorben war. In Spanien gelang es erst einem im Jahre 1305 aus Deutschland eingewanderten Rabbi von allerdings staunenswerther talmudischer Gelehrsamkeit, Rabbenu Ascher ben Jechiel, der fränkischen Schule die Oberhand zu verschaffen; das Studium der Philosophie hatte zuvor noch so bedenklich um sich gegriffen, daß selbst ihr Verehrer, der ausgezeichnete R. Salomo ben Abraham ben Adereth, um die Sorge der Rechtgläubigen zu stillen, das Verbot hatte ausgehen lassen müssen, wornach Niemand vor zurückgelegtem 25. Lebensjahr und ohne den Nachweis solider talmudischer Kenntnisse griechische Philosophie studiren durfte; Ascher's Wirken zu Toledo und seine Schriften trugen den Sieg davon. Während hier im Abendlande die rabbinische Orthodoxie mit der Freisinnigkeit, welche ein reges wissenschaftliches Leben erzeugt hatte, kämpfen mußte, erlitt sie im Morgenlande den stärksten Abbruch durch das Schisma der Karäer. Hier waren die babylonischen Schulen nach einer Unterbrechung von 70 Jahren in der Mitte des 6. Jahrhunderts wieder geöffnet worden, Schulhäupter an der Spitze, die man seit dem 7. Jahrhundert Geonim nannte (s. oben), und unter dem bisherigen Resch-Glutha; und dieser Zustand blieb im Wesentlichen wie unter den neupersischen Königen, so auch unter den arabischen Kalifen; zu einem Aufschwung wissenschaftlichen Lebens kam es aber hier nicht; man handhabte den Talmud, und die einzigen Produkte waren Phantasiegebilde über die vornehmsten Personen der alttestamentlichen Geschichte. Innerhalb der orthodoxen Synagoge trat in dieser zweiten Epoche nur Ein bedeutender Mann auf, und zwar nach gegen den Schluß derselben, der Gaon Saadjah († 942) zu Sura, ausgezeichnet theils durch seine Dichtungen zur Verherrlichung des Gottesdienstes, theils durch sein in arabischer Sprache geschriebenes Werk: „Die Religionen und die Lehrmeinungen". Es war das letzte Aufflackern eines Lichtes, ehe es erlischt; die folgenden Geonim waren schwache Leute und Sura ging ein; Nahardea überdauerte es noch ein wenig, aber im Jahr 1040 ward auch hier die Schule für immer geschlossen. Ihre Gegner, die Karäer, überlebten sie. Ueber die Entstehung dieser Gegner waltet ein Dunkel, welches nicht mehr zu erhellen ist; aber ihre Existenz ist bis auf diesen Tag ein Zeugniß innerhalb Israels selbst gegen den herrschenden Rabbinismus, und ihr geschichtliches Auftreten fällt unzweifelhaft in diese zweite Epoche*).

Wir haben oben schon bemerkt, daß mit dem Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. diejenigen, welche der rabbinischen Tradition gegenüber Selbständigkeit bewahren wollten, mit Gewalt zum Schweigen gebracht worden waren. Der in der Verborgenheit fortlebende Widerwille kam im 8. Jahrhundert durch eine Zufälligkeit, durch die Verdrängung eines Mannes, welcher diesen Widerwillen theilte, von der Würde des Resch-Glutha, in Babylonien wieder zum Ausbruch und führte, da derselbe, Namens Anan, ein höchst einflußreicher Mann gewesen zu seyn scheint und das Unrecht durch seine Vertreibung aus Neu-Persien sanktionirt wurde, zu einem Schisma, welches in Nordafrika, Aegypten (wo die ersten Jahrhunderte das karäische Oberhaupt seinen Sitz gehabt haben soll), Palästina, Klein-Asien, Türkei, Galizien, dem südlichen Rußland und später

*) In dem Artikel des Unterzeichneten über die Karäer, welcher die gesammte Geschichte und Lehre desselben gibt, ist, wie ich zu berichtigen bitte, als Entstehungsjahr der Separation 640 genannt statt 750.

auch wieder in Persien seine Anhänger hat, und seine Bedeutung nicht sowohl in den Leistungen als in dem Princip der Partei hat, wornach sie die göttliche Auktorität der rabbinischen Tradition läugnen, die Behauptung von dem Ursprung der Tradition auf Sinai und ihrer Fortpflanzung von Moses durch den Mund der Aeltesten und Propheten herab auf die Männer der großen Synagoge u. s. w. für ein Mährlein erklären, in dem geschriebenen Wort Gottes die einzige untrügliche Richtschnur der Religion erkennen, jedem ihrer Meister das Recht vindiciren, die heilige Schrift selbstständig zu beleuchten und den Spielereien und Willkürlichkeiten mit den Aussprüchen der Schrift auf Seiten des orthodoxen Rabbinismus die Forderung entgegenstellen, auf dem Wege grammatisch-linguistischer Forschung den buchstäblichen Sinn der Schrift zu erheben. Das Letzte hievon trifft vornehmlich die jüdische Kabbalah, deren Spiel mit den Zahlen und Namen der heiligen Schrift übrigens auch Rabbinen theilten, welche sonst nicht der Mystik, sondern der Scholastik der Synagoge angehörten, und wovon wir sogar dem Apostel Paulus, diesem ehemaligen Schüler eines Gamaliel, noch Reste seiner früheren Jugendbildung ankleben sehen. Die Beschäftigung mit der Kabbalah ist eine der vornehmsten Eigenthümlichkeiten der dritten Epoche, an welcher wir nun angekommen sind. Wir haben an mehreren Stellen im Vorübergehen bereits bemerkt, daß die Keime der Kabbalah weit, ohne Zweifel soweit als der Rabbinismus selbst hinaufreichen, in die Zeit, da die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft auch Bekanntschaft mit der Spekulation des Morgenlandes mitgebracht hatten, ferner, daß die ersten namhaften Kabbalisten der Synagoge die Rabbinen Akiba und Simon ben Jachai waren, endlich, daß die beiden vornehmsten Werke der Kabbalah, das Buch Jezirah und Sohar in ihrer vorliegenden Redaktion erst ein späteres Erzeugniß seyn dürften, wenn sie auch die Grundideen jener Männer aussprechen. Jedenfalls aber sind sie vor unserer dritten Epoche entstanden, Jezirah vielleicht schon in der Epoche der Thanaim, Sohar doch schon im 8. Jahrhundert n. Chr. Allein die Beschäftigung mit der Kabbalah war noch in unserer zweiten Periode eine sehr vereinzelte und verborgene gewesen, und die großen Rabbinen derselben hatten sie verwehrt. Der Verfall der spanischen Schulen, die Noth der Zeit seit der Inquisition, die Entdeckung, mittelst der Kabbalah eine Einhüllung christlicher Ideen in alttestamentliches Gewand und damit eine Annäherung herausbringen zu können, welche den so tausendfältig erzwungenen Uebertritt erleichterte, endlich die bei aller Verstandesrichtung des Rabbinismus doch dem Juden anhängende morgenländische Phantasie, — das Alles wirkte nun zusammen, die Kabbalah zur Lieblingsbeschäftigung der jüdischen Gelehrten zu machen, des Mißbrauches derselben zu allerlei Zauberei nicht zu gedenken, womit Viele sich wichtig, ja sich reich zu machen strebten und bei christlichen Fürsten und Volkshaufen wie innerhalb der Synagoge selbst eine Rolle spielten. Für das Weitere über diesen Gegenstand verweisen wir auf den Artikel „Kabbalah“. Die vornehmsten Kabbalisten gehörten dem 16. Jahrhundert an, so Meir ben Gabai, Joseph Karo, Salomo al Kabez, Mose Korduero, Isaak Lurio, Mose Galante, Samuel Laniada, Jakob Zemach und Hajim Vitol hervorragen. Der Kabbalismus ward im 17. Jahrhundert in Folge des Auftretens des Pseudomessias Schabbathai Zeir und seiner Enthüllung für Tausende von Juden die Brücke im Morgenland zum Islam, im Abendland zur Kirche*). Die Erfindung der Buchdruckerkunst rief in der Synagoge wie in der Kirche eine erhöhte Thätigkeit hervor, die alten Schätze, welche bisher nur Weniger Eigenthum hatten seyn können, in weiten Kreisen zugänglich zu machen; dieses Streben veranlaßte aber auch, solche Schätze zu revidiren und von Entstellung und Verwirrung zu befreien. Dahin gehört vor Allem die erste gedruckte Ausgabe eines Talmud vom Jahre 1520 in Venedig; 2) die Arbeit des tunesischen Rabbi Jakob ben Chajim in der Ausgabe der zweiten Bombergischen rabbinischen Bibel, Venedig 1526, welcher

*) Peter Beer gibt in seinem oben genannten Werk (II, 344 f.) einen höchst interessanten Abriß der Grundlehren der Sabbathäer oder Soharitten.



durch die Vergleichung verschiedener Manuskripte und Hinzufügung eigener Bemerkungen die Massora in die Gestalt brachte, die sie jetzt in den Drucken hat; 3) die Schriften des Elias Levita (1472—1549) מסורת המסורת, Venedig 1538, welche den Schlüssel zum Verständniß der Massora darbieten. Dadurch wurde aber auch wieder die Thätigkeit der Schulen belebt, und so finden wir solche vorzüglich zu Brody, Lemberg, Lublin, Krakau, Prag, Fürth, Frankfurt, Venedig, Amsterdam. Die beiden Richtungen, welche in der zweiten Epoche so scharf einander gegenübergestanden waren, lassen sich zwar in der dritten Periode immer noch unterscheiden, doch ist die Feindseligkeit verschwunden und sie bestehen zuweilen hart nebeneinander, so in Venedig und Amsterdam; man nennt sie nun die portugiesisch-italienische Schule und die polnisch-deutsche Schule. Der Beginn der vierten Epoche fällt in das 18. Jahrhundert; es ist die Zeit der Aufklärung in der Synagoge wie in der Kirche, bezeichnet durch Namen wie Moses Mendelssohn (1729—1786), welcher dem Moreh des Maimonides seine philosophische Richtung verdankte, mit der ganzen Geistigkeit und Liebenswürdigkeit seines Wesens zuerst wieder aus der äußeren und inneren Abgeschlossenheit des Rabbinismus heraustrat und durch seine Schriften, vorzüglich seine deutsche Uebersetzung des Pentateuch mit hebräischen Scholien, durch seine Vorrede zur deutschen Bearbeitung von Manasse ben Israel's „Rettung der Juden", und durch sein „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum" auch in weiteren Kreisen der Synagoge die Schranken durchbrach; ferner Hartwig Wessely (1725—1805), Dichter, Hermeneute und Linguist, voll Wärme für Religion wie für Veredlung der Sitten, in seinem von Joseph II. erbetenen Gutachten über Errichtung jüdischer Normalschulen in Oesterreich als Grundsatz aufstellend: obenan Studium der heiligen Schrift, erst in den Jünglingsjahren den Talmud, durchweg aber eine geregelte Elementarbildung; ferner David Friedländer (geboren 1750), Mendelssohn's Freund, seine Ideen theilend und im Reformiren öfters der Zeit vorgreifend, wirksam theils durch Gründung einer Elementarschule zu Berlin, theils durch kleine Schriften, theils durch seine Uebersetzung der heiligen Schrift; auch war er mit Euchel, mit seinem Vetter Michael Friedländer, mit Löwe, Satnow und Homberg der Herausgeber der Zeitschrift „der Sammler", welche die Tendenz hatte, rabbinische Mißbräuche abzustellen, den hebräischen Styl zu reinigen und überall nützliche Kenntnisse zu verbreiten. Die Zeitverhältnisse, welche zu diesem Umschwung in der Synagoge mitwirkten, sind bekannt; die weitere Entwickelung dieses Umschwungs ist wesentlich bedingt durch die fortschreitende äußere Emancipation unserer jüdischen Bevölkerung, sie führt nothwendig vom starren Rabbinismus zurück; sie führt an sich noch nicht zum Christenthum, — keineswegs, aber sie führt zurück von der Tradition zum Wort Gottes — und das ist, was vor Allem die Kirche der Synagoge wünschen muß und was der Talmud selbst in einem seiner schönsten Worte weissagt: „Die Thora ist geworden ein weites Meer, aber sie wird wieder zusammengefaßt werden in das Eine: Wandle vor Gott und sey fromm!" Pf. Pressel.

Rabbot, vollständig Kalaat er Rabbot, nach Burkhardt und Molineux Rabbad, nach de Berton sogar Rhobaa, ist der Name eines bedeutenden Bergschlosses in der Landschaft Edschlun (nach Abulfeda) oder Adschlûn (nach den europäischen Reisenden) in Peräa, im alten Gilead. Die heilige Schrift hat weder von diesem Bergschloß noch von dem Wadi Adschlûn, auf dessen Nordabhang es liegt, eine Spur. Ritter in seiner Geographie (2. Band von Syrien) will zwar das Jes. 15, 8. erwähnte אֶגְלַיִם in Adschlûn erkennen; allein die genaue Verbindung von Eglaim mit Hesbon, Beer Elim (dem Fels, da nach 3 Mos. 20. u. 21, 18. Moses zum zweiten Mal Wasser herausschlug und den man nun nach 21, 16. schlechthin „den Brunnen", oder wie in Jes. 15, 8. den Brunnen Gottes, Beer Elim, nannte) und Dimon und mit dem ganzen Gottesgericht über Moab, ferner die Angabe des Eusebius, daß Eglaim (bei ihm Ἀγαλλείμ) acht Meilen südlich von Areopolis gelegen sey, macht Ritter's Vermuthung denn doch unwahrscheinlich. Ebensowenig stimmt zu Adschlûn das עֵין עֶגְלַיִם in Ezechiel

47, 10., da dasselbe nach Hieronymus (z. der St.) „in principio maris mortui" lag. Jener Wadi Adschlûn trifft mit dem Thal des Jabal (Zerka) ungefähr eine Stunde vom Jordan zusammen und mündet hier mit ihm in das Ghar; er läuft von Nordost herunter und vereinigt in seiner oberen Hälfte die Wasser des Adschlûn und des Dschenne; eine Stunde nördlich über dem Vereinigungspunkt liegt auf dem Gipfel des Abhangs das Bergschloß Kalaat er Rabbat, welches ursprünglich (wie Buckingham aus den ohne Mörtel zusammengefügten Quadern des Fundaments und dem Rustikalstyl der Vorsprünge nachgewiesen hat, und wozu die Reste einer hier vorüberführenden Römerstraße stimmen) ein römisches Kastell war, später aber, wie eine arabische Inschrift am Schloß bezeugt, auf Saladin's Befehl durch seinen Feldherrn Ezaddin Asama umgebaut wurde (die Inschrift sagt nur: erbaut). Dieses Schloß, welches mit seinen mittelalterlichen Mauern, Gängen, Bastionen und Graben die Residenz eines Scheich ausmacht, welcher für den Pascha von Damaskus die Steuern erhebt, gewährt eine großartige Aussicht nach dem Jordan vom galiläischen bis zum todten Meer und über das mit den schönsten Wäldern, mit Kornfeldern, Olivenpflanzungen und Weinbergterrassen abwechselnde Land Gilead. **Pf. Pressel.**

Rabulas, Bischof von Edessa, der, nachdem er eine Zeit lang zur antiochenischen Lehrform in der Christologie hingeneigt hatte, sich seit 432 entschieden auf die andere Seite stellte und fortan gegen die Nestorianer sich äußerst feindselig und gewaltthätig bewies, † 435 (s. Bd. X, S. 279), war auch als Schriftsteller thätig. Von ihm rührt eine Sammlung von Canones her, die aber nicht vollständig erhalten ist (s. Assem. Bibl. Orient. T. I, p. 198). Verschiedene Stellen daraus sind gesammelt in dem von Mai (Scriptorum vet. nova collectio Tom. X, 1838) veröffentlichten Nomokanon des Barhebräus (Abulfarasch).

Rachel, s. Jakob.

Radbertus, nach seinem Klosternamen Paschasius, der Heilige, Abt zu Corbie (Corvey) in Frankreich, nimmt unter den kirchlichen Schriftstellern der karolingischen Zeit eine ausgezeichnete Stelle ein. Da er kurz vor seinem Tode seinen Ordensbrüdern verboten haben soll, etwas über sein Leben aufzuzeichnen, so erklärt sich, warum uns darüber nur wenige Mittheilungen erhalten sind, die wir meist aus zerstreuten Notizen in seinen eigenen Schriften zusammensetzen müssen. Radbert ist gegen Ende des 8. Jahrhunderts in der Gegend von Soissons geboren (nach Basnage's freilich nicht gesicherter Annahme 786); nach dem frühen Tode der Eltern ausgesetzt und in die Marienkirche zu Soissons gebracht, wurde das Kind von den dortigen Benediktinerinnen aufgenommen und erzogen. Obgleich er schon als Knabe mit der Tonsur die Bestimmung zum Mönchsstande erhalten hatte, kehrte er dennoch im Jünglingsalter in die Welt zurück und überließ sich ohne Zurückhaltung dem Strome ihrer Freuden. Das Gefühl der Unbefriedigtheit und der Leere leitete jedoch bald seine Schritte nach Corbie, dessen Abt, der heilige Adelhard, fortan ihm Lehrer und Vater wurde. Durch Frömmigkeit, sittlichen Ernst und umfassende theologische Bildung zeichnete er sich bald vor seinen Brüdern aus. Seine Schriften bezeugen, daß er nicht nur in der klassischen Literatur eine für seine Zeit sehr seltene Belesenheit besaß, sondern sich auch mit dem Studium der Schrift und der Väter in sehr eingehender Weise beschäftigte; und zwar war er nicht bloß mit den großen Auktoritäten der morgen- und abendländischen Kirche, sondern selbst mit dem montanistischen Tertullian vertraut und bewunderte dessen Beredtsamkeit (vita Adelh. no. 33). Der griechischen Sprache war er ohne Zweifel kundig; seine häufige Berücksichtigung der Septuaginta könnte indessen auch in seiner Bekanntschaft mit den Commentaren des Hieronymus ihren Erklärungsgrund finden. Ebenso zeigt er Kenntniß im Hebräischen; in dem Anfang der Schrift de partu virginis geht er bei Erörterung der Stelle 1 Mos. 3, 16. auf den Grundtext zurück. Dem Reichthume seines Wissens hatte er es wohl zu danken, daß er bald als Lehrer der jungen Mönche in Corbie Verwendung fand. Als Schüler von ihm werden der jüngere Adelhard, der heilige Ansgar,

der Apostel des Nordens, Hildemann und Odo, beide Bischöfe von Beauvais, Warinus, Abt des sächsischen Corvey, erwähnt. Sonntäglich pflegte er den Canbentualen die evangelischen Perikapen in erbaulicher Weise auszulegen; in fortlaufenden Vorträgen erklärte er ihnen das Evangelium des Matthäus. Seine schriftstellerische Thätigkeit füllte nur seine Mußestunden aus; seine Hauptsorge war den durch die Ordensregel vorgeschriebenen heiligen Pflichten gewidmet. Allein auch durch seine Geschäftskenntniß scheint sich Radbertus seinen Vorgesetzten empfahlen zu haben. Welches Vertrauen ihm Adelhard bewies, zeigt die Thatsache, daß Radbert ihn und seinen Bruder Wala im J. 822 nach Sachsen begleitete, um dort mit ihnen die Stiftung von Neu-Corvey vollziehen zu helfen. Als nach Adelhard's Tod 826 sein Bruder Wala zu dessen Nachfolger gewählt wurde, reiste Radbert an den Hof Ludwig's des Frommen und erwirkte von diesem die Bestätigung der Wahl. Bei diesem Anlaß beantwortete er die Frage eines Höflings, warum man einen so strengen Mann gewählt habe, mit den Worten: den Vorzug verdiene immer der, welcher nicht im Gefolge, sondern an der Spitze gehe. Im Jahre 831 wurde er von Ludwig dem Frommen zu einer Mission nach Sachsen verwandt; bei seiner Rückkehr erfuhr er in Köln, daß sein Abt Wala von der kaiserlichen Ungnade betroffen und an den Genfer See verbannt worden sey; hier besuchte er ihn bald darauf auf einer neuen Wanderung, die er in kaiserlichem Auftrag zu kirchlichen Zwecken übernahm. Wie hoch überhaupt auch Wala den Radbert achtete, ersehen wir aus dem Umstande, daß er ihn nicht bloß zu seinem Begleiter auf den Reichstag, sondern auch zu einer Reise zu Gregor IV. ersah. Noch auf seinem Todesbette gedachte er des frommen Vertrauten und ließ ihm seine warmen Scheidegrüße entbieten. Ungeachtet dieser ausgezeichneten Stellung, die Radbert unter seinen Brüdern einnahm, ließ er sich nicht bewegen, die Priesterweihe anzunehmen; er unterzeichnete seinen Namen mit dem einfachen Zusatze: Levita, omnium monachorum peripsema. Nach dem Tode des Abtes Isaak im Jahre 844 wurde er selbst zum Abte erwählt, der vierte nach Adelhard. Im J. 846 finden wir ihn als solchen auf einer Synode zu Paris, welche ihm die Privilegien seines Klosters urkundlich bestätigte. Im J. 849 wohnte er der Synode zu Chiersy bei, auf welcher der unglückliche Gottschalk verdammt wurde. Daß auch er zu den Gegnern desselben gehörte, beweisen die Worte im 8. Buche seines Commentars zum Matthäus: quapropter scire certo debemus, quotiens aliquis perit, non ex praedestinatione Dei, ut quidam male sentiunt, neque ex voluntate Patris perit, sed proprio suo peccato justoque Dei judicio. Während Radbert die Stelle des Abtes bekleidete, nahm die Sorge für sein Kloster seine Aufmerksamkeit und Thätigkeit so umfassend und ausschließlich in Anspruch, daß er die ihm liebgewordenen theologischen Beschäftigungen fast ganz zur Seite legen mußte. Schon diese Nöthigung, die er schmerzlich empfand, machte seinen Blick oft wehmüthig und sehnsuchtsvoll auf die frühere glückliche Mußezeit zurückwenden. Bald kamen Ereignisse hinzu, welche ihm seine Stellung verleideten. Schon Wala scheint die Klosterdisciplin nur mit Anwendung der äußersten Strenge aufrecht gehalten zu haben; unter seinen beiden nächsten Nachfolgern Hedda und Isaak sank sie und Zügellosigkeiten rissen ein; um so begreiflicher ist es, daß die Strenge in der Handhabung der Ordensregel, zu welcher Radbert zurückkehrte, Unzufriedenheit und Parteiung hervorrief; der Mönch Iva, deshalb aus dem Kloster gestoßen aber entwichen, fand sogar einen Beschützer an Karl dem Kahlen und erwirkte sich von ihm einen Schirmbrief, der ihm Straflosigkeit zusicherte; die Spaltung erhielt wahrscheinlich neue Nahrung durch die Streitigkeiten, in welche Paschasius mit dem Mönche Ratramnus zu Corbie verwickelt wurde, der sich nicht nur der Meinung des zu Chiersy verurtheilten Gottschalk annahm, sondern auch des Radbert Gegner im Abendmahlstreit wurde. Mehrere Mönche durch diese Zerwürfnisse verstimmt, wie der mit Radbert innig befreundete Chremes, verließen Corbie. So reifte 851 in dem Abte der Entschluß seine Würde niederzulegen; er verließ sogar auf eine Zeit lang Corbie und zog sich nach der Abtei St. Riquier (Centula) zurück, hatte jedoch die Genug-

thuung, daß die Wahl zu seinem Nachfolger nicht einen seiner Feinde, sondern seinen geliebten Schüler Odo, den nachmaligen Bischof von Beauvais, in noch jugendlichem Alter traf*). Hier fällt ein Schleier über Radbert's ferneres Leben; daß er nämlich um eine noch geraume Zeit seine Amtsniederlegung überlebt haben müsse, dürfen wir daraus mit Sicherheit folgern, daß die Hälfte seiner Schriften dieser wiedergewonnenen Muße ihre Entstehung zu verdanken hat; aber über den ferneren Verlauf seines Lebens und seiner Geschicke sind wir ohne alle Nachricht; wir wissen nicht einmal, ob er nur vorübergehend in St. Riquier eine Zuflucht gesucht hat oder erst spät wieder in sein Kloster als Mönch zurückgekehrt ist; daß er in Corbie gestorben und in der Johanniskirche daselbst begraben ist, zeigen die Worte eines handschriftlichen Martyrologiums zum 26. April: Corbeia Monasterio transitus S. Radberti abbatis et confessoris: sepultus est in ecclesia S. Joannis Evangelistae medio loco ante introitum presbyterii. Das Jahr seines Todes ist unbekannt, kann aber nicht vor 860 gewesen seyn**); er hat also ein hohes Alter erreicht. Die Achtung, welche ihm seine Zeitgenossen widmeten, bezeugt der Lobgesang, womit ihn der Bischof Engilmodus von Soissons noch bei seinem Leben gefeiert hat; glänzenderen Ruhm hat ihm die dankbare Nachwelt verliehen; unter dem dreißigsten Abte von Corbie, Fulco, sollen nämlich so viele Wunder über dem Grabe des Radbert geschehen seyn, daß auf Beschluß des apostolischen Stuhles am 12. Juli 1070 seine Ueberreste unter dem Andrange des zuschauenden und anbetenden Volkes der bisherigen Ruhestätte entnommen und feierlich in der St. Peterskirche zu Corbie beigesetzt wurden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß mit dieser Feierlichkeit seine Kanonisation bezeichnet ist, wie er denn von dieser Zeit an das Prädikat heilig führt.

Wir besitzen von Radbert im Ganzen noch zehn Schriften: 1) Expositio in Matthaeum, ein Commentar zum Evangelium des Matthäus in zwölf Büchern, von denen er die vier ersten als Mönch, die vier folgenden als Abt, die vier letzten nach seiner Abdikation geschrieben hat; in diesen letzten Abschnitt seines Lebens gehören auch 2) die expositio in Psalmum XLIV und 3) die expositio in lamentationes Jeremiae, von welcher letzteren er sagt, er habe sie, vom Ueberdruß eines langen Lebens erschöpft, abgefaßt; 4) liber de corpore et sanguine Christi; 5) epistola ad Frudegardum; 6) de partu virginis; 7) de fide, spe et charitate; 8) de passione S. Rufini et Valerii; 9) de vita S. Adelhardi; 10) epitaphium Arsenii, die Biographie des Abtes Wala durchgängig mit pseudonymen Namen in zwei Büchern (das erste nach Wala's Tod, das zweite nach seiner eigenen freiwilligen Amtsentsagung) geschrieben.

Die lebendige, schöpferische Kraft, welche die patristische Periode beseelt hatte, war schon vor der karolingischen Zeit erloschen; die Aufgabe der letzteren bestand daher vorerst nicht in der Aufstellung neuer Doktrinen, sondern in der Ausbeutung des reichen Schatzes, den man in den Schriften der Väter, in den Ueberlieferungen der großen produktiven Vergangenheit überkommen hatte. Diese Aufgabe stellte sich aber näher betrachtet als eine zwiefache dar; über manche Lehren hatten sich die Väter nicht zusammenhängend ausgesprochen; nur einzelne Aeußerungen, oft gelegentlich hingeworfen, finden sich darüber in ihren Schriften, oder wenn der Einzelne über solche Gegenstände sich eine feste Ansicht gebildet hatte, so kann sie doch nur aus den zerstreuten Aus-

*) Herr Dr. Rückert fragt in seiner unten zu erwähnenden Abhandlung S. 324, ob nicht dieser Odo „das Haupt der Gegner" unseres Radbert gewesen sey; die Antwort geben des Abtes eigene Worte in der Vorrede des 9. Buches zum Matthäus: Mihi quidem post innumeros actus saeculi et molestos vitae labores, post sollicitudines tanti regiminis et longa vitae praesentis dispendia optabile satis tandem prudenti viro concessit otium, adeo ut nihil illi profecerint, qui moliebantur aliud, et filio tunc mihi carissimo vix expleto tirocinio valde negotiosissimum imposuit jugum, quia vigebat animo et corpore, ut opto etiam, et merito sanctitatis.

**) Mabillon setzt es auf 865 (Annal. Benedict. III, 119).

sprüchen, die sich in seinen verschiedenen Werken und Traktaten befindet, zusammengesetzt werden. Ueber manche Lehren aber war es noch zu keiner bestimmten kirchlichen Theorie gekommen; es waren daher divergirende Auffassungen nicht bloß denkbar, sondern sind auch in der That von den Vätern in ihren Schriften niedergelegt worden; es bestanden in diesem Falle zwei verschiedene Ueberlieferungen friedlich nebeneinander und boten, weil eine Auseinandersetzung auf dem Wege der Controverse noch nicht stattgefunden hatte, auch keinen Anlaß zu einer kirchlichen Entscheidung. Für die spätere Zeit ergab sich daraus ein zwiefaches Verhalten; was man nur in gelegentlichen, zerstreuten Sätzen angedeutet fand oder was bei den Vätern noch in der flüssigen Gestalt des lebendigen Bildungsprocesses vorlag, wurde in einem übersichtlichen Zusammenhang, in abgeschlossener Form, zu einer festen gegliederten Theorie ausgearbeitet; wo man dagegen Widersprüchen unter den einzelnen Vätern begegnete, hatte man die Wahl entweder sich auf die eine Seite des Gegensatzes zu stellen, oder — was jedenfalls dem Geiste der Zeit mehr entsprach und zugleich dem Scharfsinn ein weites Feld der Bethätigung eröffnete — meist von der Annahme aus, daß sämmtliche große kirchliche Auktoritäten die Träger der einen in sich selbst zusammenstimmenden Ueberlieferung seyen, den Widerspruch für einen bloß scheinbaren zu erklären und seine Ausgleichung anzustreben. Dieser letztere Weg mußte nothwendig für die theologische Entwickelung der fruchtbarste werden; auf ihm wurde zunächst der dogmatische Produktionstrieb wieder frei; die dogmatische Fortbildung wurde, obgleich auf dem geschichtlichen Boden der Vergangenheit wurzelnd, in ganz neue Bahnen geleitet und die Resultate des wissenschaftlichen Denkens zeichneten sich ebenso durch den systematischen Zusammenhang, in den sie unter einander traten, durch den architektonischen Sinn, der sie einheitlich und symmetrisch verknüpfte, wie durch die Feinheit aus, womit man die einzelnen Begriffe ausarbeitete. Wir haben damit einen wesentlichen Grundgedanken der Scholastik ausgesprochen; was Grotian auf dem Gebiete des Kirchenrechts geleistet, das hat sein Zeitgenosse der Lombarde für die Dogmatik angestrebt: die systematische Verarbeitung des überlieferten Stoffes und die Befreiung desselben von allen Widersprüchen, mit denen er noch bei den großen Auktoritäten der früheren klassischen Jahrhunderte der christlichen Kirche behaftet ist (sein Werk ist nicht bloß eine Zusammenstellung, sondern zugleich eine concordantia discordantium sententiarum); wie die spätere Scholastik meist den Lombarden commentirte, so ist sie ihm auch darin gefolgt; selbst die einzelnen katholischen Dogmen, wie sie ja alle ihre specifische Form der Scholastik verdanken, lassen noch heute deutlich die verschiedenen, contradiktorischen Bestimmungen, aus denen sie erwachsen sind, trotz der Feinheit erkennen, womit man sie im Mittelalter zu einander in Einklang gesetzt hat. In dieser Richtung war Paschasius Radbertus der Vorläufer der Scholastik; hat er auch nie ein System ausgearbeitet, so zeigt er doch in einzelnen seiner Abhandlungen schon die Methode, durch welche der späteren theologischen Entwickelung ihre Aufgabe gestellt wurde; er hat darum auch in den von ihm behandelten dogmatischen Fragen sehr entscheidend in den Proceß des dogmatischen Denkens eingegriffen und die Bahn gebrochen, in welcher mit geschichtlicher Nothwendigkeit die Bestrebungen der folgenden Jahrhunderte einmündeten. Wir müssen deshalb Schlosser beistimmen, wenn er (Vincent von Beauvais I, 11.) den Radbert als den Ersten bezeichnet, der den Grundsatz der Scholastik deutlich ausgesprochen habe. In der That gibt es nichts Verkehrteres, als einen solchen Mann darauf anzusehen, ob seine Weise unserer modernen Art zu denken zusagt oder nicht; die einzige Frage für die geschichtliche Betrachtung kann nur die seyn, welche Bedeutung er als Glied des großen geschichtlichen Processes für seine und die folgenden Zeiten gehabt hat, und daß diese Bedeutung eine sehr große gewesen sey, wird kein Unbefangener verkennen. Urtheile, wie sie Cramer V, 2. 154. über ihn gefällt hat, der ihn nicht als Denker, sondern nur als Träumer und unglücklichen Begriffsverwirrer gelten läßt, sind darum selbst keine glücklichen gewesen und können nur verwirren.

Diese allgemeinen Bemerkungen, welche die Würdigung des auch in neuerer Zeit

vielfach verkannten Mannes zum Zwecke haben, mögen in dem Folgenden ihre Bestätigung finden. Vor Allem müssen wir die Bedeutung des Radbert als Exeget hervorheben. Besonders sein Commentar über den Matthäus hält eine schöne Mitte zwischen exegetischer und praktischer Behandlung. Er selbst bekennt in der Vorrede zum 6. Buche, daß er die übereinstimmenden Auslegungen und Zeugnisse der Väter sich angeeignet und in diesem Commentare in einander verarbeitet habe, so daß ihnen der Inhalt, ihm selbst nur die Behandlung angehöre. Besondere Anerkennung verdient der Grundsatz der exegetischen Nüchternheit, den er in dem Prologe zum 5. Buche aufstellt: nicht um tropische Spielereien, sey es ihm in der Erklärung des Evangeliums zu thun gewesen, noch um die Ausmittelung des mystischen Tiefsinnes; er habe nur den einfachen Wortsinn kurz und bündig erörtert. (Nos nec tropologias secuti sumus Evangelii in explanatione nec mysticas sententiarum intelligentias, sed solummodo simplicem sensum dictionum in brevi, prout oportuit, explicavimus). Freilich hat er selbst diesen hermeneutischen Grundsatz nicht immer streng festgehalten und im Widerspruche zu demselben auch wieder gelegentlich behauptet: kein Pünktchen, Buchstabe, Sylbe, Wort, Name, Person sey im Evangelium ohne typische Beziehung. Trotz solcher Aeußerungen, in denen er als Kind seiner Zeit erscheint, herrscht bei ihm der nüchterne exegetische Sinn vor.

In den drei Büchern über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe hat er das System der sogenannten theologischen Tugenden entwickelt. Er zeigt sich darin als entschiedener Augustinianer; die meisten von ihm aufgestellten Grundsätze sind nur Wiederholung augustinischer Sentenzen, aber nicht mehr in der sporadischen Weise, wie sie von dem großen Bischof zu Hippo ausgesprochen wurden, sondern in geschlossener, fertiger Form, „in einer gut zusammenhängenden Ueberlieferung". Von besonderem Interesse ist die von ihm im ersten Buche aufgestellte Erkenntnißtheorie. Er unterscheidet die sinnliche Wahrnehmung und die ihr verwandte Einbildung (imaginatio) von der Vernunft und der noch höheren Intelligenz. Diesen verschiedenen Erkenntnißarten entsprechen ebenso viel Erkenntnißobjekte. In der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen die irdischen Dinge in ihrer Materialität, in der Imagination dagegen zwar noch in ihrer sinnlichen Form, aber von der Materialität befreit. Die sämmtlichen Dinge werden leicht geglaubt, aber nicht erkannt, da dieselben unserer Vernunft nicht unterworfen und fremd sind. Das Erkenntnißobjekt der Vernunft sind die Universalien, die allgemeinen Begriffe, zu deren Gebiet er die sämmtlichen sogenannten freien Künste, insbesondere die mathematischen Wahrheiten rechnet. Die allgemeinen Begriffe werden eben so rasch geglaubt, als erkannt; sie leuchten uns auf den ersten Blick ein, weil sie der Ausdruck unserer eigenen Denkgesetze sind, aber sie reichen weder aus die Geheimnisse der göttlichen Natur, noch auch das Einzelne in den Dingen zu erkennen. Höher als die Vernunft steht nun allerdings die Intelligenz, welche gleichsam als Auge der Seele den ganzen Umkreis des Alls überschaut und auch Gott erkennt, nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens successive, sondern mit einem Blick (uno ictu) Alles übersehend und zusammenfassend. Aber da dies Auge noch nicht ganz lauter ist, so vermag die Intelligenz Gott jetzt noch nicht vollständig, sondern nur stückweise (ex parte) zu erkennen; darum muß ihr der Glaube zur Seite gehen, der zwar an sich Stückwerk (ex parte) und unvollkommen ist, aber das Unsichtbare vollkommen (ex toto) glaubt, wie es ihm der Lehrer der Wahrheit, der Geist Gottes, erschließt. Dieser Glaube, zu dessen Natur es gehört, in der Liebe thätig zu seyn (weil in dieser nämlich, was Radbert nicht näher ausführt, das Gebiet der Erfahrung liegt, auf dem der Glaube allein zur Intelligenz reifen kann), glaubt das, was die Intelligenz noch nicht erfaßt hat, und reinigt das Geistesauge zu immer klarerem Erkennen. Darum ist der Glaube nicht bloß Ersatz für die noch nicht vollständig erschlossene Erkenntniß, sondern zugleich der Quell für die reifende, wie diese sein Lohn. Denn Alles, was die Intelligenz zu erkennen vermag, hat der Glaube bereits im Besitz und umgekehrt durchdringt die Intelligenz mit ihrem Erkennen nur den Inhalt, der im Glauben beschlossen liegt. Ohne Glaube können darum die göttlichen Dinge nie erkannt

werden, und weil alles Fundament der Erkenntniß im Glauben liegt, ist es auch wahr, daß der Gerechte nicht aus der Erkenntniß, sondern aus dem Glauben lebt. Ebendarum ist ein Streit zwischen beiden nicht denkbar (lib. I. cap. VII, 1. VIII, 2.). In diesem Wesen des Glaubens liegt zugleich seine Gewißheit, denn die Sinne täuschen, aber der rechte Glaube täuscht nicht (cap. I, 5.); da wir aber im Sinnlichen befangen sind, so kommt uns Gott zu Hülfe. In die Sakramente gießt die Gottheit sich gleichsam den körperlichen Sinnen wahrnehmbar aus (sensibilis), um uns durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen emporzuziehen (cap. IX, 4.). Der Glaube verhält sich zum zukünftigen Schauen, zur vollendeten Intelligenz, wie die Jugend zum Alter; wie sich das Alter seiner Jugend erinnert, so wird einst der Schauende auf das Glaubensleben zurückblicken, denn nur der Form nach hört der Glaube auf, seine Substanz dauert im Schauen fort (cap. II.). Man vergl. Ritter, Geschichte der Philosophie VII, 196 f.; ebenderselbe, die christl. Philosophie, Göttingen 1858, I, 471 f.

Wenn schon in dieser Schrift Radbert als ächter Traditionarier erscheint, so tritt dieser Karakter noch weit bestimmter und bedeutsamer in der Schrift de corpore et sanguine Domini hervor, der ersten zusammenfassenden Abhandlung, welche in der christlichen Kirche über das Abendmahl geschrieben worden ist, die zugleich den ersten Streit über das Abendmahl veranlaßt und den Ruhm des Radbert als Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit in den Augen der Nachwelt sicher am festesten begründet hat. Sie ist um 831 abgefaßt, aber erst später nachdem Radbert bereits Abt geworden war, also nach dem Jahre 844 an König Karl den Kahlen übersandt worden. Das an denselben gerichtete Schreiben ist nur eine Umarbeitung der ursprünglich an Placidius (der pseudonyme Name des Abtes Warinus von Corvei in Sachsen) gerichteten Dedikation. Wir ersehen daraus, daß die in dem Buche entwickelte Ansicht schon manchen Anstoß gegeben hatte. Daß das Buch selbst nicht noch einmal überarbeitet worden ist, hat Rückert S. 327 sehr schlagend nachgewiesen. In neuerer Zeit ist dasselbe von Ebrard (das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte I, 406.), Dieckhoff (die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter 13—43.), und Rückert (der Abendmahlstreit des Mittelalters, Paschasius Radbertus, in Hilgenfeld's Zeitschrift 1858, 321—376.) in sehr eingehender Untersuchung erörtert worden. Worin die Lehre des Paschasius eigentlich bestanden, hat zwar Ebrard nicht erkannt (indem er sich nur an die eine Seite derselben hielt, die Augustinische, kam er zu dem Resultate, daß seine Darstellung lauter und rein, dagegen seine Darstellung verwirrend sey und daß er die Brodverwandlung gar nicht gelehrt habe), kann dagegen nach Dieckhoff's und besonders nach Rückert's ungemein gründlicher Ausmittelung in keinem Punkte mehr zweifelhaft seyn. Dagegen haben es beide unterlassen die Fäden bestimmter nachzuweisen, aus denen er sein Gewebe gewirkt hat. Bis dahin hatten sich, wie Rückert in seiner größeren Schrift „das Abendmahl" nachweist, zwei Standpunkte in der Abendmahlslehre, der symbolische und metabolische friedlich neben einander behauptet und es hatte keinen Streit veranlaßt, daß der eine in dem consekrirten Brode und Weine den durch Verwandlung entstandenen Leib und Blut Christi sah, der andere dagegen nur die Zeichen der letzteren. **Die Eigenthümlichkeit des Standpunktes Radbert's ruht darin, daß er, obgleich nach seiner theologischen Grundanschauung Augustinianer, die freie, durchaus symbolische und geistige Darstellung Augustin's über das Abendmahl, wie sie namentlich in den Traktaten über das 6. Kapitel des Johannesevangeliums entwickelt ist, mit der krassen Verwandlungslehre Anderer combinirt und aus beiden die Elemente seiner nur um dieser Zusammensetzung willen neuen Theorie entlehnt.** Man könnte sagen er hätte zwischen beiden vermittelt, wenn er nicht so gut, wie später Luther (E. A. 30, 105 f. u. 124) fest davon überzeugt gewesen wäre, daß auch Augustin den wahren geschichtlichen Leib Christi in den Abendmahlselementen gegenwärtig gedacht habe. Wenn er sich freilich im Briefe an den Frudegard, den er fern von seinen

Büchern an einem fremden Orte schrieb, dafür auf die Stelle einer Rede ad neophytos beruft: hoc accipite in pane, quod pependit in ligno, hoc accipite in calice, quod manavit ex Christi latere, so ist er damit in einen offenbaren Gedächtnißfehler gefallen; das Citat findet sich nicht bei Augustin, höchstens Anklänge daran hat Rückert c. Faust. XII, 20. entdeckt. Uebrigens wird selbst die protestantische Theologie den Radbert um seines Verfahrens willen mit Milde beurtheilen müssen, so lange es noch eine neutestamentliche Harmanistik mit gleich naiven Voraussetzungen und gleich gewaltthätiger Willkür gibt. Da sich die patristische Harmanistik des Radbert dadurch vollzieht, daß zwei verschiedene Gedankenreihen leicht unterscheidbar und meist unvermittelt neben einander herlaufen und nur durch einige Grundgedanken lose zusammengeknüpft werden, so erklärt sich daraus „das Gemisch der geistigsten Anschauungen unseres Verhältnisses zu Christus und der ungeistigsten Vorstellungen von den Stoffen des Abendmahles", welches Rückert S. 330 so unbegreiflich findet; trotzdem ist dem Verfasser der bewußte und tiefere Zweck nicht abzustreiten, den gesammten traditionellen Staff über die Abendmahlslehre umfassend und einheitlich zu behandeln, und Dieckhoff hätte für diese durchaus gegründete Bemerkung von Rückert S. 331, Anm. 1 nicht in Anspruch genommen werden sollen.

Augustin's Standpunkt tritt besonders in folgenden Sätzen des Radbertus hervor: Christus und sein Fleisch sind die Speise der Engel, wie sie die Speise der Menschen sind in der Eucharistie, nicht eine körperliche, sondern eine geistige und göttliche Speise und darum auch nur das Objekt eines rein geistigen Genusses (quae spiritualiter manducat et bibit homo V, 1.). Das Fleisch des Herrn essen und sein Blut trinken heißt nach Joh. 6, 57. nichts anders als in Christo bleiben und Christum bleibend in sich haben, sowie umgekehrt nur wer in dem Herrn bleibt und diesen bleibend in sich hat, auch sein Fleisch essen und sein Blut trinken kann (VI, 1.). Das Sakrament muß darum auch geistlich gefeiert werden, weil es sein Zweck ist, uns aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren emporzuziehen und uns anzuregen, im Glauben eifriger zu suchen, was für uns noch verborgen ist (XIV, 6.). Nur der Glaube als das Organ des geistigen Genusses kann uns befähigen, uns über das Sichtbare zu erheben und etwas Anderes innerlich zu schauen, als was der fleischliche Mund berührt, etwas anders innerlich zu schauen, als was den fleischlichen Augen gezeigt wird, denn das ist des Glaubens Lohn, daß die göttliche Kraft dem Gläubigen innerlich gewährt, was er im Glauben schmeckt (VIII, 2.). Wie der Genuß und sein Objekt durchaus unsichtbar und geistig sind, so kann das Sakrament nach seiner inneren Seite auch nur in der unsichtbaren Welt empfangen werden. Radbert spricht dies oft und mit Nachdruck aus: Wollen wir mit Christo des Lebens theilhaftig werden, so müssen wir in die Höhe steigen, in den Speisesaal des Lebens (in coenaculum vitae); denn nur droben in der Höhe wird der Kelch des Neuen Testamentes empfangen (XXI, 1.), nur an jenem Altar wird das Fleisch Christi empfangen, an welchem er selbst, der Hohepriester der zukünftigen Güter für Alle eintritt (VIII, 1.); von keinem Anderen, als von Christo dem Hohenpriester selbst wird es dargereicht, obgleich für unser Auge der sichtbare Priester eintritt und es den Einzelnen spendet (VIII, 3.). Zu einer solchen Höhe des Glaubensgenusses vermögen sich jedoch begreiflicherweise nur die aufzuschwingen, welche Glieder am Leibe Christi sind und dies durch ihre Glaubenserhebung über alles Sichtbare und durch die Reinheit ihres Wandels bewähren. Das Heilige, sagt er darum, gehört den Heiligen (Sancta sanctorum sunt. VIII, 1.). Es ist nur die Speise der Erwählten (nonnisi electorum cibus est. XXI, 5.). Nur die genießen Christum würdig, die seinem (mystischen) Leib angehören, so daß nur der Leib Christi, so lange er auf der Wanderung ist, mit seinem Fleische erquickt wird (VII, 1.). Wer, so fragt er, empfängt mit Recht sein Fleisch und sein Blut, außer von dem, dessen Fleisch es ist? (VIII, 3.). An dem Kelche des neuen Testamentes haben nur die Erneuerten Theil, welche von dem Alten, von der Sünde frei sind (XXI, 1.).

Von dem Standpunkte dieser geistigen Auffassung aus konnte die Möglichkeit des

Genusses des Fleisches Christi für den Unwürdigen nicht zugegeben werden. Paschasius Radbertus unterschied daher nach Augustin (vgl. den Art. „Sakramente") Sakrament oder Mysterium und die Kraft (virtus) desselben; unter der virtus sacramenti aber verstand er in der Schrift de corpore et sanguine Christi nicht bloß, was er in seinen späteren Schriften (z. B. zu Matth. 26, 26.) die virtus corporis sive carnis Christi nennt, die belebende Kraft des Fleisches Christi, sondern nach ächt augustinischer Ausdrucksweise Alles das, was dem Glauben in den Zeichen dargeboten wird, den Inhalt des Sakramentes, also das Fleisch Christi selbst mit der Fülle seiner Heilskräfte (vgl. Dieckhoff S. 21, Rückert S. 337, Anm. 1). Haben wir seinen Sprachgebrauch darin richtig verstanden, so hat er entschieden gelehrt, daß der unwürdige Genießende nichts empfange, als Brod und Wein. Er fragt: Was schmecken die Kastenden darin anders als Brod und Wein, wenn sie es nicht durch den Glauben und die Intelligenz schmecken? (Nisi per fidem et intelligentiam quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit? VIII, 2.). Er sagt: „Alle empfangen wohl ohne Unterschied die Altarsakramente (sacramenta altaris, d. h. die sichtbaren Zeichen), aber während der Eine Christi Fleisch geistlich ißt und sein Blut trinkt, thut es der Andere nicht, obwohl man sieht, daß er aus der Hand des Priesters den Bissen empfängt (quamvis buccellam de manu sacerdotis videatur*) percipere). Was aber empfängt er, da es doch nur eine Consekration gibt, wenn er Leib und Blut Christi nicht empfängt? — — Was ißt und was trinkt der Sünder? Freilich nicht das Fleisch und Blut zu seinem Heile (non utique sibi carnem utiliter et sanguinem), sondern das Gericht, obgleich man sieht, daß er mit den Anderen das Sakrament des Altares empfängt (licet videatur cum caeteris sacramentum altaris percipere VI, 2.). Deshalb, sagt er gleich darauf, zieht sich für ihn, den Unwürdigen die Kraft des Sakramentes zurück (virtus sacramenti in dem oben erörterten Sinne) und wegen seiner Vermessenheit wird ihm die Schuld für das Gericht verdoppelt. Fragt man wie dies geschehe, so antwortet er weiter: Der sichtbare Priester spendet das Sakrament dem Einzelnen in sichtbarer Weise, und da dieser vermöge seiner Unwissenheit Allen ohne Unterschied spendet, so unterscheidet der Hohepriester Christus durch seine majestätische Kraft innerlich (interius) in göttlicher Weise (divinitus), wem es zum Heilmittel und wem es zum Gericht gespendet wird. — — Und deshalb empfängt der Eine das Sakrament (mysterium, d. i. die Abendmahlselemente) zum Gericht und zur Verdammniß (ad judicium damnationis), der Andere dagegen die Kraft des Sakramentes (virtutem mysterii, d. i. den Inhalt des Sakramentes) zum Heile (VIII, 3.). Er vergleicht die unwürdigen Communikanten mit Judas. Die, welche nicht mit Christus aufwärts steigen, sondern am Boden liegen, sagt er, empfangen nicht jene Gabe mit Christus, sondern trinken unheilvoll die Galle der Drachen mit Judas, damit sie in der Galle der Bitterkeit seyen.

Mit diesen Anschauungen des Paschasius hängt auf das Engste zusammen, was er über die Wirkungen des geistigen Genusses sagt. Es ist 1) die Vergebung der Sünden, insbesondere der leichteren und täglichen, ohne die der Mensch nicht leben kann (IV, 3. XI, 1. XV. 3.); 2) die Vereinigung mit Christus (III, 4.), die Incorporation in ihn, daher er denn geradezu behauptet, Christus nehme sein Fleisch und Blut in uns, weil er dadurch uns in seinen Leib (den mystischen) versetze und wir

*) Der Grund, warum Herr Dr. Rückert über die Lehre des Paschasius vom Genusse der Unwürdigen S. 368 nicht in's Klare kommen konnte und mit schwankendem Resultate schließt, liegt in seinem Mißverständniß von videri. Er nimmt es wie Dieckhoff (S. 18) für scheinen und müht sich S. 367 f. mit der Frage ab, wie man bei einem sichtbaren Gegenstande vom bloßen Scheine reden könne. Allein videri heißt bei Paschasius, wie auch im klassischen Latein, öfter gesehen werden. Z. B. ut dum oblata frangeretur, videretur agnus in manibus et cruor in calice quasi ex immolatione profluere XIV, 1. licet visibilis sacerdos assistere et singulis tribuere videatur, VIII, 3., u. a. St., wo überall nicht vom Schein, sondern von dem, was die Augen sehen, die Rede ist.

in ihm Eins würden (X, 1.); 3) die geistige Ernährung unseres ganzen Menschen zum ewigen Leben, und zwar so, daß unser Fleisch durch Christi Fleisch ernährt, unsere Seele durch Christi Blut erneuert werde, nach der alttestamentlichen Anschauung, der die Seele im Blute ist (XI, 2. 3. cf. XIX, 2.). Die nähere Wirkung dieser Ernährung weist er theils darin nach, daß wir durch die Aufnahme von Christi Fleisch und Blut über das Fleischliche erhaben und geistig werden (XX, 2.) theils darin, daß dem durch Gottes Spruch dem Tode verfallenen Leibe durch die geistige Vereinigung mit Christi Fleisch die Kräfte der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit eingepflanzt werden (XI, 3. XIX, 1.). Diese Wirkung des eucharistischen Genusses auf den Leib kann aber dem Radbert nur die mittelbare gewesen seyn, da er mit großem Nachdruck hervorhebt: Christi Fleisch und Blut nähre in uns das, was aus Gott, nicht was aus Fleisch und Blut geboren sey, unsere Geburt aus Gott, die nur geistig sey, weil Gott selbst Geist sey XX, 2.).

Wir sind bis dahin einer Reihe von Gedanken gefolgt, die aus augustinischen Sätzen und Anschauungen hervorgegangen, sich fest und sicher zusammenzuschließen und durch ihren geistigen Gehalt impaniren. Neben ihr läuft eine andere Gedankenreihe hin, die augenscheinlich auf ganz entgegengesetzten Principien ruht und mit ihr innerlich contrastirt. Es ist die von Ambrosius und Johannes von Damaskus ausgesprochene Ansicht über das Wesen des Abendmahlsleibes. Denn wie schwankend auch beide sich geäußert haben (vgl. Rückert, das Abendmahl, S. 464 u. 439), so scheint doch das klar, daß sie beide in dem Abendmahl den geschichtlichen Leib Christi, den von der Jungfrau geborenen, und wie der Erstere noch hinzufügt, den gekreuzigten und begrabenen als Objekt des Genusses gegenwärtig dachten, und zwar durch eine Verwandlung der natürlichen Elemente kraft desselben Schöpferwortes und desselben Geistes, wodurch Gott die Welt gemacht und das Zeugungswunder im Leibe der Jungfrau bewirkt hat. Johannes setzt noch hinzu, daß der zum Himmel aufgenommene Leib von dort nicht herabkomme (Ambros. de initiandis. Jo. Damasc. de orthod. fid. IV. 14.). Dieselbe Ansicht begegnet uns bei Radbert, nur nicht mehr in unbestimmten Andeutungen, sondern in vollständiger Durchführung. Was der Glaube im Abendmahl empfängt, ist der Leib Christi, den Maria geboren, der am Kreuze gelitten und aus dem Grabe auferstanden ist (I, 2.). Fragt man, wie derselbe in dem Abendmahl gegenwärtig seyn kann? so antwortet er: das Brod und der Wein werden in denselben verwandelt und zwar so, daß die Gestalt (figura), die Farbe (color) und der Geschmack von ihnen zurückbleibt (I, 2. 5 u. a. a. O.). Wir haben es also hier mit einem unzweifelhaften und, wie Radbert ausdrücklich hervorhebt, gegen die Ordnung der Natur vollzogenen Wunder zu thun (I, 2.), an dem indessen der Glaube um so weniger Anstoß nehmen kann, da Gott es so will und sein Wille das oberste Gesetz der Natur und allmächtig ist (I, 1. u. 2.). Die Verwandlung selbst ist ein Schöpferakt und wird daher durch creare oder potentialiter (efficaciter) creare (IV, 1.) bezeichnet. Sie wird vollzogen durch das Wort des Schöpfers, wodurch Sichtbares und Unsichtbares geschaffen sind, näher durch die Einsetzungsworte Christi, die als schlechthin wirksam, was sie befehlen, vollbringen, denn er selbst ist des Vaters substantielles und ewiges Wort (XV, 1. XII, 1.). Der Priester spricht daher nicht aus sich diese Worte, denn er würde sonst der Schöpfer des Schöpfers seyn, sondern bittet durch den Sohn den Vater, das Wunder zu vollziehen (XII, 2.). Ueberhaupt ist es Christus, der eigentlich auf des Priesters Bitte das Brod segnet und bricht (XV, 2.). Es ist nur eine Ergänzung dieses Gedankens, wenn er sagt: durch die Kraft des heiligen Geistes, der einst mit seiner schöpferischen Thätigkeit bewirkte, daß das Wort im Schooße der Jungfrau ohne Saame Fleisch ward, werde noch heute mittelst des Wortes Christi das Fleisch und das Blut desselben in unsichtbarem Wirken hervorgebracht (XII, 1.). Obgleich Radbert den Abendmahlsleib als den natürlichen Leib Christi angesehen wissen will (vgl. XIV, 4.), so schließt das doch nicht aus, daß er darin den zugleich verklärten Leib gesehen habe, da er zu den früheren Prädikaten

noch hinzufügt (VII, 2.): der Leib, welcher durch die Himmel gefahren und warin er nun als Priester uns täglich vertritt (quod — resurrexit a mortuis, penetravit coelos et nunc pontifex factus in aeternum interpellat pro nobis). Tratz dieses Genusses seines Leibes bleibt Christus ganz und unversehrt (ab ipso nos corpus ejus, carnem ipsius, illo manente integro sumamus [VII, 2.]).

Radbert hat bereits vallständig die Gründe zusammengestellt, warum der Leib Christi nicht auch für die Sinne wahrnehmbar werde. Er hält dies zunächst für überflüssig, weil ja durch das Sichtbarwerden der Gegenwart des Leibes Christi kein Zuwachs an Realität erstünde; sodann würde es zu hart mit der menschlichen Sitte streiten, das Fleisch Christi in seiner sinnenfälligen Erscheinung zu genießen (X, 1.); endlich würden die Heiden und Ungläubigen einen salchen Genuß abscheulich oder lächerlich finden (XIII, 1. 2.). Zu diesen bloßen Zweckmäßigkeitsgründen tritt endlich noch der aus dem Wesen der Sache geschöpfte, daß das Mysterium die Verhüllung des eigentlichen Sakramentsinhaltes fordere — würde nämlich das Fleisch Christi auch sichtbar werden, so wäre die Handlung kein Mysterium mehr, sondern ein reines Wunder, das den Zweck hätte, durch seine sichtliche Naturwidrigkeit den Glauben an Gattes absolute Allmacht zu wecken (I, 2.); wie denn um diesen Zweck zu erreichen, wirklich bisweilen ein Lamm in der Hand des Priesters oder Blut im Kelch erschienen sey, damit der verborgene Inhalt des Mysteriums den nach Zweifelnden im Wunder offenbar werde (XIII, 2.). Aber dies sey nur Ausnahme; das Mysterium, obgleich seinem Wesen und seinem Vorgange nach ein Wunder, unterscheide sich doch wieder seiner Erscheinung und seinem Zwecke nach von allen übrigen Wundern; denn es habe die Aufgabe nicht, den nicht vorhandenen Glauben zu erzeugen, sondern nur den bereits vorhandenen zu reizen, daß er in dem Inneren der verhüllenden Schale den verborgenen Kern der verheißenen Wahrheit, welche dem Unglauben unerfaßbar bleibt, suche, also von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Zeitlichen zum Ewigen hindurchdringe, damit so der Glaube bewährt und sein Verdienst größer werde (XIII, 1. 2. I, 5.). Gehört es aber zum Wesen des Mysteriums, daß es seinen Inhalt im Bilde darstellt, so konnte auch Radbert Brod und Wein, obgleich er sie nach der Consekration nicht mehr in Wirklichkeit, sondern nur dem Scheine nach voraussetzt, dennoch als Symbole, als Figuren des Leibes und des Blutes Christi, als Sinnbilder seiner nährenden Kräfte ansehen, wie ja die ganze heutige römische Kirche in den consekrirten Abendmahlselementen, obgleich sie nur wesenloser Schein sind, dennoch das Zeichen des Leibes Christi erkennt.

Wenn die zuletzt entwickelte Gedankenreihe offenbar die entschiedene Antithese zu der früher dargelegten ist, so drängt sich die Frage auf, wie Radbert über diesen Widerspruch hinausgekommen oder was ihn bestimmt hat, so disparate Anschauungen mit einander zu einigen. Vor Allem ist es die Macht, welche die Auktorität des Textes für ihn hat; Jesus hat gesagt: das ist mein Leib, und er kann darunter nur seinen natürlichen Leib verstanden haben, wie ihn die Jünger vor sich sahen, denn mit den Worten **mein** und **ist** kann er nur den Leib gemeint haben, den er eben im Begriffe stand, dahin zu geben. Würde aber im Abendmahle ein anderer Leib gereicht, als der am Kreuze gestorbene, ein anderes Blut, als das für uns als **Preis der Erlösung** vergossene (XI, 1.), so könnte uns der Genuß desselben niemals die Vergebung der Sünden vermitteln. Wäre es nicht der Leib, den wir als den wahrhaft lebenerfüllten und ewigen (unvergänglichen) kennen, so dürften wir uns von ihm das Leben nicht versprechen. So entwickelt in dem Briefe an Frudegard Radbert seine Ueberzeugung, daß wie geistig man sich auch das Abendmahlsmysterium denke, doch die Identität des geschichtlichen Leibes Christi mit dem Abendmahlsleib die unentbehrliche Grundlage desselben sey, und hatte er vom Standpunkt **seiner** Zeit dazu nicht um so mehr eine Berechtigung, da er ja den zum Himmel erhöhten und verklärten Leib, tratz seiner Identität mit dem natürlichen, als den Schranken der Natürlichkeit enthoben dachte und nicht oft genug wiederholen kann, das Fleisch Christi sey etwas Göttliches und Geistliches (V, 1.

VI, 2.), zwar der Acker, in welchem die ganze Fülle der Gottheit als Schatz verborgen sey, aber so, daß sich eins vom Anderen nicht ablösen lasse, eins nur in dem Anderen empfangen werde (XVII, 1.)? Endlich müssen wir hervorheben, daß sich Radbert dies Einwohnen Christi in den Gläubigen nicht innig, wahrhaft und substanziell genug denken kann; er sagt im Anschluß an Hilarius (de trinit. VIII, 13.) uns deutlich (IX, 4.), nicht durch die Uebereinstimmung des Willens bloß, sondern auch per naturam, nicht (IX, 5.) bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Einheit seines Fleisches und Blutes bleibe Christus in uns; ja er bezeichnet diese Einwohnung Christi geradezu als eine leibliche (Christus in eis per hoc sacramentum corporaliter manet IX, 4.); wie hätte sich aber eine solche im Sakrament vollziehen können, wenn nicht in derselben Christi wirklicher Leib gegenwärtig wäre und genossen würde?

Diese Erwägungen bilden das Band, durch welches die beiden disparaten Bestandtheile der in sich selbst im Widerspruche befangenen älteren patristischen Tradition bei Radbert zusammengehalten werden, aber doch nur so, daß beide Gedankenreihen noch wie zwei Ströme unmittelbar nach der Vereinigung unvermischt neben einander abfließen, oder vielmehr gleich zwei Bändern von verschiedener Farbe, wie kunstvoll sie auch in einander verschlungen und verknüpft sind, dennoch von dem Auge leicht unterschieden werden. Erst der angestrengten Gedankenarbeit der folgenden Jahrhunderte ist es gelungen durch fortwährende künstliche Vermittelung diese spröden Stoffe, die jeder inneren Affinität entbehrten, zu einigen. Fragen wir, wie sich Radbert's Standpunkt zu dem späteren Dogma verhält, so wird die Differenz und die Fortbildung besonders in folgenden Punkten hervortreten. 1) Der Leib Christi wird im Abendmahl nicht geschaffen, sondern der im Himmel räumlich umschriebene wird im Sakrament durch die Consekration präsent, aber ohne räumliche Ausdehnung; 2) das Verhältniß des Leibes Christi zu dem, was vom Brod für den Geruch, Geschmack, Anblick zurückbleibt, wird durch die Kategorien der Substanz und der Accidentien bestimmt; 3) die Elemente sind das Bild des Leibes Christi (sacramentum tantum, non res) der Abendmahlsleib ist selbst wieder das Bild des mystischen Leibes (sacramentum et res), dessen Einheit der letzte Zweck und der Segen des Sakramentes ist (res tantum et non sacramentum). Dem entspricht ein zwiefacher Genuß, der sakramentale und der geistliche, deren Zusammenseyn erst den Segen des Sakramentes bedingt. Der bloß sakramentale Genuß hat allerdings den Empfang des geschichtlichen Leibes Christi zur Folge; aber die Incorporation in den mystischen Leib ist nur der Segen des geistlichen Genusses, der zwar mit dem sakramentalen zusammenfallen, aber wie in dem Meßopfer auch ohne ihn sich vollziehen kann. So schärfte sich immer mehr der von Radbert noch nicht dargelegte Unterschied zwischen dem Inhalte des Sakramentes, der vermöge der Realität desselben allen Communikanten, und dem Segen desselben, der nur den Würdigen zu Theil wird. Durch diese Fortbildung wurden die widerspruchsvollen Elemente der Radbertischen Theorie in ein inneres organisches Verhältniß zu einander gesetzt. Immerhin bleibt Radbert's Theorie die erste, welche die Grundgedanken des katholischen Dogma's in ihrer Totalität ausgesprochen und den Zeitgenossen zum Bewußtseyn gebracht hat.

Nur zwei Gegner sind uns bekannt, welche die Abendmahlslehre des Radbert unter seinen Zeitgenossen gefunden hat, nämlich Rabanus Maurus (776—856) und Ratramnus, der Mönch in Corbie (der Letztere schrieb seine Abhandlung auf Aufforderung Karl's des Kahlen), welche beide den streng augustinischen Standpunkt in dieser Frage einnahmen und die wahrscheinlich der Abt von Corbie im Auge hatte, wenn er zu Matth. 26, 26. von solchen spricht, die da behaupten non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem quandam carnis et non carnem, virtutem fore sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus. Groß ist dagegen die Anzahl derer, welche in die von ihm eingeschlagene Bahn einmünden; es sind Florus Magister, Subdiakonus zu Lyon um die Mitte des 9. Jahrhunderts, Hinkmar von Rheims († 882), Haimo von Halberstadt († 853), oder wer

sonst der Verfasser des unter seinem Namen auf uns gekommenen Traktates über das Abendmahl ist, Remigius von Auxerre, Erzbischof von Rheims, 882—899, Pseudo-Alcuinus in der wahrscheinlich dem Ende des 9. Jahrhunderts angehörigen confessio fidei und im folgenden Jahrhundert Ratherius von Verona († 974) und Gerbert († 1003). Man vgl. Rückert's lehrreiche und gründliche Abhandlung über die Freunde der paschasischen Vorstellung und den Widerspruch gegen dieselbe in Hilgenfeld's Zeitschrift I, 489—564, und meinen Art. „Ratramnus".

Auch für die Geschichte vom Meßopfer ist Radbert's Abhandlung von großer Bedeutung. Sie beweist nämlich den Satz, den wir in unserer Abhandlung über diesen Gegenstand durchzuführen versucht haben (Real-Encyklopädie Bd. IX, S. 384), daß damals wohl einzelne Vorstellungen sich bereits gebildet hatten, aus deren Verbindung später die jetzt übliche dogmatische Anschauung erwachsen ist, aber eine zusammenhängende Ueberlieferung, eine eigentliche Kirchenlehre darüber bestand noch nicht. Außer den von uns a. a. O. bereits mitgetheilten Stellen, bemerken wir, daß Radbert IX, 10—12. einen ganzen Abschnitt aus Gregor's 37. Homilie über die Evangelien ausschreibt, worin zwar manche Aeußerungen vorkommen, die an die heutige Lehre erinnern, aber von ihr so wesentlich verschieden sind, als die Grundansicht Gregor's überhaupt, auf der sie ruhen (vgl. IX, 379 f.). Weiter kommen bei ihm mehrere Stellen vor, welche auf Cyprian's Vorstellung (IX, 377 f.) zurückgehen, die er indeß weit richtiger versteht, als die meisten neueren Dogmenhistoriker. Er sagt XI, 2: da in der Apokalypse der Engel die Wasser durch das Volk erklärt, so ist mit Recht dafür gesorgt, daß, weil das Wasser zugleich mit dem Blute ausfloß, in diesem Mysterium dem wahren Blut Wasser beigemischt werde, um anzudeuten, daß auch wir, die Gläubigen, in Christo sind und, durch dieses Sakrament mit ihm geeinigt, in mystischer Weise den Blicken Gottes als Opfer dargebracht werden". Noch bestimmter sagt er in dem Briefe an Frudegard: „darum wird weder Christus der ewige Hohepriester ohne die Gemeinde, noch die Gemeinde ohne Christus Gott dem Vater geopfert". Ist in diesen Aussprüchen die mit Christo sakramentlich geeinigte Gemeinde das Objekt des Opfers, welches der Priester täglich Gott darbringt, so sind es an anderen Stellen die Gebete und Gaben der Gemeinde, welche der irdische Priester an dem sichtbaren Altare opfert, damit sie durch die Hand des Engels zu dem unsichtbaren Altare (intelligibile altare) emporgetragen werden, an welchem Christus der wahre Hohepriester sie dem Vater darbringt; von diesem Altare werden sie, um des Leibes und Blutes Christi willen erhört, wieder zum irdischen Altare zurückgebracht und fließen den Einzelnen nach dem Maße ihres Glaubens zu (VIII, 6. XII, 3.). Wenn er ferner VIII, 3. diesen unsichtbaren Altar, an dem Christus als Hoherpriester fungirt, näher als seinen Leib bezeichnet, durch welchen und in welchem er Gott dem Vater die Gebete der Gläubigen und den Glauben der Glaubenden opfere, so wird damit in sinnig schöner Weise das Versöhnungsopfer des Herrn als der Grund dargelegt, auf welchem ebensowohl seine fortdauernde hohepriesterliche Fürbitte als das Gottgefällige des christlichen Gebetsopfers ruht. Daß er übrigens die Vergebung der Sünden nicht als Wirkung des Meßopfers, sondern vor Allem des Genusses des Abendmahles darstellt (XV, 3.), hebt auch Rückert S. 371 mit Recht hervor, und schon dieser eine Punkt beweist klar, daß die römische Scheidung des Opfers und des Sakramentes der Eucharistie in seiner Darstellung noch nicht vollzogen ist.

Ueber die Schrift de partu virginis haben wir bereits unsere Ansicht in dem Artikel „Maria" (IX, 84.) in der Kürze mitgetheilt und einen Zweifel ausgesprochen, ob dieselbe zu der Schrift des Ratramnus de eo quod Christus ex virgine natus est liber in polemischer Beziehung stehe. Da indessen über diesen Gegenstand in unseren Kirchengeschichten noch immer die unrichtigsten Bemerkungen fortlaufen*), so ist eine

*) Nur beispielshalber führe ich die Worte des Hrn. Kirchenraths Hase an (K.-G. 8. Aufl. 241): „Paschasius erwies, daß auch durch die Geburt des göttlichen Sohnes ihre Jungfräulichkeit

eingehendere Darstellung unerläßlich. Wie Radbert, so hält auch Ratramnus an der Ueberzeugung von der unverletzten Jungfräulichkeit der Maria fest, und drückt dieselbe in dem Satze aus: Maria virgo fuit ante partum, virgo in partu, virgo mansit et post partum (Ratr. cap. X in fin.). Wie Radbert, so versichert auch Ratramnus, daß Maria mit verschlossenem Mutterleibe geboren, und beruft sich dafür auf das analoge Wunder, daß er durch das verschlossene und versiegelte Grab und durch die verschlossenen Thüren hindurchgegangen sey. (Ratr. cap. V: Utique vulvam aperuit (Luk. 2, 23.), non ut clausam corrumperet, sed ut per eam suae nativitatis ostium aperiret, sicut et in Ezechiel (34, 3.) porta et clausa describitur et tamen Domino Israeli narratur aperta, non quod liminis sui fores dimoverit ad ejus egressum, sed quod sic clausa patuerit dominanti. Noch bestimmter cap. VIII: Exivit clauso sepulchro et ingressus foribus obseratis. — — Nec infirmior, nec inhumanior superni numinis proles exstitit circa maternae claustra vulvae, ut et clausam relinqueret et per eam transiret, quemadmodum tumuli sui signa et discipulorum domus ostium vel exivit, vel introivit, nec transeundo patefecit). Beide bedienen sich zum Theil derselben Stellen der heiligen Schrift und der Väter und ziehen aus ihnen die gleichen Folgerungen; beide bekämpfen ganz verschiedene Gegner, Radbert solche, welche behaupteten, Maria sey nur darum unverletzte Jungfrau gewesen, weil sie ohne männliche Zeugung empfangen und geboren habe, obgleich nach Art der Frauen in der Geburt ihr Mutterleib sich erschlossen habe, was, wie wir wissen, Ratramnus ausdrücklich in Abrede gestellt hat; Ratramnus dagegen bestreitet solche Gegner, die behaupteten, Christus habe den Schooß der Mutter auf anderem Weg, als die übrigen Kinder verlassen, womit wiederum nicht Radbert gemeint seyn kann, zumal die Gegner ausdrücklich von Ratramnus nach Deutschland verlegt werden. Wenn man von diesen Thatsachen aus bezweifeln kann, daß wir hier zwei zu einander in feindlicher Beziehung stehende Streitschriften vor uns haben, so tritt doch wieder eine sehr bestimmte Antithese zwischen beiden sichtlich hervor. Ratramnus nämlich hält seinen Gegnern den Satz entgegen, daß Maria nicht wirklich geboren habe, wenn sie nicht Christum nach dem Gesetze der Natur und somit auf demselben Wege geboren habe, auf welchem auch andere Kinder den Mutterschooß verlassen, und verwahrt sich insbesondere gegen die Annahme, als ob das den Naturgesetzen Angemessene irgendwie schände. Nun scheint es in der That, daß Radbert diese Aeußerungen im Auge hatte, wenn er von seinen Gegnern als solchen spricht, welche das Geheimniß der Jungfräulichkeit der Maria erforschen und profaniren; welche die Fortdauer derselben, obgleich sie sie festzuhalten vorgäben, dennoch thatsächlich durch die Behauptung aufhöben, daß auch Maria nach dem gemeinsamen Gesetz der Natur geboren habe, und wenn er namentlich diesem Satze gegenüber ihnen zu bedenken gibt, daß die göttlichen Gesetze nicht von der Natur abhängen, sondern umgekehrt die Naturgesetze aus den göttlichen Gesetzen fließen. Zwar stimmt Ratramnus, wie wir sehen, unbedingt dem Satze des Radbert bei, daß Maria clausa vulva geboren habe, aber da er sich doch auch wieder des biblischen Ausdruckes bedient, den er freilich sogleich näher erklärt: Christus vulvam aperuit, so könnte sich Radbert in absichtlichem oder absichtslosem Mißverständniß allein an das Letztere gehalten und sich darnach die Ansicht des Ratramnus zurechtgelegt haben, um gegen ihn seine Luftstreiche zu führen. Stehen beide Schriften zu einander wirklich in diesem Verhältniß, so muß Ratramnus, wie auch Rückert S. 526, Anm. 1 annimmt, zuerst geschrieben haben. Radbert nennt ihn nicht ausdrücklich. Die Schrift Radbert's ist der Schwester Adelhard's, Theodrate,

---

nicht verletzt, sie selbst aber ohne Erbsünde empfangen sey; gelehrte Zeitgenossen scheuten daran einen doketischen Sinn". Für die letztere Behauptung wird Anm. e des Ratramnus Schrift angeführt. Nur ein Blick auf die gründliche und unbefangene Darstellung in des alten Schmidt Kirchengeschichte V, §. 255 reicht hin, um darzuthun, wie unrichtig und verfehlt diese Fixirung des Gegensatzes ist.

der Aebtissin des Klosters zu Soissons, und den unter ihr lebenden Nonnen gewidmet. Sie zerfällt in zwei Bücher, van denen indeß das zweite nur eine Hamilie ist, die beweist, daß Radbert auch auf der Kanzel die Cantraverse behandelt hat. Da Theodrate 846 gestorben ist, sa muß es früher geschrieben seyn.

Die geschichtlichen Bücher des Radbert sind mehr panegyrische als historische Darstellungen, abgleich für die Zeitgeschichte, besanders für die von Carbie, nicht ohne Werth. Radbert hat sich bis jetzt keiner managraphischen Behandlung zu erfreuen gehabt; eine solche würde überdies nach eine bis jetzt nicht varhandene kritische Ausgabe seiner Schriften mit dem Nachweise voraussetzen, aus welchen Quellen der grassen patristischen Traditian er im Einzelnen geschöpft hat. Unter den älteren Ausgaben ist die von Jakab Sirmand, Paris 1618, Fol., hervorzuheben, deren Text im 14. Band der Lyaner Bibl. patr. maxima 1677 abgedruckt erscheint; da aber einzelne seiner Schriften erst später entdeckt und van Mabillan und D'Achery edirt wurden, sa sind jene älteren Ausgaben nicht mehr ausreichend. Vallständig, aber mit zum Theil fehlerhaftem Druck füllen seine Werke den 120. Band van Migne's Patrologie. Ueber ihn vergleiche man Acta SS. d. 26. April, T. III, 464; Mabil. act. S. S. ord. Bened. Saec. IV, P. II, 22; Ziegelbauer, hist. lit. Bened. ord. T. III, p. 77, und den 5. Band der histoire littéraire de France. **Georg Eduard Steitz.**

Radegundis, die heilige, Tachter des thüringischen Fürsten Berthar, war eine Zeit lang vermählt mit dem fränkischen König Chlothar, wurde im J. 553 auf ihren Wunsch von ihm getrennt und lebte seitdem bis zu ihrem Tode (587) als einfache Nanne in dem von ihr bei Poitiers gestifteten Klaster, ausgezeichnet durch ascetische Tugend, die sich in den niedrigsten und widerlichsten Uebungen gefiel; dabei aber hatte sie dach Sinn für Bildung; sie las die Werke der Kirchenväter und hatte in dieser Beziehung einen vartheilhaften Einfluß auf die übrigen Klasterfrauen.

Radewin, s. Brüder vam gemeinsamen Leben.

Räthe, evangelische, s. consilia evangelica.

Räuberei bei den Hebräern. Die in den van Palästina südlich und östlich gelegenen Wüsten Arabiens namadisirenden Valksstämme und Harden, grassentheils ismaelitischen (1 Mas. 16, 12. 1 Chr. 7, 20.) und chaldäischen (Hiab 1, 17.) Stammes lebten, wie ihre Nachkammen, die Beduinen und Kurden, nicht blaß als friedliche Namaden van der Viehzucht, sandern sie trieben daneben, wie die mittelalterlichen Raubritter, die Räuberei als ein in ihren Augen nicht ehrlases Gewerbe, indem sie Reisende und Caravanen bei jeder sich darbietenden Gelegenheit beraubten und brandschatzten (Jer. 3, 2.). Vgl. Mayeux, les Bédouins ou Arabes du desert. Par. 1816. Niebuhr, B. 382 ff. Rabinson I, 302 f. II, 324. 337. 400. 571 f. III, 100. Arvieux, Nachr. III, 220 ff. Diod. Sic. 2, 92. Strabo 16, 747. Plin. 6, 26. Zu unterscheiden sind van dieser gleichsam gewerbsmäßigen Räuberei (מְהַלְּכִים Sprw. 6, 11. מִתְהַלְּכִים 24, 34. grassatores אַנְשֵׁי חֶתֶף 23, 28. λησταί Matth. 27, 38. Luk. 10, 30. u. ö. waher das rabbin. לִסְטִים) die im Kriegszustand plündernden (בְּנֵי הַגְּדוּד, שֹׁלְלִים, בֹּזְזִים, שֹׁסִים) Feinde, Philister, Amalekiter u. s. w., wie Richt. 2, 14. 16. 1 Sam. 23, 1. 2 Kön. 17, 20., die nur uneigentlich, wie auch die späteren Unterdrücker Israels, Assyrer, Chaldäer (Jes. 17, 14. 42, 24. Jer. 30, 16. Hesek. 7, 21 f. Hab. 2, 8.) Räuber heißen können. (S. d. Art. „Beute“.) Innerhalb der Grenzen Israels kannte wenigstens in den Zeiten herrschender gesetzlicher Ordnung Räuberei nicht varkammen. Dach bildeten sich schan in der hie und da anarchischen Richterperiode Schaaren van Freibeutern israelitischen Stammes (אֲנָשִׁים רֵקִים Richt. 11, 3.), die, wie Räuberbanden das Land durchziehend, bald van Usurpatoren, bald von Städten (Sichem) sich in Sold nehmen ließen und eine palitische Ralle spielten, wie dieß auch in den letzten Zeiten Jerusalems (Apgsch. 5, 36.), namentlich während der Belagerung durch Titus der Fall war. In den letzten Zeiten des Zehnstämmereichs scheint die Gegend van Sichem durch räuberische Freischaaren unsicher gemacht worden zu sein (Hos. 6, 9.). Besanders aber

nahm die Räuberei überhand zur Zeit der Römerherrschaft. Die nach den häufigen Kriegen in Vorderasien entlassenen Söldner durchzagen aft nach Räuberweise das Land; so 2000 entlassene heradische Saldaten (Jos. Alt. 17, 10. 4.). Aus Geldgier ader anderen Gründen van dem Procurator Albinus ihrer Banden entledigte Verbrecher mehrten in der letzten Zeit var Zerstörung Jerusalems die Zahl der Räuber (Jas. a. a. O. 20, 9. 3. 5.). Die vielen Felsenhöhlen und Schluchten gewährten den Wegelagerern bequeme Schlupfwinkel (in Galiläa Jos. a. a. O. 14, 15. 4 f. Trachonitis 15, 10. 1. 16, 91. in der Wüste zwischen Jerusalem und Jericha, Luk. 10, 30 ff. Hieron. in Jer. 3, 2.). Waren früher Herades und römische Landpfleger, wie Cumanus, gegen salche Banden ins Feld gezogen (Jos. a. a. O. 14, 9. 2. u. 15, 5. 16, 9. 1. 20, 6. 1. und bell. jud. 1, 16. 4.), so fand sich dagegen der letzte Landpfleger Gessius Florus gegen Entrichtung einer Steuer mit ihnen ab (Jos. Alt. 20, 11. 1). — Josephus erzählt auch von jüdischen Seeräubern, die zu Joppe zu diesem Zwecke Schiffe ausrüsteten (bell. jud. 3, 9. 2.). Wenn Hiob 24, 4 ff. die Räuber der Wüste geschildert werden, so könnte man V. 18 ff. wahl auch eine Hindeutung auf Seeräuber finden. (Sa Pisc. Grot. Köster, Erläut. d. h. S. S. 208 f.). — Noch ist etwas über *ἱεροσυλία* (2 Makk. 4, 42. Apgesch. 19, 37. Röm. 2, 22.) zu sagen. Das masaische Gesetz verbietet 5 Mas. 7, 25., das Gald und Silber der heidnischen Tempel zur Kriegsbeute zu schlagen. Um sa verdammlicher war, abwohl aus einem anderen Gesichtspunkte betrachtet, die Beraubung des Tempelschatzes, wie sich schan Assa (1 Kön. 15, 18.), später Jaas und Ahas (2 Kön. 12, 18. 16, 8.) dieses hatten zu Schulden kommen lassen. Ist's auch kein förmlicher Tempelraub zu nennen und damit zu entschuldigen, daß sie es thaten, um das Land aus der Gewalt der Feinde zu retten, und mit Einwilligung des Valkes, sa ist um sa verdammlicher der Unglaube, der sie dem Feinde gegenüber feig machte. Förmliche Tempelräuber waren dagegen Menelaus und Lysimachus (2 Makk. 4, 39. 42.), die dem Erzfakrilegen Antiachus Epiphanes (2 Makk. 5, 16. 9, 2. vgl. 1, 14.) den Weg zeigten zu den Schätzen des Tempels zu Jerusalem. Hitzig mit Jost und Herzfeld deutet auf diese tempelräuberischen Vargänge den 74. Psalm. Die römische Gesetzgebung dagegen nahm die Tempel und die gattesdienstlichen Lakale der Juden in Schutz und setzte Strafe der Gütercansiskation auf Entwendung van heil. Geld und heil. Büchern. Jos. Alt. 16, 6. 2. Freilich nahmen es römische Landpfleger, wie Pilatus, nicht immer genau hiermit (18, 3. 2.). Wenn Paulus den Juden des *ἱεροσυλεῖν* varwirft (Röm. 2, 22.), sa liegt darin hier nicht sawahl eine Beziehung auf 5 Mas. 7, 25., als vielmehr, wie Luther treffend übersetzt, der allgemeine Sinn: du raubst Gott, was sein ist (die Ehre, durch Werkheiligkeit u. s. w.). Andere denken an Tempelraub im eigentlichen Sinn und erinnern an das Jas. Ant. 22, 6. 2. erzählte Beispiel von der Veruntreuung der reichen Tempelgeschenke der römischen Praselytin Fulvia durch die Juden, ein Fall, der hie und da varkammen mochte. Auch an Unterschlagung van Abgaben ans Heiligthum könnte man denken (vgl. Mal. 1, 8. 12 ff. 3, 10. Jes. 61, 8.). Leyrer.

Räubersynode, s. Ephesus, Räubersynode.

Räucheraltar, מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת 2 Mas. 30, 27., umschreibend מִזְבֵּחַ מִקְטַר קְטֹרֶת, Altar zum Räuchern des Räucherwerks, V. 1., auch nach seinem Material מ' הַזָּהָב, 2 Mas. 39, 38. 40, 5. 26. 4 Mos. 4, 11. 1 Kön. 7, 48. *θυσιαστήριον θυμιάματος-ων.* LXX 2 Mos. 30, 1. 1 Makk. 4, 49., auch *θυμιατήριον χρυσοῦν* (Hebr. 9, 4? nach dem späteren hellenistischen Sprachgebrauch bei Philo, Jos. Clem. Al. s. den folg. Art.) ader *τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν* 1 Makk. 1, 21. Offenb. 9, 13. 8, 3. — Dieser Altar, das wichtigste Geräth im israelitischen Heiligthum nach der Bundeslade (weßhalb die Beschreibung der gattesdienstlichen Verordnungen damit schließt, während sie mit der Bundeslade 2 Mas. 25. beginnt) stand im Heiligen der Stiftshütte und des Tempels, mitten zwischen dem Schaubrodtisch und dem goldenen Leuchter. Die Priester hatten auf demselben täglich zweimal zu räuchern (s. d. Art.). Auch sallte das Blut

der Sündopfer (3 Mos. 4, 7.) und besonders des Sündopfers für's ganze Volk am Versöhnungstage (2 Mos. 30, 10. 3 Mos. 16, 18.) an seine Hörner gesprengt werden (vgl. Bd. X. S. 648. Die talmud. Controversen über die Hörner s. Ugol. thes. XI. p. 16 sqq.). Durch letzteren Akt sollte derselbe alljährlich geweiht, von der „Unreinigkeit der Kinder Israel“ gereinigt werden, die sich gleichsam demselben anhängte und denselben und eben damit das darauf dargebrachte Räucherwerk, das Sinnbild des Gebets, verunreinigte. Diese seine symbolische Bedeutung motivirte auch seine Stellung in der Mitte des Heiligen, unmittelbar vor dem Gnadenstuhl und der Bundeslade, von der er nur durch den Vorhang des Allerheiligsten geschieden war; daher לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל־אֲרֹן הָעֵדֻת 2 Mos. 30, 6. לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדוּת 40, 5. לִפְנֵי יְהוָֹה 3 Mos. 16, 18. u. מזו אֲשֶׁר לַדְּבִיר 1 Kön. 6, 22. Vgl. Jos. Ant. 3, 7. 8, 2. Bell. jud. 6, 6. (5. 5. 5.). c. Ap. 2. Philo de vita Mos. III. p. 518. de viot. p. 658. Die aus Hebr. 9, 4. geschöpfte Vermuthung des C. Pellican. in Ex. 30. noch Orig. August. Ambr. Chrys. u. A. der Räucheraltar sey (im zweiten Tempel an der Stelle der fehlenden Bundeslade) im Allerheiligsten gestanden, wird durch nichts sonst bestätigt. Weiteres s. folg. Art. — Der Altar bestand aus Akazienholz; wahrscheinlich inwendig hohl, war er von außen mit feinem Goldblech überzogen, viereckig, eine Elle lang und breit, zwei Ellen hoch, also daß er den Schaubrodtisch (ob auch den Leuchter, ist zweifelhaft) als das vornehmste Geräthe des Heiligen, um eine halbe Elle überragte; die vier Ecken endigten in Gestalt von Hörnern (von Stieren? s. R. Levi ben Gerson, Comm. in leg. f. 109, 4. R. Abr. ben Dav. in Ugol. XI, 16. Andere Rabbinen machen kleinere viereckige Säulen daraus, s. Carpzov. appar. p. 274). Daß diese mit dem goldenen Ueberzug aus e i n e r Masse waren, scheint aus den Worten מִמֶּנּוּ קַרְנֹתָיו 2 Mos. 30, 2. hervorzugehen. Oben darauf war eine Heerdplatte in der Form eines orientalischen Daches, גַּג, also vermuthlich mit Brustwehr, das Herabfallen der Kohlen und des Räucherwerks zu verhindern. Billolpond. Bonfrère u. A. nehmen einen Rost an, weil LXX und Jos. Ant. 3, 6. 8. גַּג durch *ἐσχαρα* und Vulg. durch craticula übersetzen. Aber *ἐσχάρα* ist ursprünglich nichts Anderes als foculus, Heerdplatte, Feuerheerd. Odyss. 7. 153. Ein Rost hätte das Räucherwerk durchfallen lassen. Siehe Carpzov a. angef. O. S. 272 f. — Unter der Brustwehr (nach Einigen in der Mitte des Altars) lief ein massiv-goldener Kranz, זֵר זָהָב, herum (nach Gem. Jom. 5. f. 72 b. Symbol der corona sacerdotalis). Unterhalb desselben waren an den vier Ecken goldene Ringe für vergoldete Tragstangen, wie bei der Bundeslade und dem Schaubrodtisch. Knobel, Comm. zu Ex. p. 297 nimmt nur zwei Ringe an, auf der östlichen und westlichen Seite, weil der Altar nicht so lang, wie jene Geräthe gewesen sey. Vgl. 2 Mos. 30, 1—6. 37, 25—28. 40, 26. 3 Mos. 16, 18. und Jos. Ant. 3, 6. 8. und Bd. I, 254. — Der salomon. Räucheraltar hatte Cedernholz statt Akazienholz (1 Kön. 6, 20. 7, 48. 1 Chr. 29, 18.), war wohl auch nach Analogie der anderen Geräthe etwas größer, sonst aber gleich construirt. R. Levi b. Gers. Comm. in 1. Reg. 6, 20.; Kimchi u. Sanctius ad l. c. schließen aus וַיְצַף mit Unrecht, das Cedernholz sey selbst ein Ueberzug über eine Steinunterlage gewesen, vgl. V. 22. Er hatte ohne Zweifel im Unterschied vom mosaischen weder Ringe noch Tragstangen (s. Ugol. XI. p. 83 sq.). Der aus dem zweiten Tempel von Antiochus Epiphanes geraubte (1 Makk. 1, 21.) wurde durch einen neuen Altar ersetzt (1 Makk. 4, 49.). Vergl. über denselben M. Chagiga 38. Tamid 6, 2. Maim. beth habbech 3. Auf dem Triumphbogen des Titus ist keiner. — Die typische Deutung findet im Räucheraltar vornehmlich Christum als den vor dem Angesichte Gottes (daher die Stellung unmittelbar vor der Bundeslade) fürbittenden Hohepriester im himmlischen Heiligthum abgebildet, nach Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 9, 12. 24. 10, 19. 1 Joh. 2, 1. Die viereckige Gestalt soll bedeuten, daß Sein Gebet geschehe für alle Glaubigen an allen vier Enden der Erde; der goldene Ueberzug die von der Gottheit überstrahlte Menschheit des himmlischen Hohepriesters; die Hörner seine Macht, der Kranz seine königl. Würde; die Nothwendigkeit alljährlicher Entsündigung, daß wir

Gott selbst im Gebet und Seinen heil. Stiftungen, durch die Er unter uns wohnt, uns nicht anders heilskräftig nahen können, als kraft des Versöhnungsblutes Jesu, das wir uns immer aufs Neue im Glauben anzueignen haben, damit wir Zuversicht bekommen zum Beten; daß auch beim Beten, wie überhaupt bei den heiligsten Handlungen kraft der in uns wohnenden Sünde das meiste Unreine sich in uns regt. Vgl. Ugol. XI. p. 73. Witsius, Misc. sacra. Herb. 1712. I, 421 sqq. Cremer, antiqu. sacr. p. 326. Da im himmlischen Heiligthume die Urbilder der irdischen Dinge sind (1 Mos. 25, 9. 40. Apgsch. 7, 44. Hebr. 8, 5.), so erscheint das Urbild des Räucheraltars auch im Himmel Offenb. 8, 3.

Vergl. Ugoliu. thesaur. XI. altare interius p. 1—255. D. Gertmaun, VII disp. de Hebr. alt. suffit. 1699. Cremer, antiqu. sacr. Poecil. I, p. 297 sqq. C. L. Schlichter, de altari aureo tabern. ejusque mysterio in Symb. lit. Brem. II, 3. p. 401 sqq. J. ab Hamm, de ara suffitus. Herb. 1715.

Leyrer.

Räuchern, Räucheropfer, Räucherwerk, Rauchfaß, Rauchpfanne. Hebr. הִקְטִיר, *θυμιάω* mit Accus. des angezündeten Räucherwerks 2 Mos. 30, 7. Pi. קִטֵּר mit לְ des Gottes, dem zu Ehren man räuchert, vorzugsweise von götzendienerischem Räuchern. Räucherwerk, קְטֹרֶת, 2 Mos. 30, 1. u. 5. auch קְטֹרֶת סַמִּים V. 7. קְטוֹרָה nur 5 Mos. 33, 10. und Targ. מְקַטֶּרֶת Hohesl. 3, 6. nur von profanem Räucherwerk. Die Handlung des Räucherns ist מִקְטָר, 2 Mos. 30, 1. Rauchpfanne, Rauchfaß, מִקְטֶרֶת, *θυμιατήριον* 2 Chr. 26, 19. Hes. 8, 11. Sir. 50, 9. Die schaufelartige Kohlenpfanne, מַחְתָּה 3 Mos. 16, 12. LXX *πυρεῖον,* und der kapsel- oder schalenförmige Behälter fürs Räucherwerk, כַּף, beide bei Josephus mit dem allgemeinen Ausdruck *θυμιατήριον* benannt. Auch Hebr. 9, 4. verstehen Syr. Vulg. Theoph. Lyr. Villalp. in Ez., Luther, Reland, Calov, Bengel, Leidecker de rep. Hebr. f. 507 sq. Alting, Comm. ad Hebr., Lundius S. 99 ff. Deyling. obs. II, 570. J. G. Michaelis in Ugol. XI. p. 727. §. 13 sqq. Buxtorf, area foed. 5. Braun, sel. sacra 208 sqq. Menken, Stier u. A. *θυμιατ.* von einem goldenen Rauchfaß, mit dem der Hohepriester am Versöhnungstage im Allerheiligsten räucherte, sich vom Rauchfaß des Heiligen durch röthlichen Schein, Leichtigkeit und längere Handhabe unterscheidend (Jom. 4, 4. u. Gem. bab. 44, 2.), und weil ausschließlich zum Gebrauch im Allerheiligsten bestimmt, diesem angehörig, *ἔχουσα*. Nach Villalp. Calmet D. Weymar (de suff. Ugol. XI. p. 663), Zeibich (de thurib. aur. ad illustr. Hebr. 9, 4. 1768) u. A. blieb dasselbe jedesmal im Allerheiligsten, um am Versöhnungsfeste des folgenden Jahres entweder daraus geholt oder, da der Hohepriester nicht ohne Rauchwolke hineingehen darf, mit einem neuen ersetzt zu werden. Dem steht 3 Mos. 16, 12. und die rabbin. Tradition (hier. Jom. 41, 3.) entgegen, daß das Rauchfaß aus der לִשְׁכַּת כֵּלִים geholt worden sey, auch v. Meyer's Hypothese (Bibeldeut. S. 7 f.): es sey im Allerheiligsten beständig ein Gefäß mit Räucherwerk gestanden, das, ohne angezündet zu werden, fortgeduftet habe, als Vorbild der beständigen hohenpriesterlichen Fürbitte Christi, hat nur schwachen Grund in 2 Mos. 30, 36. וְנָתַתָּה מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת, was vielmehr die ganze Räucherliturgie, die tägliche und die des Versöhnungstages zusammenfaßt (vgl. Michaelis a. a. O. S. 476 ff.). Andere verstehen dagegen nach dem späteren Sprachgebrauch bei Philo und Josephus unter *θυμ.* den Räucheraltar, zuerst Oecum. Orig. hom. in Ex. Lev. Augustin. quaest., die wirklich meinen, er sey im Allerheiligsten gestanden; neuerdings de Wette, Bleek, Winer, die den Verfasser eines Irrthums bezüchtigen; Calvin, Gerhard, Keil zu 1 Kön. 6, 22., Delitzsch, Münster, theol. Stud. 1829. S. 342, u. A. rechtfertigen das *ἔχουσα* in Beziehung auf den Räucheraltar durch das innige Verhältniß desselben zum Allerheiligsten (לַדְּבִיר 1 Kön. 6, 22., gleichsam die Bundeslade deckend, 2 Mos. 30, 6. 40, 5.; s. d. vorherg. Art.); Delitzsch erinnert dabei noch an den im himmlischen Allerheiligsten befindlichen gegenbildlichen himmlischen Altar Offenb. 8, 3 f. Jes. 6, 6. Vgl. noch J. J. Souneschmid, de thymiaterio sanctissimi, u. Braun,

sel. sacra p. 208 sqq., u. de adolit. suff. in Ugol. XI. p. 749 sqq. Wentz, nova bibl. Brem. V, 337 sqq. H. F. Köcher, de thurib. aur. Jen. 1769.

Das Räuchern oder Anzünden wohlriechender Ingredienzien, besonders des wohlriechenden Aloëholzes (Ps. 45, 6. Spr. 7, 17. Joh. 19, 40.) auf Kohlen, um üble Gerüche, die im heißen Klima leicht entstehen, zu vertreiben, ist bei den Morgenländern, die ohnehin leidenschaftliche Freunde der Wohlgerüche sind (Spr. 27, 9. קְטֹרֶת יְשַׂמַּח לֵב), allgemein üblich. Wie noch jetzt, so durchräucherte man vor Alters Zimmer, Kleider (Ps. 45, 9.) den Bart der Gäste beim Empfang und Abschied, trug Brautzügen, Monarchen oder deren Feldherren und Gesandten bei ihrem Einzuge Räucherwerk voran u. s. w. (vgl. Herod. VII, 54. Curt. 8, 9. 23. 5, 1. 20. Herodian 4, 8 19. u. 11, 3. Plutarch 35, 80. Burkh. Arab. S. 53. Rosenm. Morgenl. IV, 157. Pococke, Morgenl. I, 25. Niebuhr, Arab. 59. Russel, Aleppo I, 228. Lane, Sitten u. Gebr. d. heutigen Aegypter. v. Zenker I, 148. II, 8. Maillet, descr. de l'Eg. I, 7. Maundrell, R. S. 40 f.). Womit man Menschen die höchste Ehre anthun zu können glaubte, das durfte bei Verehrung der Gottheit nicht fehlen. So finden wir denn in den meisten heidnischen Culten, namentlich ägyptischen (das aus 4mal 4 Stoffen bestehende heil. Kyphi, Plut. Is. 81. Diosc. 1, 24. f. Uhlemann, ägypt. Alterth. II, 193 f. IV, 112. 275. vgl. J. Meier, diss. de suff. Ugol. XI, 626 sqq. Braun, de adol. suff. ibid. p. 829 sq.), und westasiatischen, den syrischen, edomitischen, kanaanitischen, babylonischen (1 Kön. 11, 8. 13, 1. 2 Chr. 25, 14. 2 Kön. 16, 14. 17, 11. 22, 17. 23, 4. Jes. 65, 3. 7. Jer. 1, 16. 7, 9. 11, 13. 19, 13. 32, 29. 44, 3. 17 ff. Hes. 6, 13. 8. 11. Dan. 2, 46. besonders beim Dienst der Mylitta oder Astarte, der paphischen Göttin, Tacit. hist. 2, 3. Plin. hist. nat. 2, 96. Virg. Aen. 1, 416. doch auch beim Baalsdienst, Hos. 2, 13. u. ö. vgl. Herod. I, 183), auch den griechischen und römischen (1 Makk. 1, 58. 2, 15. vergl. Hom. Il. VI. 270. 301. Hes. O. et D. 338. Aristoph. vesp. 94 sqq. Luc. Jup. trag. 42. Virg. Aen. I, 420 sq. Ovid, Fast. I, 337 sqq. II, 573. III, 731 sq.; daher θύω ursprünglich räuchern, θύος Räucherwerk, eigentlich Holz und Beeren einer wohlriechenden Cedernart, θυΐα, θύον, cf. Porph. abstin. 2, 5. Plin. hist. nat. 13, 1. Orient. Räucherwerk später Arnob. 7. p. 232) das Räuchern entweder als eine selbständige Ceremonie oder in Verbindung mit blutigen Opfern und Speis- und Trankopfern (Porph. abstin. 2, 16 sq. Aelian V. H. 11, 5. Herod. II, 40. Luc. Jup. trag. 15). Und demgemäß erscheinen auch bei den Hebräern Räuchern und Opfern (im engeren Sinne) als die beiden integrirenden, wesentlich zusammengehörigen Hauptstücke des von den Priestern zu verrichtenden Gottesdienstes (5 Mos. 33, 10. 1 Sam. 2, 28. 1 Chr. 6, 49. 23, 13. 2 Chr. 13, 11.), auch des monotheistischen Höhendienstes (1 Kön. 3, 2. 22, 44. 2 Kön. 12, 3. 14, 4. 15, 4. 2 Chr. 32, 12.). Die Verbindung mit blutigen Opfern oder die Entstehung des Räucheropfers überhaupt daher zu erklären, daß der üble Schlachthausgeruch aus der Umgebung des Tempels verdrängt werden solle, wie Maimonides, in solchen Erklärungen der Vorgänger von Michaelis, lehrt (in More nevoch. III, 45 sq. vgl. Schömann, griech. Alt. II, 205) — ist an sich abgeschmackt, findet aber namentlich auf das Räuchern des israelit. Cultus, das ja meist nicht am Schlachtort geschah, keine Anwendung. Rosenmüller zu Ex. 30, 1. nimmt daher an, der Dunst im eingeschlossenen Raume des Heiligthums habe dadurch vertrieben werden sollen. Mag auch dem Räucheropfer in heidnischen Tempeln die Anschauung zu Grunde liegen, daß die Häuser ihrer Götter, wie ihrer Könige und Großen, zu ihrem Ergötzen mit kostbaren Wohlgerüchen angefüllt werden müssen — das Räuchern des israelitischen Cultus hat eben so gewiß, als das Schlachtopfer und Speisopfer (vgl. den Art. „Opfercultus des A. T." und Bähr, Symb. I, 458 ff.) zunächst symbolische, weiterhin typische Bedeutung. Wenn sich Winer, um jene Anschauung dem israelit. Cultus zu vindiciren, auf das בְּאַפֶּךָ in 5 Mos. 33, 10. beruft, welchem man das solenne רֵיחַ נִיחֹחַ 1 Mos. 8, 21. 3 Mos. 1, 9 ff. 2, 12. 4 Mos. 15, 7. u. ö.

hinzufügen kann, so bürdet er der alttestamentl. Offenbarungsreligion einen im Vergleich selbst mit heidnischen Religionen gewiß allzu rohe Vorstellung von Gott auf (s. Bd. X. S. 633. Nägelsbach, hom. Theol. S. 304. Keil, Archäol. I, 203. Wuttke, Gesch. d. Heidenth. I, 131). Liegt es nicht näher, das israelitische wie das heidnische Opferwesen (abgesehen von Sühnopfern im engeren Sinne) aus dem höheren, edleren Gesichtspunkte einer der Gottheit dargebrachten symbolischen Huldigung zu erklären, welcher allgemeinste Ausdruck der zu Grunde liegenden Idee sich nun freilich nach Umständen auf die verschiedenste Weise modificirt? Hiernach ließe sich vorerst im Allgemeinen das Räucheropfer als ein weiter unten näher zu bestimmendes Moment des Huldigungsaktes bezeichnen, den der Mensch seinem Gotte leistet. Schon aus dem Ritual des Räucheropfers im israelit. Cultus, aus seiner Beziehung zu den übrigen Opfern erhellt die symbolisch-typische Bedeutung und Auffassung als wesentlich und nothwendig.

Was nun I) das Ritual des Räucheropfers betrifft, so ist 1) die Bereitung des heiligen Räucherwerks von Wichtigkeit. Niemand darf sich dasselbe noch der 2 Mos. 30, 34 ff. gegebenen Vorschrift zum Privatgebrauch bereiten oder bereiten lassen, bei Strafe der Ausrottung, V. 37 f. (s. Bd. VIII. S. 264); denn es ist hochheilig, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, קָדוֹשׁ. Die Salben- und Räucherwerkbereitung war eine zünftige Kunst (רֹקַח מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ). In späteren Zeiten war nach der Mischna tr. Schekal. 5, 1. Gem. hieros. 79. dieselbe der Priesterfamilie, אבטינס, übertragen. Ebenso verpönt war es, ein anders zusammengesetztes Räucherwerk auf den Altar zu bringen. Das h. Räucherwerk sollte aus vier stark duftenden Stoffen (סַמִּים, d. h. duftende Dinge, von סמם, سَمّ, LXX ἡδύσματα, Vulg. aromata) bestehen, nämlich

a) נָטָף, Ch. נטופא, LXX στάκτη, Vulg. stacte, Tropfen, nach Hesych. τὸ ἀπὸ σμύρνης γενόμενον, daher nach Cels. Weymar a. a. O. S. 651. Knobel u. A. das Harz, welches der Myrrhenbaum von selbst ausschwitzt, in getrocknetem Zustande (Bd. X. S. 142, Plin. hist. nat. 12, 35. Sudant sponte priusquam incidantur, stacte dictam, cui nulla praefertur. cf. Diosc. I, 77); schwerlich, da die Rabbinen dem Räucherwerk später das Myrrhenharz, als weiteres Ingredienz, beifügten, obwohl einige spätere Rabbinen unter צֹר den muscus verstehen wollen (vgl. J. Meier a. a. S. 570 ff.). Wahrscheinlicher nach den Rabbinen, denen Luther und Braun a. a. O. S. 829 folgen, s. v. a. צֳרִי, opobalsamum, das Harz der Balsamstaude, Bd. I. S. 674. vgl. R. Abr. b. Dav. b. Ugol. XI, 257 sqq. Neuere, wie Hartmann, Hebr. I, 307. III, 110 ff. Rosenmüller, Alt. IV, 163. Gesen. II, 879. Keil, Archäol. I, 90. verstehen unter נָטָף ein myrrhenähnliches Gummi aus dem Storaxbaum, styrax officin. cf. Plin, 12, 55. Theophr. plant. 9, 7. Diosc. I, 80. s. Winer II, 512. 535 f. b) שְׁחֵלֶת, Onk. טופרא, LXX ὄνυξ, cf. Sir. 24, 21. Vulg. onyx, unguis odoratus, der dem Deckel der Purpurschnecke (חִלָּזוֹן) ähnliche Deckel einer Muschel von der Gattung trochus, im rothen und indischen Meer, der einen starken, dem Bibergeil ähnlichen Geruch hat und bei den Alten als Arzneimittel diente (καστορίζοντες πόσως τῇ ὀσμῇ, Diosc. II, 10. Plin. hist. nat. 32, 46.). Für sich allein soll er zwar nicht wohlriechen, aber in Verbindung mit anderen Räucherstoffen denselben Stärke geben. Den Onyx zu präpariren, brauchte man nach dem Talmud יין קפריסין, vinum capparinum (sonst auch Urin), und בורית כרשינא, sapo Carsinensis. hier. Jom. 41, 4. bab. Kerit. 78, 6. s. Ugol. XI, p. 435 sqq. 609 sqq. In Indien, überhoupt im Morgenlande, wird diese sogen. Räucherklaue, Teufelsklaue, auch Seenagel genannt, noch jetzt als Räucher- und Arzneimittel angewendet (Oken, Naturgesch. V, 1. S. 484 f. Forskål, descr. an. p. 143. vgl. Rödiger in Gesen. thes. p. 1388). Manche Rabbinen (Targ. jerus. שובלא מוריא, spica myrrhae, daher Luth. Stocten. Raschi u. A. שרש בושם) und nach ihnen Bochart hieroz. III, 793 sqq. Weymar a. a. O. S. 652. Bähr, Symb. I, 422, denken an einen Pflanzenstoff, wie Bdellion. S. dagegen J. Meier a. a. O. S. 562 ff. c) חֶלְבְּנָה,

LXX χαλβάνη ἡδυσμοῦ (סַמִּים, irrig zu חנ construirend; eben so Vulg. Galbanum boni odoris, da Galban für sich übel riecht), Mutterharz, ist der scharf riechende, bitter schmeckende Milchsaft (daher der Name von חָלָב) der besonders in Syrien wachsenden νάρθηξ oder der mannshohen, unten zolldicken Ferula-Staude, der sonst als Arzeneimittel diente (Theaphr. h. plant. 9, 7. Diosc. III, 9, 7. Plin. 12, 56. Celsius hierobot. I, 267 sq. Oken III, 1808. 1818) und als Räuchersubstanz zur Vertreibung der Schlangen und anderen Ungeziefers aus Ställen, Gärten, Weinbergen (Virg. Georg. III, 415. Plin. 19, 58. 24, 13. Luc. Phars. 9, 916. Geopon. 5, 48. 18, 2. Pallad. 1, 35, Colum. 9, 15. Nicander, θηρ. 51.), auch für kranke Bienen (Virg Georg. IV, 264) angewandt wurde. Als Ingredienz des h. Räucherwerks scheint Galban demselben Zwecke gedient zu haben, wie Onyx, den Geruch zu verstärken und länger zu erhalten; s. Hiller, hierophyt. I, 450. Demselben Zwecke diente auch der Asphalt im ägypt. Kyphi. Vgl. Bd. IV, 638. d) לְבֹנָה זַכָּה, λίβανος, λιβανωτός, der Weihrauch, als die gewöhnlichste, auch für sich allein (Philastr. vita Ap. 1. 31. Lucian, de sacrif. 12.) und bei gewissen Speisopfern als Beigabe (3 Mos. 2, 1.) angewandte Räuchersubstanz (s. d. Art. „Weihrauch“). — Diese vier Substanzen sollen nun so vermengt werden, daß בַּד בְּבַד יִהְיֶה, ein Theil für einen Theil seyn soll, nicht zu gleichen Theilen an den verschiedenen Substanzen (wie LXX, Vulg., Targ. Syr., Luth.), sondern nach Abarb., Kimchi, Aben Esra u. A., daß quodque seorsim, jedes zuerst für sich zubereitet und gestoßen werden soll, weil sie nicht alle auf gleiche Weise sich zerstoßen ließen, und hernach erst die Mischung stattfinden solle. Ferner soll es מְמֻלָּח seyn, nach LXX μεμιγμένον. Vulg. diligenter mixtum; ebenso Syr. Sam. Chald. מערב. Andere: zubereitet, oder: ausgelesen, oder: so klein wie Salz zerstoßen (Abarban.), gehörig zerrieben, pulverisirt (Knabel), was aber schon im folg. הָדֵק liegt; wahrscheinlicher also nach J. Meier a. a. O. S. 614 ff. Winer, Bähr, Keil, denom. von מֶלַח, Salz, s. v. a. gesalzen. Es liegt nahe, anzunehmen, daß die Verordnung 2 Mos. 2, 13. (vgl. Mark. 9, 49.) sich auch aufs Räucheropfer ausdehnte, wenn auch sonst bei heidnischen Räucheropfern das Salz nicht erwähnt wird. Als Sinnbild des Heiligungs- und Friedensbundes ist es beim Räucheropfer ganz an seinem Platze. Endlich soll es rein seyn, unvermischt mit anderen fremdartigen Bestandtheilen (tr. Kerit. 78.; s. Meier a. a. O. S. 621 ff.); das Prädikat der Heiligkeit bezeichnet das Räucherwerk als ein nur zu heil. Gebrauch bestimmtes, das weder verfälscht noch nachgemacht werden dürfe. Die Rabbinen nehmen außer diesen vier Hauptingredienzien, von deren jedem 70 Pfund genommen werden sollen, zu den 368 Pfund, die fürs ganze Jahr präparirt wurden, nach sieben andere an, die in kleineren Dosen von 16 bis 3 Pfd. beigemischt worden seyen (im Ganzen also 11 Stoffe, daher אחד עשר סממנין), indem sie das erste סַמִּים (2 Mos. 2, 34.) von zwei aramatischen Harzen und das zweite סַמִּים als Zusammenfassung der V. 23. genannten Specereien erklären (hieros. Jom. 41, 4. bab. Ker. f. 78 sq. Abarb. per. hatthor. f. 57, 3.). Sie nennen also noch Myrrhe מור (Hohesl. 3, 6. u. 5. Myrrhengummi), Kassia, קְצִיעָה = קִדָּה (2 Mos. 30, 24. Ps. 45, 9. Ez. 27, 19.), Narde, נֵרְדְּ, שִׁבֹּלֶת נֵרְדְּ (Hohesl. 1, 12. Joh. 12, 3.), Safran כַּרְכֹּם (Hohesl. 4, 14.), Kastus, קוֹשְׁטְ, Kalmus, קלופה (oder קְנֵי בֹשֶׂם, 2 Mos. 30, 23. קָנֶה Jes. 43, 24.), Zimmt, קִנָּמוֹן (Jer. 6, 20. Spr. 7, 17). Der Priester Abtines soll nach ein Kraut dazu erfunden haben, durch das der Rauch schön, palmenähnlich in die Höhe getrieben wurde (hier. Schek f. 49, 1.), das sogen. מעלה עשן. Wenn überdieß der Tradition zufolge eine kleine Dosis Ambra vom Jordan (כיפת הירדן, Ugol. XI, 480 sqq.) hinzukam aber wenn man das Salz (מלח סדומית, das Beste) rechnet, so kommen die 13 Ingredienzien bei Joseph. bell. jud. 5, 5. 5. heraus. Diese drei Zusätze, מלח, מעלה עשן u. כפת הירדן heißen מוספים, auctarium suffitus. Rechnet man nach die zum Präpariren des Onyx gebrauchte Karschinseife und Kapparíswein, so kommen, wie beim ägyptischen Räucherwerk, 16 Stoffe heraus. Vgl. hieros. Jom. 41, 4. Midr. schir haschir. 12, 4. 21, 3. R. Abr. b. Dav. comm.

de suff. aus Schilte haggib. in Ugol. XI. p. 257 sqq. Ein Vorroth dieser Ingredienzien befand sich (Jos. bell. jud. 6, 8. 3. vgl. 1 Chr. 9, 29. Nehem. 13, 5. 9.) im Tempel, in der Kammer der Familie Abtines (vergl. Buxtorf, lex. Talm. ad vv. אבטינס, פצע, חמר, bab. Jom. 19, 38.), über dem Wosserthor im inneren Vorhof Shering. not. ad Jom. 1, 5. Lundius, Heiligth. S. 336). Die goldenen Mörser, in denen das Räucherwerk zerstoßen wurde, wurden durch Titus nach Rom gebracht (Jom. 1, 5.).

2) Das Verfahren beim Räucherapfer. a) Das tägliche geschah, wenigstens nach späterer Sitte, von vier an jedem Tage nach dem Loose zum Dienste verordneten Priestern (Luk. 1, 9.), beim Zurichten und Anzünden der Lampen, Morgens beim Aufgang der Sanne vor dem täglichen Brandapfer, Abends, בין־הערבים (Bd. X. S. 636) nach demselben, ober vor dem Tronkapfer (2 Mos. 30, 7 f.). Nur Priester durften räuchern (4 Mas. 16, 40. 18, 7. 2 Chr. 26, 18. 1 Kön. 9, 25. nach dem Canon: quod quis per alium facit, zu verstehen; cf. hier. Jom. 39, 2.). Damit diese Segen bringende (5 Mas. 33, 10 f.), Gott besanders nahe bringende (Erscheinung des Engels, Luk. 1, 11. 22., göttliche Offenbarung, dem Joh. Hyrkan beim Räucheropfer zu Theil geworden, Jos. Ant. 13, 10. 3.), daher besanders ehrenvolle priesterliche Funktion an Alle der Reihe noch käme, sollten die, welche schon geräuchert hotten, vom Loos ausgeschlossen werden (tr. Tamid. 5, 2. Comm. v. Bartenora Jom. 2. 4. Gem. bab. 24. hieros. 40, 1. Vgl. überhaupt tr. Tamid. 5, 6. Jom. 3 f. und die bab. und hieros. Gem. und die Comm. van Barten. u. Maimon. Lightfaot zu Luk. 1, 8 ff. Phil. de victim. 647. 658. Ugol. thes. über Sacrif. jug. XIX, 1467 sqq.). Der Hahepriester aber durfte räuchern, so oft er wallte. Abarb. ad Lev. 10, 1. Nachdem ein Priester den Räucheraltar mit einem Besen gefegt und die vom vorigen Räucherapfer übrige Asche und Kahlen in einem Korbe, טֶנִי, weggetragen (vgl. Lightfoat a. a. O. Lundius S. 545 f. M. Tam. 3, 6. 6, 1.), nahm ein onderer die Kahlen vom Brandapferaltar im Kahlenbecken, מַחְתָּה (LXX πυρεῖον, θυΐσκη, foculus, 3 Mas. 16, 12. mit Handhobe. Jom. 4, 4. Nach tr. Tam. 5, 5. im zweiten Tempel zuerst in einen vier Kab holtenden silbernen, von dem domn die Kohlen in die drei Kab haltende goldene geschüttet wurden. Ueber die Gestalt s. G. F. Rogal, thurib. Ugol. XI, 750 sqq. und Jo. Braun ibid. p. 813 sqq.), trug sie ins Heilige und stellte dos Becken auf den Räucheraltar oder schüttete nach Anderen die Kohlen aus dem Becken auf den Altar. Hierauf streute ein Dritter, der מַקְטִיר, κ. ἐξ., auf den Ruf eines Priesters: הקטיר — das Räucherwerk aus dem galdenen Räucherfaß, כַּף, λιβανωτος-ις (Offb. 8, 3.) aus seinen Händen ouf die Kahlen, wobei ein Vierter ihm holf. Die Traditian macht aus dem כַּף zwei Gefäße, die בזיכא, acerra, eine kleine Kopsel mit Deckel und goldenem Ring (מטוטלת) oben, auf einer größeren galdenen Unterschale, כַּף, von drei Kab Gehalt, stehend, damit nichts auf den Boden fallen kann*). Daß dos Feuer nur vom Brondapferaltar genammen werden durfte, ist aus 3 Mas. 6, 12 f. 4 Mos. 16, 46., auch 3 Mos. 9, 24. 10, 1 ff. 2 Chr. 7, 1. vergl. 2 Makk. 1, 19. 22. ersichtlich; vgl. Bd. X. S. 633. Die entgegengesetzte Ansicht Ewold's, das Feuer des Brandopferaltars sey vielmehr von dem stets wenn ouch schwach unterhaltenen Feuer des inneren Altars genammen worden, findet in 3 Mas. 16, 12. nur schwachen Halt. Nur zu dieser

*) Einige schließen, ohne hinreichenden Grund, aus 4 Mos. 16, 39., daß die Rauchfässer, deren sich die gemeinen Priester bedienten, von Erz gewesen seyen. Die Gefäße des Heiligen waren sonst alle von Gold. Das Feuer, das den 250 aufrührerischen Korahiten den Tod brachte, entsündigte, heiligte ihre ehernen Rauchpfannen (dieß der Sinn von V. 38.), so daß sie am heiligen Ort, am Altar, angehängt werden konnten, zu breiten Blechen geschlagen. Hier sollten sie für immer bleiben „zum Gedächtniß der Kinder Israel“, als Denkmal des Feuereifers Jehova's und Warnungszeichen für Jeden, der, nicht aus Aaron's Geschlecht, dem Herrn zu räuchern sich vermessen würde. Das Räucherfaß Usia's, der dieser Warnung nicht achtete, heißt nicht מַחְתָּה, noch כַּף, sondern מִקְטֶרֶת, wie das der abgöttischen Räncherer (Ezech. 8, 11.).

außerordentlichen Räucherung wurde vielleicht die Gluth vom Räucheraltar genommen. Vgl. Bähr II, 669. Nach rabbin. Tradition dagegen (s. Jom. 4, 3. Gem. bab. 45.) wurden auch zu diesem Zwecke die Kohlen vom Brandopferaltar genommen, und zwar von den drei Feuern, die auf demselben gebrannt haben sollen, von dem auf der südwestlichen, dem Eingang ins Heiligthum nächsten Ecke mit Feigenholz unterhaltenen Feuer (tr. Tam. 2. bab. Sevach. 58. Maimon. tmid. umus. 2, 4. 8.). — Täglich soll Morgens und Abends je ein halbes Pfund, so viel man in zwei an einander geschlossenen Händen nehmen konnte, gebraucht worden seyn, im Ganzen jährlich 368 Pfd. (bab. Gem. Jom. 47. Scheb. 10, 2. Maim. hilc. tmid. umus. 3, 2. f. Lightfoot a. a. O.). Bei Bereitung des Räucherwerks habe man nach tr. Tam. 3, 8. dasselbe bis Jericho riechen können: caprae ad X. milliaria a loco praeparationis romotae ex ejus fragrantia sternutaverunt! — Das Zeichen zum Gebet während der Stunde des Räucherns (ὥρα τοῦ θυμιάματος, Luk. 1, 8.) wurde dem in den verschiedenen Vorhöfen befindlichen Volke durch ein Glöcklein gegeben. Mit dem Klange desselben ging der Priester ins Heiligthum, begab sich ein jeder eiligst an seinen Platz und verrichtete in tiefster Stille (Offb. 8, 3. Selectissimum aroma silentium Gem. Sevach. 9 f. 88. b. Jom. 4 f. 44. a. Maimon. hilc. tmid. umus. 3, 3. Deyling, obs. III, 439 sq.) sein Gebet. Alsbald nach vollbrachtem Räucheropfer fiel Vocal- und Instrumentalmusik ein auf das von der donnerähnlichen Magrepha (s. Bd. X. S. 131) gegebene Zeichen (1 Chr. 29, 28., vgl. Offb. 8, 5 f., s. Braun's diss. de adol. suffit. Ugol. XI, 771 sqq. und 863 zu Erläuterung von Offb. 8, 3—5.).

b) Der Hohepriester räucherte einmal des Jahres am Versöhnungstage im Allerheiligsten gegen den Deckel der Bundeslade (3 Mos. 16, 12 f. vgl. Hebr. 9, 4.), um eine die Schechina auf dem כַּפֹּרֶת verhüllende Rauchwolke hervorzubringen. Nach rabbin. Tradition soll das Räucherwerk hierzu feiner gestoßen werden, als beim täglichen Räucheropfer (so viel pulverisirtes Räucherwerk, als in seine beiden Hände geht, מְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה tenue ex tenui). Das rechte Maß zu treffen, war ein besonderes Studium des Hohenpriesters (s. Lundius S. 1034). Nachdem er das Räucherwerk, das nach späterem Ritus ein Priester ihm aus der Kammer Abtines brachte (Jom. 5, 1. vgl. Offb. 8, 3. διδόναι, נתן, liturg. Terminus 4 Mos. 17, 13. u. ö. f. Braun a. a. O. S. 833 ff.) in das goldene Gefäß gethan, nahm er dieses als das leichtere, in die linke, das goldene Kohlenbecken (ein anderes, als dessen sich der Priester beim täglichen Räucheropfer bediente) mit den glühenden Kohlen in die rechte Hand, ging ins Allerheiligste, setzte die Kohlenbecken zwischen die Stangen der Bundeslade (im zweiten Tempel auf den drei Finger hohen Altarstein, שְׁתִיָּה, der die Stelle der Bundeslade einnahm), streute mit den Händen das Räucherpulver auf die Kohlen und holte nach vollendeter Blutsprengung die Gefäße wieder aus dem Allerheiligsten. Nach sadducäischer Interpretation sollte die Räucherung schon im Heiligen begonnen werden*). Vgl. Ugol. XI, 191 sqq. hieros. Jom. 39. bab. 15, 2. Nach Jom. 1, 2. 3, 4. 7, 4.

*) Aus Maimon. jad. hachas. bei Delitzsch, Hebr. Brief, Anh. 751: In den Tagen des zweiten Tempels blühte die Freigeisterei in Israel und es tauchten die Sadducäer auf — mögen sie bald verschwinden! — die nicht glauben an die mündliche Lehre; diese sagen, daß man das Räucherwerk des Versöhnungstages außerhalb des Vorhangs aufs Feuer legen müsse, und daß man, wenn der Rauch davon aufsteigt, es hinein ins Allerheiligste zu bringen habe. Denn sie erklären das Wort 3 Mos. 16, 2. dahin, daß damit die Wolke des Räucherwerks gemeint sey. Aber durch Ueberlieferung haben die Weisen gelernt, daß er das Räucherwerk erst im Allerheiligsten angesichts der Lade auflegte, wie geschrieben steht 3 Mos. 16, 13. Weil sie nun besorgten, der jeweilige Hohepriester möchte zur freigeisterischen Seite hinneigen, so beschwuren sie ihn am Rüsttage des Versöhnungstages: „Mein Herr, Hoherpriester, wir sind Abgeordnete des hohen Gerichts, du aber bist unser und des hohen Gerichts Abgeordneter. Wir beschwören dich bei Dem, der Seinen Namen ruhen läßt über diesem Hause, daß du nichts von dem abänderst, was wir dir gesagt!“ Drauf geht er weg und weint, daß sie ihn im Verdacht der Freigeisterei haben, und sie gehen weg und weinen, weil sie gegen ihn Verdacht gefaßt haben.

hatte der Hohepriester wie am Versöhnungstage, so an den sieben dem Versöhnungsfest vorangehenden Tagen das tägliche Räucheropfer darzubringen. Ob er auch sonst täglich geräuchert habe (Dieterici antiqu. bibl. ad 1. Reg. 8.) — diese Frage hängt zusammen mit der anderen, ob ihm 3 Mos. 6, 14 ff. ein tägliches Speisopfer vorgeschrieben sey, wie die jüdische Tradition annimmt (s. Bd. X, 636). Wenn es 2 Mos. 30, 7. heißt: Aaron soll alle Morgen beim Anzünden der Lampen räuchern, so steht Aaron hier offenbar für das Priestergeschlecht überhaupt.

c) Als Beigabe zu den aus Mehl und Schrot bestehenden (3 Mos. 2, 16. 6, 15.) Speisopfern wurde Weihrauch, als Hauptingredienz, gleichsam Repräsentant des Räucherwerks auf dem Brandopferaltar angezündet. Vergl. 1 Sam. 26, 19. Hierher gehört auch der den Schaubroden (s. d. Art.) beigegebene Weihrauch (3 Mos. 24, 7.), mit dem am Sabbath, an welchem die Priester die Brode aßen, ein Räucheropfer dargebracht wurde. Es soll seyn לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַיהוָה, nach Knabel's Erklärung: Jehova soll damit, als mit dem Ihm von den Schaubroden gehörigen Antheil bedacht werden, da die Schaubrode selbst (als gesäuert?) Ihm nicht geopfert, sondern von den Priestern gegessen wurden. Besser nach LXX und Vulg. Abenesra, Luth., Gesen., Baumg. u. A. *μνημόσυνον*, memoriale, gleichsam ein symbolisches Tischgebet, wie unser „Laß uns deiner nicht vergessen, denn du bist das Himmelsbrod!" ein Sinnbild der Anrufung Gottes, wodurch um Sein gnädiges Andenken, Seine stetige heilige Gegenwart gefleht. Er zu diesem heil. Sabbathmahl der Priester zu Gaste geladen wird, die Genießenden aber zugleich stetig sich erinnern und bekennen, daß sie alle Gaben und allen Segen dem Herrn zu danken haben (vgl. Jes. 66, 3., wo מַזְכִּיר לְבֹנָה mit מְבָרֵךְ parallel steht). Die Bedeutung „Lobpreisung" (Rosenmüller, Winer, Bähr) paßt weniger zu 3 Mos. 5, 12. und 4 Mos. 5, 26. Ewald nach Saad. Vatabl., Schultens zu Prov. 10, 7. nimmt אַזְכָּרָה = Duft, da ذكر auch den Begriff eines scharfen Geruchs geben könne! Wäre diese Bedeutung wirklich sprachlich begründet, so würde deren neuester Vertheidiger zuversichtlicher sprechen. Dieser Weihrauch wurde nach Jos. Ant. 3, 10. 7. M. Menach. 11, 7. sq. in zwei goldenen Schalen den beiden Schaubrodschichten aufgesetzt. Doch kann עַל־הַמַּעֲרֶכֶת auch heißen: neben die Schichten, als Beigabe zu diesem beständigen Volksspeisopfer, לֶחֶם הַתָּמִיד.

Aber nicht nur diese Beigaben zu einzelnen Speisopfern und zum ewigen Opfer der Schaubrode, sondern auch die täglichen Räucheropfer sind nicht als selbstständige Opferakte, sondern nur als begleitende integrirende Momente des Opfers anzusehen, mit dem sie verbunden sind. Und aus dieser Verbindung ergibt sich auch die symbolische Bedeutung sowohl des vollständigen Räucheropfers, als des mit den meisten (Ausnahmen 3 Mos. 5, 11. 4 Mos. 5, 15. beim Sünd- und Eiferspeisopfer) Speisopfern verbundenen Weihrauchopfers.

Bedeutet das tägliche Brandopfer die täglich erneuerte Hingabe des Volks an Jehova, das Speisopfer insbesondere das Bekenntniß, daß es all sein Leben und Streben, Wirken und Schaffen dem Herrn weihe (s. Bd. X, 625. 635. Keil, Arch. I, 200), „um aus dieser Weihe nicht nur Kraft und Stärke zu neuem Leben zu schöpfen, sondern in derselben zugleich die Wonne und Seligkeit der Gnadengemeinschaft mit seinem Gott zu finden", drückt also beides zusammen den Begriff täglicher Bundeserneuerung und Bundesbewährung von Seiten des Volks aus, so wird nun als besonderes Moment die Form dieser Hingabe und Weihe oder Bundeserneuerung noch fixirt und symbolisirt im Räucheropfer. Die Form aber, in welcher die Hingabe an den Herrn feierlich ausgesprochen und vollzogen und das Bekenntniß, daß man all sein Thun dem Herrn weihen wollte, abgelegt wird, und zugleich das Mittel, wodurch Kraft und Stärke zu neuem Leben aus Gott geschöpft und die Gnadengemeinschaft mit Gott unterhalten wird, ist das Beten (Grundbedeutung: Darlegen, fateor, in bieten noch ersichtlich). Somit ergibt sich einfach als die dem Räucherwerk eignende symbolische Bedeutung, in seiner Verbindung mit Brand- und Speisopfern —

das Gebet. Vgl. Witsius, misc. sacr. 1736. I, 341. Hengstenberg, Beitr. III, 644 f. u. Off. Joh. I, 444. Kurtz, luth. Zeitschr. 1851. S. 52 ff. Keil, Archäol. I, 106. Wie das Räuchern das Aufsteigen der dem Räucherwerk entströmenden duftigen Essenz, gleichsam der Seele des Räucherwerks, bewirkt, so ist das Gebet eine Erhebung der Seele, ein Aufsteigen des Geistes — ein Emporsteigen des innersten Lebensodems zu Gott. Aber im Gebet zu Gott sich erheben, mit ihrer Seele zum Herzen Gottes dringen und mit Gott in seliger Wonne sich einen, kann nur die Gemeinde, die Gott in Seinen Gnadenbund aufgenommen, Seinem Reiche einverleibt hat. Daß das Gebet durch das Räucheropfer symbolisirt sey, wird noch weiter bestätigt durch Ps. 141, 2, so wie durch die Verbindung des Gemeindegebets mit dem תָּמִיד im israelitischen Cultus (zu Hiskia's Zeit 2 Chr. 29, 27 ff., zur Zeit Christi Luk. 1, 8.; vergl. Offb. 5, 8. 8, 3 f. u. Jes. 6, 3 f.), und die Verbindung des Gebets mit Räucheropfern in heidnischen Culten (Jer. 1, 16. Vgl. die römische thura rogare = per thura precari; thura votiva = preces. Ovid. ep. ex P. I, 4, 55. Metam. 6, 194. Trist. I, 2. 104. Mart. 8, 24. Sil. Pun. IV, 794.; s. Braun, sel. sacra II, 6. p. 238 sq.). Die Morgen- und Abendopferstunde wurde daher für jeden Israeliten zugleich Gebetsstunde (Apgsch. 3, 1. cf. Outram de sacrif. p. 89), selbst in Zeiten, wo der Opfercultus unterbrochen war (Dan. 9, 21.). Daniel setzte eben hier durch's Gebet den täglichen Opferdienst im Geist und in der Wahrheit fort und erfüllte damit wesentlich die symbolische Bedeutung des Räucheropfers. — Liegt nun auch dem hohenpriesterlichen Räuchern am Versöhnungstage dieselbe symbolische Bedeutung zu Grunde? Es wird 3 Mos. 16, 13. als Zweck der עֲנַן הַקְּטֹרֶת, der Räucherwolke, welche die עָנָן, V. 2., oder die שְׁכִינָה über dem כַּפֹּרֶת (s. Neumann, luth. Zeitschr. 1851. S. 70 ff.) verhüllen solle, angegeben, „daß er nicht sterbe". Wenn wir 4 Mos. 16, 46. (vgl. Weish. 18, 21: *προςευχὴν καὶ θυμιάματος ἐξιλασμὸν*) vergleichen, so liegt es nahe, das hohepriesterliche Räucheropfer vor der Bundeslade anzusehen als ein Symbol des bußfertigen Gebets, das der Hohepriester wie für sich, so fürbittend für das gesammte Volk vor dem Gnadenthrone Gottes darbringt (s. Hengstenberg, Beitr. III, 644). Auch in dem ausdrücklich hinzugesetzten דַּקָּה, 3 Mos. 16, 12., möchte eine Beziehung auf דַּכָּא רוּחַ, Jes. 57, 15. Ps. 34, 19. liegen. Nur ein bußfertiges Gebet aus zerknirschtem Herzen hat versöhnende Wirkung, errettet vom Tode. Insofern der alttestam. Opferdienst eine Hinweisung ist auf das vollkommene Opfer Christi (Hebr. 9, 19 ff.), ist durch die Verbindung des Rauchopfers mit den anderen Opfern v o r g e b i l d e t, daß wir nur als Versöhnte durch das wahrhaftige Sühnopfer, Jesum Christum, im Glauben an Ihn und in Seinem Namen Zugang zu Gott im Gebet haben (Joh. 16, 23. Röm. 5, 1 f. Eph. 3, 12 ff. Hebr. 4, 16. 10, 22.). In dem mit dem großen jährlichen Sühnopfer verbundenen R ä u c h e r n d e s H o h e n p r i e s t e r s i m A l l e r h e i l i g s t e n aber ist v o r g e b i l d e t die h o h e p r i e s t e r l i c h e F ü r b i t t e C h r i s t i (Joh. 17. Luk. 23, 34. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 9, 24. 1 Joh. 2, 1.), kraft deren allein es uns möglich ist, Gott zu nahen, ohne vom Feuer Seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit verzehrt zu werden (vgl. Braun a. a. O. S. 851 ff.). Wenn aber zwischen dem alttestamentlichen Hohepriester und den פְּנֵי הָאֱלֹהִים noch die עֲנַן קְטֹרֶת tritt, so hat dagegen für Christum, unseren Hohepriester, Gottes *πρόςωπον* keine solche Symbolhülle mehr (*ἐμφανισθῆναι*, Hebr. 9, 24. s. Delitzsch z. d. St.); und durch Ihn gelangen auch die von Ihm zu Königen und Priestern gemachten Gläubigen des neuen Bundes aus dem *βλέπειν ἐν αἰνίγματι* zum Schauen und aus der תְּפִלָּה in die reine תְּהִלָּה. — Verschiedene Versuche, über diese nahe liegenden und in der heil. Schrift selbst begründeten Deutungen hinaus auch jedem einzelnen Stücke des Räucheropfers seine symbolische und typische Deutung anzuweisen, lassen sich nicht gegen den Vorwurf willkürlicher Spielerei vertheidigen. Die kosmologische S y m b o l i k des P h i l o sieht in נטף das Wasser, שחלת die Erde, חלבנה die Luft, לבנה das Feuer (de eo, quis rer. div. haeres sit p. 397.). Ihm folgen Joseph. (de bello jud. 5, 5. 5.: *ἐσήμαινεν ὅτι τοῦ θεοῦ πάντα καὶ τῷ θεῷ*),

Basil. u. a. Kirchenväter. Immerhin ist eine kosmische Deutung so weit berechtigt, daß wir nach Analogie der sanftigen Bedeutung der Vierzahl sagen dürfen, sie bedeute hier, daß in der ganzen Welt, von der ganzen Creatur der Name Gottes anbetend gepriesen werden salle (Ps. 8, 2. 67, 3 ff. 103, 22. Mal. 1, 11. Sach. 14, 9. 16. Offb. 5, 8—14.). Christliche Typologen, zuletzt Kurz, a. a. O. S. 57. beziehen die vier Stoffe auf die vier Gattungen des Gebets, 1 Tim. 2, 1: *δεήσεις, προσευχαὶ, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι*, ader auf vier zum Beten nöthige Gemüthszustände, wie van Hamm, Stakte = Glauben, Onyx = Demuth des zerschlagenen Herzens, Galban = Liebe, Weihrauch = Hoffnung; Corn. a Lap. St. = mortificatio, on. = castitas, galb. = caritas; Weihr. = religio et oratio. Radulph. thuribula sunt corda Christi et sanctorum, ignis est spir. sanctus; thymiama sunt virtutes etc. cf. Weymar l. c. pag. 676. cf. Braun, ignis symbol. Dei voluntatis et complacentia, *θυμ. πολλ.* 8, 3: omnes gratiae Dei per Christum intercedentem pro Sanctis eorumque preces reddentem gratas (daher: *δώσῃ ταῖς προσευχαῖς*; s. a. a. O. S. 849 ff.). Mit Beziehung auf die hahenpriesterl. Fürbitte Christi denken Einige bei Statten an Hebr. 5, 7. Matth. 26, 39. Luk. 22, 44., bei dem übelriechenden Galban daran, daß Christus in seinem Gebet auch der Bösen und Gottlasen gedenkt (Luk. 23, 34. Jes. 53, 12.). Oder wie die Berl. Bibel: das kann uns vorstellen, wie in unsern Bußgebeten auch die Erzählung der Sünden geschehen muß, welche die stinkenden Wunden und Eiter sind (Ps. 38, 6.), aber durch herzliche Bereuung und Zerknirschung des Geistes und den Glauben, der Christum ergreifet und sein herrliches Verdienst vorhält, und durch die Liebe sa temperirt wird, daß sich dieser üble Geruch ganz verliert und salche Bekenntniß der Sünden (Ps. 32, 5.) Gott und Menschen angenehm macht. Vgl. die erbaulichen Deutungen des Räucherwerks van Büchner, Bengel, Rieger zu Offb. 5, 8. 8, 3. zu hamiletischem Zweck. Die Rabbinen (Talm. Gem. Ker. f. 6 b. Jarchi, Abarb.), denen Semler falgt, unternahmen es zwar nicht, jedem einzelnen Ingredienz, die sie ja bis auf 11 resp. 16 vermehrt haben, eine besandere symbalische Bedeutung zuzuschreiben, haben aber vom Galban, das sie für Teufelsdreck halten, die Vermuthung aufgestellt, daß es die Gattlosen in der Gemeinde bedeute, die umkehren und sich mit Fasten und Beten unter die Gemeinde mischen. Symbolisch für das ganze jüdische Gebetswesen könnte man wahl auch die viel späteren van der Synagage ersannenen künstlichen Zuthaten zum Räucherwerk nennen. Was den Galban betrifft, sa würde näher noch liegen, bei seiner schlangenvertreibenden Kraft an die alte Schlange zu denken, der man durch Gebet widerstehen kann. Matth. 17, 21. Mark. 9, 29. Eben sa wenig entgeht dem Vorwurf der Willkürlichkeit die Vermuthung Bähr's, das Räucherwerk sey ein Symbol des שֵׁם יְהֹוָה (Hahesl. 1, 3. Pred. 7, 1.), dessen Signatur die Offenbarungszahl 4 sey und dessen Nennung, Ausbreitung, Verherrlichung durch das Räuchern symbalisirt werde (s. dagegen Kurz a. a. O. S. 44 ff.); die vier Ingredienzien bedeuten vier Offenbarungsweisen Jehava's, als Jehova (נָטָף), Elohim (שְׁחֵלֶת), der Lebendige (חֶלְבְּנָה), der Heilige (לְבֹנָה), eben so wie die orphischen Hymnen aber *θυμιάματα* jeder einzelnen Gattheit ihr besonderes Räuchwerk zuschreiben, dem Zeus den *στύραξ*, dem Poseidan die *σμύρνα*, dem Hermes den *λίβανος*, dem Apallo *μάννα* u. s. w., und die Chaldäer ihren Planetengöttern, dem Mond Weihrauch, der Sanne Aloë, dem Saturn Storax u. s. w. Keil a. a. O. S. 106 bezieht die vier Räucherstoffe auf die vierfachen Attribute des Reiches Gattes in Israel, himmlischen Ursprung, königliche Herrlichkeit, Leben, Heiligkeit. Das Salz deute darauf hin, daß auch das Volk dieses Reiches die Keime der Verderbniß in sich trage, die durch das Salz ertödtet werden sollen, wenn sein Gebet dem Herrn wohlgefällig seyn soll. Vgl. Kurz a. a. O. S. 47 u. 58, wo er auch dem Feuer und Verbrennen beim Räuchern als symbolische Dignität die des Läuterns zuschreibt, weil allem Menschlichen noch Unreines, Unheiliges anklebt, daher auch den Gebeten der Heiligen noch unreine Gedanken und Gefühle. —

Außer den aus Ugolin. thesaur. XI. angef. Abhandl. vergl. nach Carpzov appar.

p. 275 sqq. — **Lundius**, jüd. Heiligth. S. 99 ff. 131 ff. 544 ff. — **Schlichter**, de suffitu sacro Hebr. Hal. 1754. — **Winer**, RW. s. vv. Räuchern, Rauchfaß, Stakte, Teufelsklaue, Galban, Weihrauch. — **Bähr**, Symb. I, 421—425. 432. 458—470. 475 ff. II, 237 f. 327 ff. sal. Tempel S. 121 ff. — **Keil**, hebr. Archäol. I, 105 ff. 111.
Leyrer.

Rages, Ῥάγα, Ῥαγαί, ist nach dem Buch Tobiä (1, 16. 3, 7. u. s. w.) eine Stadt in Medien, und zwar (5, 9.) gelegen auf dem Berge Ekbatana. Beides scheint unrichtig und ist doch richtig. Von Ekbatana lag Rages allerdings zehn Tagemärsche entfernt, allein die pylae Caspiae reichten bis einen Tagemarsch von Rages, und so mochte man wohl auch den Theil des Gebirges, worauf Rages lag, einst das Gebirge zu Ekbatana genannt haben. Ferner gehörte zwar Rages eigentlich nicht zu Medien, sondern zu der Provinz Parthien (im engeren Sinne), zu dem an Medien grenzenden parthischen Thal Choarene, dennoch war es eine alte medische Stadt, welche später alle die Wechsel jener asiatischen Reiche getheilt hat und heutzutage in seinen Trümmern, eine Meile südöstlich von Teheran, noch zu erkennen ist. Das Weitere hierüber, die klassischen Quellen und die übrigen Notizen über seine Lage und seine Geschichte siehe unter dem Artikel „Parthien“.
Pf. Pressel.

Rahab, Ῥαχάβ, Ῥαάβ. Bevor die Stämme Israel's unter Josua's Führung den Jordan überschritten und die Eroberung Canaans begannen, sandte ihr Anführer von Sittim aus zwei zuverlässige Bursche (הַנְּעָרִים) als Kundschafter ins feindliche Land, um ihm von der Stimmung im feindlichen Lager Kunde zu verschaffen. Diese kamen Abends in Jericho an, auf welche Stadt es zunächst abgesehen seyn mußte, und kehrten dort in dem an der Stadtmauer gelegenen Hause einer Hure, Namens Rahab, zum Uebernachten ein, offenbar, weil es am wenigsten Aufsehen erregen konnte, wenn Fremdlinge in ein solches Haus eingingen, und dazu dessen Lage die Flucht im Falle der Entdeckung am ehesten ermöglichte. Wirklich blieb dem Könige von Jericho die Ankunft verdächtiger Fremdlinge nicht lange verborgen; er ließ also die Rahab auffordern, die Spione auszuliefern. Diese aber verbarg sie auf dem Dache ihres Hauses unter den dort aufgeschichteten Leinenstengeln und erklärte den Nachforschenden: allerdings seyen solche Fremdlinge bei ihr gewesen, ohne daß sie aber um ihre Absicht gewußt hätte, sie hätten aber bereits beim Dunkelwerden noch vor Thorschluß die Stadt wieder verlassen, man werde also am besten thun, denselben ungesäumt nachzusetzen und zwar in der Richtung nach den Furthen des Jordans, die sie müßten eingeschlagen haben, wenn sie den Kindern Israels angehörten. Dieß geschah, und die Stadtthore wurden zudem sorgsam geschlossen. Sofort stieg Rahab auf's Dach zu den Kundschaftern, bekannte ihnen sowohl die allgemeine in der Stadt herrschende Furcht vor den kriegerischen Israeliten als ihren persönlichen Glauben, daß Jehovah der wahre Gott im Himmel und auf Erden sey und ihnen dies Land gegeben habe, und schloß mit ihnen den Vertrag, daß sie für die ihnen von ihr bewiesene Liebe und Hülfe und Rettung aus Todesgefahr bei der unausweichlichen Eroberung der Stadt sey, die Rahab, mit allen ihren Angehörigen, Eltern und Geschwistern, am Leben erhalten wollten. Da die Männer willig dieses Versprechen gaben, ließ sie dieselben an einem Seil durch's Fenster über die Stadtmauer hinab und wieß sie an, zunächst „auf's Gebirge“, d. h. westwärts, zu fliehen, da ihre Verfolger in entgegengesetzter Richtung gegangen wären. Als Wahr- und Erkennungszeichen gaben ihr die Kundschafter eine carmoisinrothe Schnur, welche sie bei Erstürmung der Stadt an ihr Fenster hängen solle. So kehrten die Männer glücklich zu Josua zurück, und als dann wirklich Jericho fiel und „gebannt“, d. h. zerstört wurde, blieb Rahab und ihr ganzes Geschlecht verschont, und wurden wohl später ganz in die israelitische Gemeinde aufgenommen (Jos. 2. 6, 17 ff.).

Wenn schon die Juden aus Scheu, ihre Vorfahren mit einer Buhlerin in Berührung zu bringen — bereits Josephus läßt, gewiß nicht zufällig, Antt. 5, 12. 7., die Bezeichnung πόρνη weg und stellt sie nicht undeutlich als „Wirthin“ in einem καταγώ-

γιον dar — die Rahab bald (Targum, Jarchi) zu einer Gastwirthin, bald zu einem Kebsweibe (Kimchi) machen wallten, sa haben sich noch mehr christliche Ausleger die eben sa vergebliche als unnöthige Mühe gegeben, dem Worte זוֹנָה eine andere Bedeutung zu vindiciren (z. B. außer jenen von Juden vorgeschlagenen auch diejenigen von „Fremde" oder „Heidin"), es heißt aber nie und nirgends etwas Anderes als „Buhldirne", sa gut als das im N. T. von Rahab gebrauchte πόρνη, was unbefangene Ausleger, wie Luther, Calvin und Beza, von jeher anerkannt haben. Alle diese verschiedenen Versuche sind heutzutage als beseitigt anzusehen; das angebliche Anstößige hebt sich durch abige Andeutungen von selbst. Sehr begreiflich ist es, daß schon die jüdischen Schriften voll sind vom Lobe dieser um ihr Volk sa verdienten Frau und z. B. behaupten, acht Propheten seyen von ihr abgestammt (Lightfoot, horae hebr. ad Matth. 1, 5.), sie habe entweder Josua selbst (Wetstein ad Matth. 1, 5.) oder den jüdischen Stammfürsten Salma (vgl. 1 Chr. 2, 4.) geheirathet und sey so die Mutter des Boas, hiermit Ahnfrau David's geworden. Letzteres setzt auch die Genealogie Jesu Matth. 1, 5. ganz bestimmt voraus, vgl. Hieronym. ad Matth. 1, 3. Fritzsche ad Matth. 1, 5. Und so preisen auch andere christliche Schriften die Rahab, und gewiß nicht mit Unrecht, vgl. Matth. 24, 31 f.; der Verf. des Hebräerbriefs führt sie 11, 31. als Exempel des Glaubens und Jakobus 2, 25. seinem Standpunkte gemäß als Beispiel der Gerechtigkeit durch die Werke an. An Ersteren schließt sich Clem. Rom. ep. I, 12, an, der Rahab nicht nur als Muster der πίστις und φιλοξενία geltend macht, sondern in ihr eine gewisse προφητεία preist, insofern er im rothen Faden ein Vorzeichen sieht der Erlösung durch Christi Blut für Alle, die da glauben und auf den Herrn hoffen.

Vgl. nach Ewald, Gesch. Isr. II, S. 246 f. (1. Ausg.); v. Lengerke, Kenaan I. S. 613 ff. und Winer's RWB. **Rüetschi.**

Rahel, s. Jakob.

Rainerio Sacchoni, von Piacenza, war in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts einer der thätigsten Prediger der Katharer in der Lombardei. Nachdem er während siebzehn Jahren als solcher gewirkt hatte, kehrte er zur katholischen Kirche zurück, trat in den Dominikanerorden und wurde von nun an ein eifriger Verfolger seiner früheren Glaubensgenossen. Der Pabst ernannte ihn zum Inquisitor in der Lombardei. Im Jahre 1252 entging er nur mit Mühe der Verschwörung, die gegen ihn und Bruder Peter von Verona gerichtet war und deren Opfer dieser letztere wurde. Als im Jahre 1259 Uberto Pallavicini, ein Beschützer der Katharer, an die Spitze der Regierung von Mailand kam, verjagten die Einwohner Rainerio, weil er sich der Wahl Uberto's hatte widersetzen wollen. Alexander IV. versah ihn mit den ausgedehntesten Vollmachten, um im Mailändischen die Ketzerei zu bekämpfen, und befahl der Geistlichkeit, ihn zu unterstützen. Er starb 1259. Seine um das J. 1250 verfaßte Summa de Catharis et Leonistis ist eine der Hauptquellen für die Kenntniß des katharischen Systems. Sie hat keinen polemischen Zweck, sondern war ohne Zweifel für die Inquisition bestimmt, um sie mit den Lehren und Gebräuchen der Sekte bekannt zu machen; zudem enthält sie höchst wichtige statistische und historische Notizen. Weniger ausführlich ist der den Waldensern gewidmete Theil. Frühe machte man davon zahlreiche Abschriften in Italien, Deutschland, Frankreich, England. Je nach den örtlichen Bedürfnissen fügte man diesen Copien besondere Anhänge bei; dieß geschah besonders in Süddeutschland, wo sich ein Text der Summa verbreitete, der, außer einigen Auszügen aus anderen Schriften gegen die Ketzer, mehrere interessante Stücke über die deutschen Katharer und über einen Zweig der Brüder des freien Geistes, die Ortlieber, enthält. Diesen Anhang hat Gieseler, der zuerst die verschiedenen Versionen der Summa kritisch behandelt hat, durch den Namen Pseudo-Rainerius bezeichnet. Der ursprüngliche Text findet sich bei Martène et Durand, Thesaurus novus anecdot. Tom. V. p. 1759 sq. und bei d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus. Vol. I. p. 48 sq. Der in Deutschland interpolirte Text wurde zuerst von Gretser herausgegeben mit dem falschen Titel: Liber contra

Waldenses. Ingolstadt 1613. 4.; er findet sich auch in Gretser's Werken, Bd. XII. Th. II. S. 24 u. f., in der Lyoner Bibl. Patrum maxima, Bd. XXV. S. 262 u. f., und in der Kölner Bibl. Patrum, Bd. XIII. S. 297 u. f. Auch in anderen Werken wurden einzelne Stücke davon aufgenommen. — Ueber Rainerio s. Quetif & Echard, Scriptt. ord. Praedicat. Tom. I. p. 154 sq.; und Gieseler, de Rainerii Summa commentatio critica. Gött. 1834. 4°. An verschiedenen Orten existiren Manuscripte des Buchs; eine kritische Ausgabe desselben wäre sehr wünschenswerth. **C. Schmidt.**

Rakauer Katechismus, s. Socinianer.

Rama, רָמָה = Höhe, ist der Name von fünf oder sechs Ortschaften des heiligen Landes. Unbestreitbar führt diesen Namen 1) eine Ortschaft in Gilead, welche sonst in der Pluralform Ramoth vorkommt, einmal (Jos. 13, 26.) aber auch in der Singularform, jedoch mit Beisatz רָמַת מִצְפֶּה; 2) eine Ortschaft auf dem Schauplatz Simson's (Richt. 15, 9. 14. 17. 19.), gleichfalls mit Beisatz רָמַת לְחִי (Höhe des Kinnbackens), nach Josephus (Antt. 5, 8, 8. 9.) nach zu seiner Zeit *Σιαγών* (Kinnbacken), nach Glycas (Ann. 2, 164), nach dem Itiner. Antonini und nach Hieronymus (Epit. Paulae) eine auf Simson zurückdatirte Quelle in der Vorstadt von Eleutheropolis; 3) eine Ortschaft im Stamm Naphthali (Jos. 19, 36) zwischen Adama und Hazar, diese ohne Beisatz; damit identisch scheint 4) eine Gränzbezeichnung des Stammes Asser in Jos. 19, 29., allein nach Cyrillus und Eusebius sollen es doch zwei verschiedene Städte gewesen seyn. Ganz im Unklaren dagegen ist man über Rama in Benjamin und Samuel's Rama, ob beide identisch oder verschieden und wo sie zu suchen sind? Rama in Benjamin ist genannt Jas. 18, 25., lag nach Richt. 4, 5. auf dem Gebirge Ephraim, nach Richt. 19, 13. Jes. 10, 29. und Hos. 5, 8. unweit Gibea und Geba, war seit Bäsa zum Reiche Israel gehörig und dessen Grenzfestung gegen Juda, bis Assa es zerstörte und mit seinem Holz und Steinen Mizpa baute, nach 1 Kön. 15, 17. 21. 2 Chr. 16, 1. vgl. Jer. 40, 1. Samuel's Rama ist genannt 1 Sam. 1, 19. 2, 11. 7, 17. 8, 4. 15, 34. 16, 13. 19, 18. 22. 28, 3. heißt 1 Sam. 1, 1. noch genauer Ramathaim Zaphim und 1 Sam. 19, 19. und 20, 1. auch Najoth in Rama. Für die Verschiedenheit Beider sind Gesenius (thes. III, 1275), Thenius (zu Sam. S. 30 f.), v. Raumer (Paläst. S. 213 f.) und auch Winer (bibl. RWBuch Art. „Rama"). Sonst nahm man beide identisch, und auch Robinsan (Paläst. II, 358 ff.) und Ritter (vergleichende Erdkunde Bd. 16. an mehreren Stellen) statuiren keine Unterscheidung; jene machen vorzüglich den Weg geltend, welchen Saul auf dem Heimweg von Samuel zu seinem Vater in Gibea nach Samuel's Vorzeichnung machen sollte über Rahel's Grab und die Eiche Thabor, und Winer macht besonders 1 Sam. 10, 2. geltend; Ritter sucht diese Einwendung zu entkräften. Diejenigen, welche Beide unterscheiden, suchen Samuel's Rama daher außerhalb des Gebietes Benjamin und zwar in dem Gebiet von Ephraim, weil es nach Richt. 4, 5. auf dem Gebirge Ephraim lag. Diejenigen, welche es nicht unterscheiden, vereinigen diese Angabe mit Benjamin dadurch, daß sie sagen, das G e b i r g e Ephraim habe auch die nördlichen Berge von Benjamin inbegriffen. Dieß ist nun schon nach der Lage dieser nördlichen Berge sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht ganz gewiß; die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird aber beinahe zur Gewißheit durch die Vergleichung der Angaben des Josephus und des Eusebius. Jasephus nämlich (Antt. 8, 12, 3.) sagt von Rama, welches er Ramathon nennt, daß es 40 Stadien von Jerusalem entfernt gewesen sey, und Eusebius (Onomast. unter dem Worte *Ἀρμαθέμ*) setzt es 6 Meilen (also nur eine Meile weiter) nördlich von Jerusalem nach Bethel zu. Somit fällt Ramathon innerhalb des Gebietes Benjamin, und auf die Berge, welche die südlichen Ausläufer des Gebirges Ephraim sind; Ramathon ist aber = רָמָתַיִם, also ohne Zweifel das Rama Samuel's, welches 1 Sam. 1, 1. auch Ramathaim Zophim heißt. Da endlich auf der Straße von Jerusalem nach Bethel, und zwar in der übereinstimmenden Entfernung heutzutage ein Ort Er Ram liegt, so bleibt die Annahme, daß dieses Er Ram Samuel's Rama und das Rama in Benjamin sey,

doch die wahrscheinlichste Annahme. Gegen die Identität beider Rama wurde auch schon angeführt, daß dieses Rama bei seiner Nähe von Gibea doch kein Zufluchtsort für David hätte seyn können; allein man hat dabei nicht bedacht, 1) daß David nur augenblicklich dort sich bergen wollte, bis er weiter flüchten könnte, 2) daß er gerade dazu einen nahen Ort haben mußte, und 3) daß er auch in der Nähe Saul's unter Samuel's Dach für den Augenblick sicher genug war; ja 4) daß die Angabe 1 Sam. 19, 22. („Da ging Saul selbst gen Rama — — und sprach: „„Wo ist Samuel und David?““), verglichen mit 22, 6. („Als nun Saul wohnete zu Gibea unter einem Hain in Rama“), die Nähe geradezu feststellt. Diese vier Gründe würden allerdings auch zutreffen, wenn man mit Robinson und Ritter Rama suchen wollte an der Stelle des heutigen Sôba oder Ssôbâ auf der Höhe am nördlichen Ufer des Zusammenstoßes des Wadi Beit Hanina und des Wadi es Surâr auf einer hervorragenden kegelförmigen Spitze über dem südlich vorüberziehenden Wadi Ismâin oder Ismail, worin die Mönche des gegenüberliegenden St. Johannisklosters, wiewohl erwiesen unrichtig, das makkabäische Modin erblicken. Für dieses Sôba führen die beiden Gelehrten an 1) die Namensähnlichkeit von Sôba und Zophim, 2) die Nähe dieses Sôba und des aus den Steinen Rama's befestigten Mizpa, an dessen Lage nicht mehr zu zweifeln. Allein Beides träfe auch wiederum zu bei Er Ram, wenn wir bedenken 1) daß dieses nur schräg herüber von Mizpa gegen Nordost liegt, 2) daß Zophim ursprünglich offenbar keinen einzelnen Punkt, sondern eine ganze Gegend bezeichnete, in welche die Stätte des heutigen Er Ram noch gehören konnte, indessen eine andere Stätte allmählich den Namen der Gegend behielt. Es bleibt somit doch gewiß weit mehr Wahrscheinlichkeit für Er Ram als Sôba, da dieses zu sehr ab von der Richtung auf Bethel liegt und Zophim nur die nähere Bestimmung, Rama aber, das in Er Ram erhalten, der eigentliche Name ist. Hierzu paßt auch ganz wohl die Lage des 1 Makk. 11, 34. genannten Ῥαμαθὲμ; eben so ist wahrscheinlich mit diesem Er Ram identisch Ἀριμαθαία in Matth. 27, 57. Luk. 23, 51. Joh. 19, 38. Da die hebräische Form הָרָמָתַיִם doch zu Grunde zu liegen scheint und Suidas in der Stelle bei Josephus (Antt. 5, 11. 13, 8.) für Ῥαμαθὰ (was bei Josephus so gut als im ersten Buch Samuelis selbst mit Ῥαμαθὸν gleichbedeutend war) Ἀρμαθὲμ gelesen zu haben scheint.

Erwägen wir das Bishergesagte, so erscheinen folgende vier Vermuthungen als durchaus unhaltbar: 1) die Annahme v. Raumer's und Groß's (in Stud. u. Krit. 1845. 1.), wornach Samuel's Rama soll identisch seyn mit Ramleh bei Jappe, wie auch Schubert in seiner Reisebeschreibung annimmt; diese Annahme wird nach besonders unwahrscheinlich gemacht durch die Etymologie von Ramleh, welches nicht „Höhe“, sondern „das Sandige“ bedeutet, auch gar nicht hoch liegt und erst im Jahre 870 n. Chr. zum erstenmal erwähnt wird; 2) die Annahme Winer's, welcher Samuel's Rama nach dem Gebiet von Ephraim verlegt und doch zugleich beisetzt: also in regione Thamnitica juxta Diospolin (lag Thamne in Ephraim, so lag es nicht juxta Diospolin, und lag es juxta Diosp., so lag es nicht in Ephraim) und sich dabei noch auf die oben genannten Distanzangaben des Josephus und Eusebius beruft, welche doch nach Benjamin weisen; 3) die Annahme von Gesenius im Thesaurus, welcher Rama auf dem späteren Frankenberg, dem Herodium südöstlich von Jerusalem sucht; sowie 4) die Annahme von Wolcott, der es in Trümmern zwischen Bethlehem und Hebron erkennen wollte; allein diese sind, wie Ritter sagt, von ganz anderem Ursprung, nämlich colossale Ueberreste von Abraham's Behausung. Beide wahrscheinlich, Gesenius und Wolcott, wurden zu dieser Annahme verleitet dadurch, daß der Stammvater Samuel's, der Sohn Zuph's auch genannt wird ein Mann von Ephrata, was Ritter durch dessen Auswanderung in den Norden von Benjamin entkräftet. Auf der Spitze von Mizpa (der alle dortigen Berge um 500 Fuß überragenden Warte) zeigt man heutzutage Samuel's Grabmal, neby Sâmwîl; Ritter hält es für unmöglich, daß es dieß sey, da nach 1 Sam. 28, 3. Samuel in Rama begraben wurde; bedenkt man aber die Nähe von Er Rama und daß

Rama nach mehreren Stellen, besonders 22, 6., zugleich die Gegend bezeichnet haben muß, so scheint kein Grund zu zweifeln. Pf. Pressel.

Rambach, Dr. Johann Jakob, ward geboren zu Halle am 24. Febr. 1693. Er zeichnete sich schon als Knabe durch frommen, ernsten und liebevollen Sinn ebenso sehr wie durch die Leichtigkeit aus, womit er Alles auffaßte, was als Gegenstand des Lernens sich ihm darbot. Dies führte die Eltern auf den Gedanken, ihn trotz ihrer Armuth (der Vater war ein Schreiner) studiren zu lassen. Als er jedoch im besten Zuge auf dem Glauchaer Gymnasium war, fiel's ihm schwer auf's Gewissen, daß er, wenn er fortstudire, seinen Eltern so viele Kosten verursache; um ihnen diese zu ersparen und, statt daß er Geld brauchte, vielmehr den Eltern Geld verdienen zu helfen, verließ er festen Entschlusses als 14jähriger Knabe das Gymnasium und arbeitete sofort an des Vaters Hobelbank. Allein nach 2 Jahren verrenkte er sich den Fuß bei einem Gang im Dienste seines Vaters dergestalt, daß, auch als derselbe nach längerer Kur endlich geheilt war, die Aerzte gleichwohl erklärten, zum Schreinerhandwerk sey er für immer unbrauchbar. Inzwischen hatte er, um sich während seines Krankenlagers die Zeit zu vertreiben, seine Schulbücher wieder vorgenommen, und im Bunde mit der hierdurch neu angeregten Lust zu wissenschaftlicher Beschäftigung kostete es seine Eltern und Lehrer nicht allzuviel Mühe, ihn zur Wiederaufnahme der Studien und zum Wiederbesuch des Gymnasiums zu bewegen. Mit seinem Fleiß und seiner Begabung hatte er das Versäumte rasch nachgeholt, und nach 4 Jahren (1712) konnte er (wie er selber sich ausdrückt) „mit Nutzen die studia scholastica mit den academicis verwechseln“. Auch jetzt noch war er jedoch im Zweifel, ob er nicht Medicin studiren sollte, da seine Stimme immer etwas heiser war, er überhaupt im Sprechen nicht mit Leichtigkeit sich bewegte. Doch wurden auch diese Skrupel besiegt durch die Erwägung, daß man, um als Theolog dem Reiche Gottes zu dienen, nicht nothwendig Prediger seyn müsse. (Später fand er sich jedoch [s. unt.] auch hieran nicht gehindert.) Nach 3 wohlangewendeten Jahren wurde er nebst dem ostfriesländischen Generalsuperintendenten Lindhammmer nach Berlin geschickt, um dem Dr. Michaelis bei Herausgabe der Hallischen hebräischen Bibel Dienste zu leisten; es war dies die Veranlassung zu selbstständigen, vornehmlich sprachlichen Studien über das A. T., wovon Verschiedenes in die von Michaelis geleiteten adnotationes uberiores in hagiographa tom. II. & III. aufgenommen wurde. Im J. 1719 ging er nach Jena, nahm 1720 dort den Magistergrad an und übte sich, während er noch die Vorlesungen von Buddeus hörte, der ihn in sein Haus aufgenommen hatte, zugleich mehrere Jahre im akademischen Vortrage, wozu er vornehmlich exegetische Gegenstände wählte. Der Erfolg war so gut, daß er 1723 nach Herrnschmidt's Tod als Adjunkt an die theologische Fakultät zu Halle berufen wurde. Er rückte 1726 zum extraordinarius und 1727 nach A. H. Francke's Tod zum ordinarius vor. Der Beifall, den er fand, war groß; er las in dem Singsaal des Waisenhauses vor 4- bis 500 Zuhörern, predigte auch je am zweiten Sonntage. Schon 1731 aber endigte seine Thätigkeit in Halle; er erhielt fast gleichzeitig einen Ruf als deutscher Hofprediger und ordentlicher Professor nach Kopenhagen und einen andern als professor primarius und erster Superintendent nach Gießen. Letztern nahm er an, erlangte vor seinem Abgange noch in Halle den theologischen Doktorgrad und begann im Juni genannten Jahres seine Wirksamkeit auf dem neuen Posten. Nach 1734 erhielt er einen Ruf nach Göttingen, dem er zu folgen Lust empfand, „weil er nicht nur in sorgfältiger Prüfung die Kennzeichen einer rechtmäßigen und göttlichen Berufung daran erblickte, sondern auch dabei die gewünschteste Gelegenheit sah, ohne alle Distraktion mehrerer Aemter seine Kräfte auf das einige Objekt der theologischen Profession zu concentiren und dieselbe zum allgemeinen Besten der evangelischen Kirche recht abzuwarten“. Allein der Landgraf von Hessen ließ ihn nicht fort, gab ihm auch die Zusicherung, Alles, was er beabsichtigte, möglichst fördern zu wollen, und so blieb er. Doch seines Bleibens in der Welt war nicht mehr lange; die Osterpredigt 1735, in deren Exordium er von Hiob's Worten

17, 1. ausging: „Das Grab ist da“, war seine letzte; ein hitziges Fieber machte am 19. April seinem Leben ein Ende. Verheirathet war er zweimal, zuerst, seit 1724, mit einer Tochter Joachim Lange's in Halle, die 1730 starb, und dann mit Anna Elisabeth Büttner. Einer seiner besten und heißesten Wünsche war es, daß ihm Gott bis an sein Ende seinen Verstand erhalten und ihn „vor aller Verwirrung bewahren möge“; ein Wunsch, der, soviel wir wissen, auch Schleiermachern besonders lebhaft erfüllte. Derselbe ist jenem wie diesem gewährt worden. Fresenius (der spätere Frankfurter Prediger), der gleichzeitig mit Rambach als Burgpfarrer und Oberlehrer am Pädagogium in Gießen angestellt war, bevor er (1736) an die Hofkirche nach Darmstadt berufen wurde, war auch nach am Krankenbette sein treuer Beistand.

Rambach hat nur ein Alter von 42 Jahren erreicht, aber in dieser kurz zugemessenen Zeit eine ungemeine theologische Thätigkeit entwickelt. Abgesehen von der Treue, womit er im Geiste Spener's und Francke's seines Amtes auf Kanzel und Katheder wartete, und welche auch in Gießen Anerkennung fand, wenngleich ihm dort nicht ganz so heimisch zu Muthe seyn konnte, wie in Halle, — fällt die schriftstellerische Fruchtbarkeit seines kurzen Lebens sehr in die Augen. Die bedeutendsten unter seinen zahlreichen Schriften (der Katalog derselben, der freilich auch alle Dissertationen in sich faßt, beläuft sich, soweit sie bei seinen Lebzeiten herauskamen, auf 58) sind: 1) die Institutiones hermeneuticae sacrae (ed. 1. 1724, ed. 2. schon 1725), wozu sein College Neubauer 1738 den eigenen, aus Vorlesungen genommenen Commentar Rambach's erscheinen ließ; 2) einige apologetische Dissertationen gegen die Socinianer, namentlich die vindicia satisfactionis Christi, 1734; 3) der wohlunterrichtete Katechet, oder Unterricht von den vornehmsten Vortheilen im Katechisiren, Jena 1722; 4) eine Menge Predigten und erbauliche Betrachtungen (über die sieben letzten Worte Jesu, 1726; über die acht Seligkeiten, 1723 u. s. w.); 5) das „Hessische Hebopfer theologischer und philologischer Anmerkungen“, 1734. Unter letzterem, freilich zopfigen Titel, den jedoch Rambach nicht selbst erfunden, sondern von einem im J. 1715 von Reinbeck in Berlin angefangenen, aber nach einiger Zeit in's Stocken gerathenen Unternehmen entlehnt hat, beabsichtigte er eine Zeitschrift für wissenschaftliche und praktische Theologie (eine „Sammlung von observationes ex theologia thetica, morali, polemica, casuistica, pastorali, ex historia ecclesiastica veteris et novi testamenti, exegetische Betrachtungen dunkler Stellen der heil. Schrift, auch von Auszügen aus alten raren theologischen Büchern“ rc.) zu gründen, die zunächst für die hessische Geistlichkeit zur aktiven und passiven Theilnahme bestimmt war. („Ich habe“, sagt er im Programm, „dabei vornehmlich diese Absicht, den Herren Predigern, die meiner Aufsicht anvertraut sind, Gelegenheit zu geben, daß sie ihre studia nicht gänzlich bei Seite setzen, sondern dieselben noch ferner excoliren, auch zuweilen eine feine Meditation zu Papier bringen, die auch dem Publico vorgeleget werden und dasselbe überzeugen könne, daß in Hessen nach Prediger sind, welche studia haben und lieben, und sich durch häusliche Sorgen, wie leider bei vielen andern geschiehet, nicht gänzlich davon abhalten lassen.“) Das Werk nahm guten Anfang und Fortgang, aber schon der zweite Jahrgang bedurfte einer andern Redaktion, die nach Rambach's Tode Fresenius und Neubauer, später dieser allein führte. 6) Besonders thätig aber war er auch als geistlicher Liederdichter und Bearbeiter des Darmstädter Gesangbuchs (geistliche Poesien, 1720; poetische Festgedanken, 1723; Darmstädtisches Kirchengesangbuch, 1733; auserlesenes Hausgesangbuch, 1735). Außer dem Vielen aber, was Rambach selber edirte, wurden nach seinem Tode noch Manuskripte und Nachschriften von seinen Vorlesungen gedruckt; in diese Kategorie gehört seine „Erläuterung über die praecepta homiletica“, herausg. von Fresenius (2. Aufl. 1746); sein „wohlunterrichteter studiosus theologiae“, herausg. von Hecht 1737; sein „wohlunterrichteter Informator“, 1737; sein „collegium historiae ecclesiasticae veteris testamenti“, herausg. von Neubauer, 1737; seine „christliche Sittenlehre“, Leipz. 1736; seine „schriftmäßige Erläuterung der Grundlegung der Theologie Herrn Joh. Anast. Freylinghausens“,

1738. Spötter sagten: „Herr Dr. Rambach schreibt ziemlich viel nach seinem Tode" (s. die Vorrede zur „Erläuterung der inst. hermeneut." S. 35), und eine Recension des vorhin genannten kirchenhistorischen Werkes in Lilienthal's „theologischer Bibliothek" („das ist: richtiges Verzeichniß, zulängliche Beschreibung und bescheidene Beurtheilung der dahin gehörigen Schriften"), 6. Stück, Königsb. 1740, sagt (S. 657): „Da nach dieses lieben Mannes (Rambach's) Tode alle seine Collegia, Predigten und Schriften, wo man sie nur auftreiben konnte, haufenweise herausgegeben werden, so mußte auch dieses Collegium dran, welches vielleicht ganz anders aussehen würde, wenn es der Autor selbst hätte an's Licht geben können; denn obwohl darin viel gute Spuren vorkommen, so ist es doch ein unvollkommenes Werk, darin nur die erste Lineamenten gezogen sind, welche noch überdem sehr trocken vorgestellet werden." So war auch die erste in Halberstadt erschienene Ausgabe seiner Moralvorlesungen eine sehr unvollständige; man sieht aber an dem Bemerkten, wie gesucht jede Zeile war, die von Rambach herrührte. Den Grund davon haben wir speziell in der eigenthümlichen Stellung zu suchen, die Rambach zwischen dem Pietismus und zwischen der Wolf'schen Philosophie einnahm. Jenem gehörte er, wie nach seiner persönlichen religiösen Gesinnung, so nach seiner geistigen Abkunft an; dorther hatte er auch den Sinn für's Praktische, auch für katechetische und pädagogische Dinge neben dem Homiletischen; seine Predigten und Betrachtungen athmen den Halle'schen Geist aus seiner besten Zeit, ohne freilich in der Diktion den Ungeschmack des Säkulums zu verläugnen. Den Einfluß Wolf's aber, dem sich Rambach nicht entzog, obgleich er der Schwiegersohn Joachim Lange's war, verräth theils die wissenschaftliche Methode, der Gedankenfortschritt in streng zusammenhängender Reihenfolge, theils die mildere, geistig freiere Auffassung der Dinge selbst. So nehmen insbesondere seine praecepta homiletica durch den Gegensatz, in welchem sie zu dem Wuste der homiletischen Künsteleien und Absurditäten des 17. Jahrhunderts stehen, durch die einfache Anordnung des Ganzen und die vielen brauchbaren Winke für die Praxis eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Predigt ein und verdienen heute noch Beachtung. In seinem „wohlunterrichteten Katecheten" begnügt er sich nicht, in der gemüthlich seelsorgerischen Weise, wie es auch Spener gethan, Freundlichkeit gegen die Katechumenen zu empfehlen; er analysirt vielmehr schon die subjektive Qualität der Katechumenen psychologisch als Objekt geistiger Einwirkung; der Katechet habe 1) auf das Gedächtniß, 2) auf den Verstand, 3) auf den Willen zu wirken. Deshalb sey z. B., um den Verstand zu schärfen, nöthig, daß man nicht viel provocire und discurrire, sondern Frage auf Frage setze; wo eine Erläuterung zu geben sey, müsse sie rund seyn. Was Spener selbst für die erwachsenen Schüler noch genügend fand, nämlich Fragen, auf welche sie nur mit Ja oder Nein antworten können, das findet Rambach nur für die jüngsten Kinder passend; mit der Mittelklasse soll construirt werden, die Oberklasse aber soll angehalten werden, selbstständige Urtheile zu fällen. — Dem pädagogischen Gebiete gehört sein „wohlunterrichteter Informator" an, — eine Schrift, aus Vorlesungen bestehend, die Rambach noch in Jena gehalten (das erste Beispiel, daß die Pädagogik zum Gegenstande akademischer Vorträge erhoben wurde), worin er jedoch nicht auf einzelne Lehrfächer und deren methodische Behandlung eingeht, sondern nur die christlichen Erziehungsgrundsätze entwickelt, und zwar nach A. H. Francke's Art die beiden Erziehungszwecke: Gottseligkeit und Klugheit, nebeneinanderstellend. Außerdem schrieb er 1734 ein „erbauliches Hausbüchlein für Kinder" (nach seinem Tode folgte 1736 ein „christliches und biblisches Exempelbüchlein für Kinder", das aber als ein ihm unterschobenes Produkt erkannt wurde, s. die Vorrede zur Hermeneutik I, S. 37). Dies waren Ansätze und Beiträge zu einer erbaulichen Kinderliteratur, deren Gebiet hernach nur gar zu reichlich angepflanzt worden ist. Das „erbauliche Hausbüchlein" ist noch 1851 in Schaffhausen neu aufgelegt worden. — Als Liederdichter und Hymnolog bildet Rambach ebenfalls den Uebergang zu einer neuen Zeit; man hat ihn (s. Cunz, Gesch. des deutschen Kirchenlieds II, S. 34) treffend den Gellert unter den Pietisten genannt.

Seine eigene poetische Begabung war eine nicht geringe, wenn auch theils der Styl der Zeit, theils die didaktische Intention öfters sehr prosaische Stellen in Rambach's Lieder gebracht hat. Jene Intention nämlich, die uns bereits an die Gesangbuchsoperationen der späteren Zeit erinnert, ging darauf, daß jede im Liedervorrath der Kirche noch vorhandene Lücke durch neue Lieder über die noch nicht besungenen Gegenstände ausgefüllt und dadurch dem Prediger möglich gemacht werden soll, immer auch ein zu seiner Predigt speziell passendes Lied beim Gottesdienst singen zu lassen. Es war ein Dichten nach dogmatischen und moralischen Rubriken, dem hiermit die Bahn gebrochen war, und zwar in anderer Weise, als wie die Katechismuslieder der Reformationszeit entstanden, die aber auch schon ihr Theil Prosa enthielten. So gingen aus Rambach's Hand Lieder über Jesu Lehramt, Jesu Vorbild, Gottes Allmacht und Allgegenwart x. hervor, — Themen, die im Kirchenliede relativ neu waren, die aber (vgl. z. B. das herrliche „O ew'ger Geist, deß Wesen Alles füllet", oder „O Lehrer, dem kein Lehrer gleich") von Rambach noch in viel höherem Schwung und tieferem Geist besungen wurden, als 50 Jahre nachher die platten Versmacher es thaten und als selbst Gellert es vermochte. Ueber seine Grundsätze in Betreff der Anordnung eines Kirchengesangbuchs, der Aufnahme neuer Lieder neben den alten, und namentlich auch über die Unstatthaftigkeit der an den alten Liedern nach dem Zeitgeschmack vorzunehmenden Aenderungen spricht sich Rambach selber in der Anzeige seiner Bearbeitung des Darmstädter Gesangbuchs, im „Hessischen Hebopfer" 1734, 2. Stück, S. 215—240 eingehend aus, ein Aufsatz, der für den Hymnologen von bleibendem Interesse ist. Er macht übrigens den Unterschied, daß zwar in einem Kirchengesangbuch modernisirende Veränderungen unerlaubt seyen, dagegen (heißt es in der Vorrede zu seinem Hausgesangbuch) „in diesem zur Privatandacht bestimmten Gesangbuch hat man kein Bedenken getragen, durch eine kleine Veränderung hie und da die Rauhigkeiten der Poesie zu heben". — Von Rambach's wissenschaftlich-theologischer Thätigkeit im engern Sinne haben wir nur Folgendes noch hervorzuheben. Das Eine ist seine Polemik gegen die Socinianer, in welchen er dem die Flügel regenden Rationalismus gegenübertritt, — eine Polemik, die uns deshalb vornehmlich interessiren kann, weil hier, wie später im Kampfe des Rationalismus und des Supernaturalismus, der Apologet der biblischen und kirchlichen Lehre gegen die Angriffe des reflektirenden Verstandes den reflektirenden Verstand selber in's Feld führt, wogegen allerdings bei ihm der pietistische Hintergrund vollkommen stehen bleibt, den die späteren Supernaturatisten (Reinhard, Storr, Flatt, Süskind) verlassen haben. Weniger namhaft sind seine Leistungen als Ethiker, da er hier ziemlich abhängig von Buddeus bleibt; jedoch ist es auch nach dieser Seite karakteristisch, daß unter seinem Nachlaß (s. Hessisches Hebopfer, 54. Stück, 1756, S. 385) sich Betrachtungen „über die Tugenden Christi" fanden, die 1755 von Grießbach veröffentlicht wurden. Ein alter lutherischer Theolog würde auf dieses Thema schwerlich gerathen seyn, aber auch die pietistische Sprache ist in demselben nicht zu erkennen. — Anerkannt dagegen als eine tüchtige Arbeit ist sein Werk über Hermeneutik (die Institutionen sammt den Vorlesungen darüber; s. den Art. „Hermeneutik" Bd. V. S. 805); man kann ohne Unrecht gegen frühere Leistungen sagen, daß es die erste, im eigentlichen Sinne systematische, mit allem gelehrten Apparat ausgestattete Bearbeitung dieses Faches ist, die sich ebenfalls durch theologische Besonnenheit in der Mitte der schroffen Gegensätze sowohl zwischen Pietismus und Orthodoxie, als zwischen diesen beiden einerseits und der sich ankündigenden menschlich-verständigen Auffassung göttlicher Dinge andererseits, zu behaupten weiß. Auf verschiedenen Universitäten wurde über diese Institutionen gelesen. —

Als biographische Quellen über J. J. Rambach sind zu nennen: Hessisches Hebopfer, 6. Stück, 1735, S. 617 ff. Rambach's Lebenslauf von M. Daniel Büttner, Leipz. 1736. Koch, Gesch. d. K.-L. I, 262. — Außer ihm sind noch mehrere Träger seines Namens bekannt geworden, nämlich Friedrich Eberhard Rambach, † 1775

als Consistorialrath zu Breslau (Verfasser einer Geschichte des Pabstthums); Johann Jakob Rambach, ein Neffe des Gießener Johann Jakob, zuerst Rektor in Quedlinburg, † als Pastor zu St. Michael in Hamburg 1818 (s. über diesen, der sich als Kanzelredner einigen Ruf erworben hat: Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrh., Neustadt 1830, S. 306), und endlich August Jakob Rambach, der Sohn des Letztgenannten, geb. 1777, Hauptpastor an der Michaeliskirche in Hamburg, der durch seine „Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten", Altona 1817—1822, 4 Theile, der verdiente Vorläufer der neueren hymnologischen Sammelwerke geworden ist. Er starb am 9. Septbr. 1851. (S. den neuen Nekrolog der Deutschen, Jahrg. XXIX, 1851, S. 715—720.) Palmer.

Ramses, König von Aegypten, s. Gosen.

Ramus, Peter. Einer unter den Gegnern, resp. Reformatoren der aristotelischen Philosophie im Reformationszeitalter, dessen Bestrebungen sich vorzugsweise in weiten Kreisen des Erfolges erfreuten und auch auf die Theologie sich einen Einfluß verschafft haben.

Geboren 1515 von armen Eltern in Cuth, in der Gegend von Soisson, regte sich der Wissensdrang so lebhaft in dem mittellosen Knaben, daß er schon im 8. Jahre zweimal sich nach der Hauptstadt begab, um dort Schulen zu besuchen und beide Mal durch Mangel an Unterstützung wieder zurückzukehren genöthigt, in seinem 12. Jahre zum dritten Male sich dahin zurückbegab und jetzt in einem der Collegien als Bedienter eines wohlhabenden Studirenden die Mittel seines Unterhaltes zugleich mit dem Zutritte zu den Unterrichtsstunden erlangte. Durch rastloses Auskaufen seiner Zeit wurde es ihm bei seiner schnellen Fassungskraft möglich, im 21. Jahre die Magisterwürde zu erlangen, bei welchem Aktus er die Kühnheit hatte, mit der Thesis aufzutreten: quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse; von den in blinder Verehrung dem Aristoteles ergebenen Lehrern wurde die kecke Thesis eben nur als eine materia disputandi hingenommen, aber es regte sich in ihr bereits der tief begründete Gegensatz, dessen Durchführung sein ferneres Leben gewidmet war. Das Studium der Alten, für welches damals in weiten Kreisen die Begeisterung erwacht war, zog ihn in gleichem Maße wie die Philosophie an, und er glaubte von der letzteren keinen besseren Gebrauch machen zu können, als zur logisch-rhetorischen Erklärung der rhetorischen und poetischen Meisterschriften des Alterthums. Je länger desto mehr erschien ihm das aristotelische Studium in dem Umfange und der Art, wie es betrieben wurde, unfruchtbar; wesentliche Stücke glaubte er in demselben zu vermissen und wesentliche Punkte der Logik, ja die Kategorienlehre selbst erschien ihm als überflüssig und das ganze Organon wagte er als abstrus und confus zu verwerfen. In den Schriften verwandter Geister und Richtungen, eines Agricola, Vives, Valla, Nizolius fand er für seine eigenen Ansichten Nahrung und Bestätigung. An die Stelle der Subtilität und des rein metaphysischen Interesses sollte überall die Popularität und das praktische Interesse treten.

Mit den ersten Früchten der neugewonnenen Anschauungen tritt er 1543 auf, mit dem positiven Werke dialecticae partitiones und der polemischen Schrift Aristotelicae animadversiones. Nun ruft aber auch die letztere einen allgemeinen Sturm gegen ihn auf, von dem Rektor der Universität werden diese Schriften der theologischen Fakultät zur Censur übergeben und vor dem Parlamente wird Ramus als Feind der Religion und ächten Wissenschaft angeklagt. Ein von dem Könige eingesetztes Schiedsgericht verdammt die neuerungsfüchtigen Lehren, ein königliches Edikt wird wider dieselben erlassen und dem eifrigen jungen Manne die facultas docendi entzogen. Er verläßt hierauf Paris, kehrt jedoch 1545 dorthin zurück und erhält des Widerspruchs der Sorbonne ungeachtet die königliche Erlaubniß zur Leitung des Collegiums von Presle, welches er durch die Faßlichkeit seiner Lehre und das Fesselnde seines Vortrages bald in Flor zu bringen weiß. Trotz mannichfacher Angriffe von seinen Gegnern gelingt es seinem ehemaligen Studiengenossen und Gönner, dem Cardinal von Lothringen, ihm einen Lehr-

stuhl als Professor im königlichen Collegium zu verschaffen. Den Verlust dieser seiner hohen Gönnerschaft wie seines Lehrstuhles führt erst sein Uebertritt zur protestantischen Kirche im Jahre 1561 herbei. Einen unruhigen und beweglichen Geist, wie der seinige, welcher die traditionelle Philosophie mit so viel Bitterkeit bekämpfte, die metaphysischen Spekulationen nur als Subtilitäten ansah, die philosophischen Wissenschaften nur unter dem Gesichtspunkte des praktischen Nutzens betrachtete, mußte die vom Humanismus unterstützte, der Schultheologie entgegengesetzte, praktisch-religiöse, neue Lehrweise auf's Lebhafteste für sich einnehmen; seine commentaria de religione christiana 1576 zeigen, wie er auch auf theologischem Gebiete das humanistische Interesse und eine praktische popularisirende Methode geltend zu machen suchte. Zweierlei stellt er als Hauptbedürfnisse der Zeit dar, Uebersetzung der heiligen Schrift in die Volkssprache und eine encyklopädische Glosse zur Erklärung der heiligen Schrift. Die Schriftbeweise sollen jedem theologischen locus einfach beigegeben und daran die wichtigsten Belegstellen aus den Schriften der Alten beigefügt werden, in der Absicht darzuthun: Christianam theologiam non adeo abstrusam esse, vel ab hominum sensibus remotam, quin naturali quadam luce populis omnibus illucescat hominesque ideo humanitas ipsa ad divina studia capessendum invitet atque alliciat. Die Theologie ist nach seiner Definition doctrina bene vivendi i. e. deo bonorum omnium fonti convenienter.

Schon vor seinem öffentlichen Uebertritte hatte Ramus die Richtung auf den Protestantismus hingenommen. In einem Schreiben an den Cardinal spricht er aus, daß dieser selbst ihm hiezu den ersten Anstoß gegeben. „Von Ihnen“, sagt er, „hab' ich diese köstliche Wahrheit vernommen, daß von den 15 Jahrhunderten, welche seit der Geburt Christi verflossen, nur das erste wahrhaft ein goldenes Zeitalter genannt werden könne, die anderen aber je mehr und mehr dem Laster- und der Verderbniß anheimgefallen. Als ich nun zwischen diesen verschiedenen Zeitaltern des Christenthums zu wählen hatte, schloß ich mich dem goldenen Zeitalter an. Von dieser Zeit an habe ich nicht aufgehört, die besten theologischen Schriften zu lesen, bin so viel als möglich mit den besten Theologen in Beziehung getreten und habe endlich zu meiner persönlichen Belehrung über die vornehmsten Artikel der Religion meine eigenen Gedanken aufgesetzt“. Das Religionsgespräch zu Poissy 1561 (s. den Art.), worin Beza der beredte Wortführer der Protestanten, führte bei Ramus die Entscheidung und seinen öffentlichen Uebertritt herbei. Nach diesem hielt er es unter den Bewegungen des ersten Bürgerkrieges für gerathen Paris zu verlassen, kehrte indeß nach Beendigung desselben dahin zurück und schlug aus Liebe des Vaterlandes selbst die mit einem Gehalte von 1000 Dukaten ihm angebotene, glänzende Professur in Bologna aus. Beim Anfange des zweiten Bürgerkrieges sah er sich abermals zur Flucht genöthigt, und obwohl ihm nach hergestelltem Frieden abermals die Rückkehr in seine Aemter nach Paris gestattet war, zog er es bei dem ungesicherten Zustande doch vor, auf ein Jahr Urlaub zu einer Reise zu nehmen. Er besuchte die schweizer und oberdeutschen Universitäten, fand in Straßburg, Basel, Zürich, Genf und Heidelberg die ehrenvollste Aufnahme, doch nicht, wie er es wünschte, einen philosophischen Lehrstuhl, da die Anhänger des Aristoteles unter den Protestanten, namentlich Beza, nicht weniger entschieden als die katholischen Gegner eine Lehrart der Philosophie, wie die des Ramus abzuhalten bemüht waren. Nach Paris zurückgekehrt, fand er seine Stellen, sowohl die an dem Collegium von Presle, als die am königlichen Collegium durch Katholiken besetzt, und durch die königliche Ordonanz, welche alle Reformirten von den Lehrstellen ausschloß, sah er sich auch die Hoffnung für die Zukunft abgeschnitten: die besondere Gnade des Königs und der Königin Mutter gewährte ihm indeß als altem, verdienten Lehrer Gehalt und Titel seines Amtes. Ruhig widmete er sich nun literarischen Beschäftigungen, theologischen Studien und kirchlicher Thätigkeit. Karakteristisch für seine Geistesrichtung ist sein Bestreben der damaligen Kirchenverfassung der französischen Protestanten eine rein demokratische Gestalt zu geben, wogegen die Autorität Beza's sich erhob. Unvermuthet und vor

der Zeit machte aber die Barthalomäusnacht 1572 am 26. August, dem dritten Tage jenes fürchterlichen Drama's, auch seinem Leben ein Ende. Van seinen Widersachern gedungene Meuchelmörder waren auch in sein Collegium van Presle eingedrungen, er wurde in dem aberften Stockwerk, in welches er sich geflüchtet, van ihnen ereilt, mitten unter seinen Büchern mit vielen Wunden bedeckt, zum Fenster herabgestürzt und in die Seine geschleift.

Erst in neuester Zeit hat Frankreich sein Gedächtniß wieder zu Ehren gebracht. Nachdem Cousin darauf hingewiesen, wie sehr die Verdienste dieses muthigen Bekämpfers des Aristoteles einer eingehenden Würdigung werth seyen, hat ein protestantischer Gelehrter sich dieser Aufgabe unterzagen und mit Liebe und auf Grund sorgfältiger Forschungen das Leben und die Leistungen von Ramus zuerst (1843) in einer lateinischen Bearbeitung, sodann in einem ausführlicheren französischen Werke dem Publikum vorgelegt: Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions par Charles Waddington, Paris 1855.

Die Refarmversuche von Ramus unterwarfen das System van Aristoteles von dem Standpunkte einer unphilosophischen, utilitarischen Ansicht aus der Kritik. Der Metaphysik wird von ihm aller Werth abgesprochen. Daher behandelt er auch die Lagik, ahne auf ihre tieferen spekulativen Grundlagen einzugehen, nur als den Zwecken der Rhetarik untergeardnet, sie ist ihm als Dialektik die ars bene dicendi. Wie Herz und Zunge sallen Logik und Rhetorik ungetrennt seyn, nicht um ihrer selbst willen haben die lagischen Regeln Werth, sandern nur um in der Rede angewandt zu werden. Auch sind dieselben weniger durch Kunst aber Lehre zu gewinnen, als durch Natur und Uebung, eine unverbildete Natur und viele Uebung ist der beste Lehrmeister des richtigen logischen Denkens. Daher sollen die Schüler überhaupt nicht lange bei der Kunst der Logik aufgehalten werden, die Anweisung sall compendiarisch seyn und diesen Karakter des Compendiarischen tragen alle seine Leistungen an sich. Daher das Urtheil des gelehrten und scharfsinnigen Keckermann, eines der damaligen Vertreter der alten Schule (praecognitorum logicorum tract. III, 1599, S. 133): „Nicht seiner Trefflichkeit verdankt Ramus seine ungeheuere Verbreitung, die er in Deutschland und England gefunden, während Frankreich und Italien ihn zurückgewiesen, sandern weil er die Schultermini der strengen Dialektik vermieden und Rhetorik und Eleganz an die Stelle gesetzt hat, und weil das Studium der Peripatetiker so abschreckend betrieben wird, daß dieselben sich wahl selbst auf das diatum des Ammanius berufen: studia peripatetica requirere tolerantiam laborum asininam." — Da zu seinem Berufe die Erklärung der Klassiker gehörte, sa dienten ihm diese als Texte seine logischen Regeln anzuwenden, beziehungsweise dieselben aus ihnen abzuleiten, aber auch sie selbst danach zu kritisiren. Er gab eine Anzahl auf diese Weise zurechtgemachter lateinischer Autaren heraus, namentlich Schriften des Cicero und Virgil. Diese philologischen Studien leiteten seine Aufmerksamkeit auch auf die Grammatik, beren damaliger Zustand der Kritik reichen Staff gab, und bearbeitete nicht nur die lateinische, sondern selbst die griechische Grammatik nach einer neuen, erleichterten Methode; auch seine Muttersprache, die französische, unterwarf er seiner Refarm und machte hierbei den für ihn karakteristischen Varschlag, das Französische nach Gehör und Aussprache zu schreiben. Desgleichen unterwarf er die Physik und die mathematischen Wissenschaften einer Refarm nach seinen Principien. Mangel an Reise und Tiefe läßt sich in allen diesen Refarmversuchen nachweisen, so daß ein neuerer Geschichtsschreiber der Philosophie das Urtheil ausspricht: „Bei Ramus ist Alles nur flüchtiger Entwurf, eine auf gut Glück hin gewagte Meinung; viel ernster geht Nizalius an sein Werk; er wägt die Gründe ab, die Ueberzeugungen, zu welchen er gelangt, sind das Ergebniß einer sorgfältigen Ueberlegung" (Ritter, Gesch. der christl. Philosophie V, S. 490).

Bei dieser Beschaffenheit der ramistischen Lehre ist es ebensa sehr erklärlich, daß sie einer gewissen Zeitrichtung sich empfahl, wie daß sie van anderer Seite als verderblich für die Gründlichkeit der Studien bekämpft wurde. Von eleganten Humanisten,

von Männern erasmischer Geistesart, wurde in ihrer Antipathie gegen die Dornen der Scholastik der Ramismus mit Beifall aufgenommen, während Philologen und Theologen von soliderer Bildung denselben von sich wiesen. In Kursachsen wird durch ein Dekret von 1606 der Ramismus von den Universitäten völlig ausgeschlossen; die Helmstädter Statuten von 1597 gestatten diese Lehrmethode nur noch zweien doctores privati; bald aber wird sie durch den mächtigen Einfluß von Corn. Martini völlig verdrängt. Nur auf lutherischen Gymnasien erhielt sich der Ramismus noch und erhielt im praktischen Interesse einen eifrigen Vertheidiger an Statius Buscher, dem Gegner von Calixt; „christl. Unterricht, wie die Studia der lieben Jugend zu Gottes Ehren sollen gerichtet werden und ob man Rameam logicam hiezu in christlichen Schulen gebrauchen könne“, 1620. Karakteristisch ist es dagegen für die Richtung der reformirten Theologie auf das Praktische und Gemeinverständliche, daß hier die ramistischen Lehren zu großem Ansehen gelangten. So war Jak. Arminius ihnen zugethan, während seine Gegner, die gomaristischen Theologen, an Aristoteles festhielten. In Basel fand Ramus einen entschiedenen Anhänger an Polonus, in Herborn ordnen die Statuten von 1609 den Vortrag der Dialektik des Ramus an, und Alstedt gibt dessen logica mit dem Commentar von Alting heraus. In den Niederlanden standen Nik. Nancelius, Rud. Snell, Scaliger, Jak. Alting auf seiner Seite, in Cambridge herrschte seine Logik allein, und noch 1670 wurde von Milton ein Commentar darüber herausgegeben. Der gelehrte, einem modernen Standpunkte zuneigende Landgraf Moritz von Hessen führt die Logik auf seinem Gymnasium in Kassel ein und schickt seine Prinzen besonders darum nach Cambridge, um in der ramistischen Lehre gründlich unterrichtet zu werden. In Straßburg stand Sturm auf seiner Seite, in Heidelberg Tremellius, Olevian, Piscator; ein Brief des Letzteren verbreitet sich darüber, wie er lange allein von Aristoteles genährt, durch Sturm und Olevian zu Ramus übergeführt worden sey. Wie sehr Aristoteles in Herborn schon um 1606 unbekannt geworden, zeigt ein Brief des dortigen Professors der Theologie Pincier, Scotus nuper appulit totus addictus Aristoteli, qui senatus scholastici permissu disputationes habuit de demonstratione non sine applausu studiosorum, quibus Aristotelis disciplina, quam tamdiu superciliose spreverunt, placere incipit*).

Quellen. Vorzüglich das angeführte Werk von Waddington. Das unter uns noch wenig benutzte, reichhaltige bulletin de la societé de l'histoire du protestantisme français, Tom. I, p. 121. T. IV, p. 167. T. V, p. 329; H. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie V, S. 471; Schweizer, über das reformirte Moralsystem in den Studien und Kritiken 1850, S. 69. **Tholuck.**

Rance, Abbé de, s. Trappisten.

Ranters, d. h. die Begeisterten, sind zunächst eine Abzweigung der Familisten, worüber s. d. Art. Von ihnen spricht Barclay in der im Artikel „Quäker“ angeführten Apologie, 8. Th., S. 206. Denselben Namen erhielt eine schwärmerische Partei, 1820 in Yorkshire, welche ihren Gottesdienst mit lautem Schreien hielt, und aus den Methodisten hervorgegangen war.

Raphael, Engel (רְפָאֵל für רָפָא־אֵל nach der Analogie von Immanuel: Gott heilt, nach der wahrscheinlicheren Analogie von Gabriel u. A. oder: der Heilende, der Arzt Gottes). Der Name kommt zuerst in den kanonischen Schriften des Alten Testaments vor, nämlich 1 Chron. 26, 71. und zwar als menschliches nomen proprium, analog dem nomen proprium רְפָיָה 1 Chron. 3, 21. 4, 42. 7, 2. 9, 43. Als Name eines Erzengels findet sich dann aber die Bezeichnung in den Apokryphen, freilich einzig in dem Buche Tobias, was aber dafür auch ganz von den Thaten dieses Engels durchzogen ist, und bestimmt zu seyn scheint, den Triumph des heilenden Schutzengels über den verderblichen bösen Dämon Asmodi (Tob. 3, 8., er ist der Liebes- und Eheteufel

*) Tholuck, das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts II, S. 6.

in der jüdischen Dämonologie, so auch im Talmud, Göttin, f. 68, wo er durch die Beschwörungskünste des Königs Salomo zu dessen dienstbarem Geiste wird) im Geschick leidender Frommen zu verherrlichen. Raphael gesellt sich zu dem jungen Tobias, da er im Begriff ist, seine Reise von Ninive nach Rages in Medien anzutreten, in der Gestalt eines jungen Reisenden (Tob. 5, 6.), und verheißt seinem alten Vater die zukünftige Hülfe. Er verschmäht dabei nach der Weise mancher Doktoren die Nothlüge nicht, und nennt sich Azarias, des großen Ananias Sohn, einen Juden. Der Name „Azaria, des Herrn Hülfe", bezeichnete freilich mit einem häufig vorkommenden israelitischen Namen in allgemeinerer Fassung den gleichen Karakter. Der alte Tobias ahndet schon, daß etwas Höheres hinter ihm sey (Kap. 5, 29). Der Verfasser des Buches nennt ihn denn auch gleich nachher schon den Engel; er räth dem jungen Tobias, den schreckhaften Fisch, der aus dem Tigris gegen ihn auffährt, bei den Floßen zu fassen, an's Land zu ziehen, zu zerhauen und das Herz, die Galle und die Leber mitzunehmen, weil diese Stücke dienlich seyen zur Arzenei. Das Fleisch dient ihnen zum Mundvorrath. Den Arzeneigebrauch erklärt Azarja: der Rauch von dem Herzen und der Leber des Fisches, auf glühende Kohlen gelegt, vertreibe böse Geister. Die Galle dagegen heile den Staar blinder Augen. Nach diesem Unterricht führt er den Tobias bei seinem reichen Verwandten Raguel zu Ekbatana in Medien ein, und fördert seine Brautwerbung. Darauf nimmt er als der Engel Raphael (7, 3.) den durch jene Arzenei vertriebenen bösen Geist, den „Eheteufel" in Raguel's Hause gefangen und bindet ihn im oberen Aegypten. Doch gleich ist er wieder zur Stelle und macht als Schuldeintreiber eine Reise mit Knechten und Kameelen zu Gabel in Medien. Auch Raguel hat allmählich etwas von dem guten Engel, der den Tobias auch nach Hause begleiten soll, geahndet (K. 10, 11.). Bei der Heimkehr nach Ninive thut nun auch die Fischgalle nach der Weisung des himmlischen Arztes ihm Dienste, und der alte Tobias wird wieder sehend. Der alte und der junge Tobias wollen den trefflichen Gesellen reich beschenkt entlassen, und jetzt erhalten sie den Aufschluß, er sey Raphael, einer von den sieben Engeln, die vor dem Herrn stehen. Er hat diese Wunder, Führungen und Rettungs-, Befreiungs- und Heilungswunder an der Familie vollbracht, weil der alte Tobias Barmherzigkeit gegen Lebende und Todte geübt und zu Gott gebetet hat und in dieser Frömmigkeit durch Leiden bewährt werden mußte. Jetzt erklärt er ihnen nun auch, daß er nur zum Schein mit ihnen gegessen und getrunken habe und verschwindet. Wir haben also in der Erscheinung des Raphael zunächst eine Weiterbildung der Lehre von den Erzengeln zu erkennen, die über das kanonische Gebiet hinausfällt, und auf andere Erweiterungen hinzielt. Nach dem jüdischen Traktat Bemidbàr Rabbà sect. 2 steht Michael zur Rechten Gottes, Uriel zu seiner Linken, Gabriel vor seinem Angesicht, Raphael hinter seinem Rücken zur Vertretung Ephraim's, „ad sanandum fracturas Jeroboam" (vgl. Zanolini, Lexicon Chaldaico-Rabbinicum, den Art. „Uriel"). An anderen Stellen ist Stellung und Bedeutung wieder eine andere (s. Nork, Symb.-mythol. Wörterbuch, den Art. „Raphael"). Wenn wir nun auf der einen Seite den seltsamen Gegensatz des volksthümlich Drastischen und des theologisch (alexandrinisch) Doketischen, sowie den groben Aberglauben und die Förderung der Werkheiligkeit in dem Wesen und Thun dieses Raphael des Tobias nicht verkennen können, so muß doch andererseits die Idee der Schrift: selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen, und zwar durch den Sieg heilbringender Schutzgeister (oder des heilbringenden Christus, wenn wir den Raphael christologisch recht verstehen), über das schädliche Walten schadenfroher Dämonen in ihrem Geschick, sowie die kindlich fromme, dichterische Ausführung derselben ebenfalls gewürdigt werden. **J. P. Lange.**

Raphidim, רְפִידִים, so hieß die Lagerstätte der Israeliten auf dem Zuge durch die arabische Wüste, wohin sie von der Wüste Sin aus gelangten, und wo Moses mit seinem Stabe Wasser aus dem Felsen schlug (2 Mos. 17, 1—7.); über die Lage des Ortes s. den Artikel „Meriba".

Raschi, d. h. רַבִּי שְׁלֹמֹה בֶּן יִצְחָק (nach der rabbinischen Art, die Anfangsbuchstaben zu eantrahiren), ist der Name des unter Juden und Christen gefeiertsten Commentators der Synagage. Unter beiden, unter Juden*), und Christen wird er vielfach auch erwähnt unter dem Namen Jarchi, ja man citirt ihn häufig gar nicht anders selbst in biographischen und theologischen Werken; jedach mit Unrecht, denn er theilte nicht die Heimath der etwas späteren Rabbinen, welche nach ihrer Vaterstadt Lunel in Perpignan den Beinamen Jarchi (von יָרֵחַ = luna) führten (Abraham Ibn Jarchi, welcher um das Jahr 1204 über die Riten der spanischen, französischen und deutschen Synagogen schrieb, und der nach berühmtere Abba-Mare ha-Jarchi, welchen, oder dessen Sahn Salamo Jarchi ben Abba Mare, man hänfig mit Raschi verwechselte und welcher um das Jahr 1304 in einer Sammlung van Briefen und Aktenstücken den Kampf um das Stndium der Philasophie schilderte, anch eine Abhandlung über Glaubensartikel und über Auffassung der talmudischen Haggada's und eine Abhandlung über das Studium der Philosophie und der Wissenschaften nach arthodaxen Ansichten hinterließ **)). Woher diese Verwechselung kam, ist nicht mehr abzusehen; denn beide Männer hatten außer dem Namen Schelamah, unter welchem schlechthin Raschi auch häufig bei Christen und Juden läuft, nichts gemein, das dazu hätte führen kännen; namentlich alsa nicht die Heimath***), denn Raschi war von Trayes in der Champagne gebürtig, ebensawenig die Zeit, denn der wirkliche Jarchi lebte zwei Jahrhunderte nach Raschi. Ueber Raschi's Zeit waltete allerdings früher eine bedeutende Differenz, indem der berühmte Astranam Isaak Israeli in seinem Jesod Olam (J. 1310) Raschi's Tod in das Jahr 4865 (1105 n. Chr.) setzte, Zacnto in seinem Juchasin (J. 1502) und nach ihm Confarti in seinem Kore ha-Dorat (17. Jahrhundert) ihn ebensalls (J. 1105) im 75. Lebensjahre sterben ließen, Ibn Jahijah dagegen in seinem Schalschelet ha-Kabbala (J. 1587) ans dem Schweigen des Abraham ben Diar und des Maimuni über Raschi und aus Anderem falgern wallte, daß er erst zu Maimuni's Zeit gelebt habe; dach hatte auch er die Notiz, daß nach der Ansicht eines Anderen, welcher er keinen Glauben schenkte, Raschi im J. 1105 gestorben sey; Bartolacei in seiner Bibliotheca Rabbinica (17. Jahrhundert) vermengte in unbegreiflicher Weise diese Angaben, nahm 1105 für das Geburtsjahr, und indem er 75 addirte, 1180 für das Todesjahr Raschi's, ein Irrthum, welcher nun in andere Wörterbücher sich einschlich. Nun hat aber De Rassi in seinem höchst werthvallen Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere (Parma 1802, übersetzt von Dr. Hamberger, Leipz. 1839) ans einem in seinem Besitz befindlichen Cadex von Raschi's Commentar zum Pentateuch, welcher schan im J. 1305 geschrieben worden, alsa noch vor dem Jesod Olam, eine Bemerkung mitgetheilt, warnach Raschi wirklich im J. 1105 den 29. Tamuz jedach nur 65 Jahre alt, gestorben ist, was nun auch mit dem von Zacuta genannten Todesjahr seiner Lehrer (1070) und mit der Ansührung der Schriften Raschi's Seitens Aben Esra's übereinstimmt. Scharfer Verstand, lebhafte Wißbegierde und großer Fleiß zeichneten Raschi frühe aus, richteten seine Theilnahme anf Philologie, Philasophie, Medicin, Astranamie, bürgerliches und kananisches Recht und Exegese der heiligen Schrift und des Talmud, trieb ihn sieben Jahre in die Fremde, wo er in Italien, Griechenland, Palästina, Aegypten, Persien und Dentschland die Entscheidungen berühmter Lehrer sammelte und zu Hause in seinen Commentaren verarbeitete und in

---

*) Simon, Acoluth, Crenius, Löscher, La Croze und Wolf behaupten, daß diese Benennung Raschi's den Juden unbekaunt sey, allein schon einige der älteren und einige neue jüdische Bibliographen geben ihm diese Benennung, so mehrere Male auch der berühmte Menasse ben Israel im 17. Jahrhundert.

**) Siehe über diese wirklichen Jarchi's das werthvolle Werk von Dr. Jul. Fürst: Bibliotheca Judaica oder bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur, Bd. I. v. A—H 1849, II. v. J—M 1851; das Weitere, worin auch über Raschi die vollständigen literarischen Angaben sich finden werden, ist leider noch nicht erschienen.

***) Es wäre denn, daß, wie schon bemerkt worden, Raschi auch in Lunel einen Theil seines Lebens zugebracht hätte, was jedoch nur eine Vermuthung scheint.

mündlichem Vortrag seinen vielen Schülern mittheilte. Er ward von seinen Glaubensgenossen als das Wunder seiner Zeit angestaunt und vorzugsweise Parschan-Data genannt. Von seinen Werken erwähnen wir die nichtbiblischen hier nur kurz: nämlich: 1) den Commentar zu 23 Traktaten des Talmud, wozu sein berühmter Enkel Raschbam (R. Samuel ben Meir) einen in Raschi's Geist verfaßten Commentar zu den übrigen Traktaten fügte; auch hat man außer diesen Commentaren Raschi's Bemerkungen, die von den Verfassern der פירושים besonders gesammelt und unter diesem Titel dem Talmudcodex beigefügt sind; 2) den Commentar zu Pirke Abbot; 3) den Commentar zu Alfes; 4) Fragen, Vota und Entscheidungen; 5) das Buch Pardes, welches sich mit den Gesetzen und Gebräuchen beschäftigt; 6) den Commentar zu Midrasch Rabba; 7) ein Buch über Arzeneikunde; 8) ein Gedicht über die Einheit Gottes. Ein ihm früher zugeschriebenes Buch Leschon Limudim, eine hebräische Grammatik, gehört nach neueren Untersuchungen nicht Raschi an, sondern dem obengenannten Salomo Jarchi und war vielleicht die Ursache der Verwechselung beider Namen, wenn nicht das Umgekehrte stattfand. Uns interessirt Raschi beinahe nur wegen 9) seines unter Christen und Juden berühmten Commentars zu der ganzen heiligen Schrift, welcher außer dem buchstäblichen Sinn auch die allegorischen Erklärungen der alten Rabbinen und der von den Juden geschätztesten Werke enthält. Der Styl ist gedrängt, dunkel, schwierig, und alterthümliche Phrasen und häufiges Gemisch von hebräischen, chaldäischen, rabbinischen, altfranzösischen und altdeutschen Ausdrücken vermehren die Schwierigkeit, so daß er oft Erklärer bedarf und in der That viele Commentare erhalten hat. Die Commentare Raschi's zur heiligen Schrift haben unzählige Ausgaben erlebt; die merkwürdigsten derselben hat De Rossi aufgezählt. Das erste in hebräischer Sprache gedruckte Buch, gedruckt zu Reggio im J. 1475 war Raschi's Commentar zum Pentateuch; in den großen zu Venedig, Amsterdam und Basel gedruckten rabbinischen Bibeln nehmen Raschi's Commentare den ersten Platz ein; nach mehreren lateinischen Uebersetzungen einzelner Theile und einer ungedruckt gebliebenen vollständigen lateinischen Uebersetzung von Pellican hat J. Fr. Breithaupt eine solche geliefert, nämlich im J. 1713 vom Commentar in Prophetas, Hiobum et Psalmos, im J. 1714 vom Commentar in libros historicos et Salomonis V. T. und im J. 1740 vom Commentar in Pentat. Mosis, 3 Quartbände, mit gelehrten Anmerkungen. Uebrigens soll nach De Rossi der Commentar zu den Chron. und zu Hiob nicht von Raschi selbst seyn, wogegen De Rossi die Aechtheit des Commentars zu den Propheten, welche man auch angefochten hatte, überzeugend nachgewiesen hat. Außer der obengenannten Literatur über Raschi erwähnen wir schließlich noch den betreffenden Artikel in J. Chr. Wolf's Bibliotheca hebraea (1715—33, 4 Quartbände); die drei bekannten Geschichtswerke von Dr. J. M. Jost (namentlich auch dessen neuestes: Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, 1857 u. 58); ferner eine Abhandlung von Dr. L. Zunz über Raschi's Leben in der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, 1822, I; endlich Simf. Bloch, Lebensgeschichte des Salomo Jizchaki, nebst Schilderung seines Jahrhunderts, aus Zunz's Abhandlung übersetzt und mit zahlreichen Anmerkungen bereichert, 1840. Pf. Pressel.

Raskolniken. Ueber Entstehung und Karakter dieser wichtigsten russischen Kirchensekte ist in den Artikeln „griechisch-russische Kirche“ und „Nikon“ im Allgemeinen Auskunft gegeben worden; doch scheint nöthig, das Wesen dieser Partei, sowie deren Schicksale und Verzweigungen hier genauer, wenn auch in gedrängter Kürze, zu beschreiben. Wir haben uns dabei besonders an die Studien von Schlözer und Strahl anzuschließen, welche diesen verwickelten Stoff aus russischen Quellen gründlich erforscht haben, denn die Handbücher der Kirchengeschichte begnügen sich meist mit oberflächlichen Notizen. In der russischen Sektenbildung verräth sich die einseitig rituelle und liturgische Tendenz dieser Kirche, der Mangel an wissenschaftlicher Bildungskraft und die von dem christlichen Griechenthum überkommene einseitige Werthschätzung äußerlicher Formen, disciplinarischer Satzungen und kirchlicher Sitten. Die Sekten sind meist volksthümlicher, nicht

gelehrter Natur, nirgends kommt es zu feineren theologischen Unterscheidungen, während auf Abweichungen der Cultusform der höchste Werth gelegt wird. Sehen wir von der Judensekte des 15. Jahrhunderts ab, so beziehen sich die im Mittelalter hervorgetretenen Spaltungen lediglich auf die Außenseite des Gottesdienstes und der Kirchengesetze. Auch die Geschichte der Raskolniken läßt im Allgemeinen das Dogma entweder unangetastet oder enthält nur rohe und unüberlegte Angriffe auf dasselbe; sie würde unerklärlich seyn, wenn wir in ihr nicht ein karrikirtes Abbild der kirchlichen Entwickelung selber finden dürften, wie es sich in der niedrigen Schicht der Bevölkerung unter Einfluß eines wilden Religionseifers und unter kirchlich-politischem Druck gestalten konnte. Die sogenannte Verbesserung der Kirchenbücher wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts mehrfach versucht, dann durch Nikon (s. d. Art.) und das Concil von 1654 wiederaufgenommen und nach der mühevollsten Vergleichung der liturgischen und Bibeltexte mit den griechischen und altslavonischen Originalen zum Abschluß gebracht. Das Werk glich durchaus nicht einer tiefgreifenden Kirchenreform, sondern sollte nur die orthodoxe Korrektheit und gelehrte Genauigkeit der kirchlichen Texte wiederherstellen; dennoch ward es als willkürliche Neuerung, als Entweihung des heiligen Alterthums empfunden. Das Unternehmen war von Oben herab durch hierarchische Gewalt und unter Mitwirkung des Czaren ausgeführt worden; um so leichter entzog es sich die volksthümlichen Neigungen und und verstieß gegen die starre Gewohnheit des Mönchthums; die Ungunst des herrschsüchtigen und inzwischen abgesetzten Patriarchen Nikon vermehrte den Haß. Gleich nach der Einführung der neuen Kirchenbücher 1666 begann der lauteste Unwille wider das durch sie verfälschte, entstellte und „antichristliche" Kirchenwesen. Die Austretenden erhielten von der herrschenden Kirche den Namen Raskolniki, Abtrünnige, oder den weniger gehässigen Starvobradzi, Beobachter alter Gebräuche, während sie selbst sich Starowierzi, Altgläubige, oder Prawoslawnüje, Rechtgläubige nannten. Daß diese Namen auf dieselbe Partei Bezug haben, hat schon Mosheim erkannt, ehe es historisch nachgewiesen ward. Der allgemeine Karakter der Raskolniken ward dadurch bedingt, daß der höhere Klerus fast sämmtlich der Landeskirche treu blieb. Einzelne Priester und Diakonen, welche die vornikonische Weihe hatten, Mönche und religiöse Abenteuerer stellten sich an ihre Spitze; als erste Anführer werden Peter Prokopowitsch, Andreas und Simon Dionysowitsch, Iwan Neronow, Daniel von Kastroma, Habakuk von Tobolsk genannt. Der Funke zündete in den Massen, ein wilder Haß gegen die Verderbnisse der nikonischen Lehre bemächtigte sich des Volks, und gestärkt durch bürgerliche Unruhen wie durch den Aufstand der Strelitzen in Moskau (1681) und die Erhebung der Kosaken am Kaspischen Meere, gereizt durch Kerkerstrafen und Hinrichtungen verbreitete sich die neue Partei in Klein-Rußland, im Süden und Norden des Reichs und bis nach Sibirien. Durch den schismatischen Popen Kosma wurde eine Wiedertaufe zur Bedingung des Uebertritts gemacht, ja fanatische Mönche gaben das schreckliche Beispiel einer Feuertaufe; sie zündeten Scheiterhaufen an, und Männer und Frauen stürzten sich zu Hunderten freiwillig hinein. Alle Versuche durch friedliche Verständigung den Zwiespalt aufzuheben, schlugen fehl.

Fragt man nach den eigentlichen Streitpunkten, so kann man bei der inneren Maßlosigkeit dieser Parteirichtung kaum übereinstimmende Angaben erwarten. In einer Erklärung der Raskolniken von 1687 werden als Trennungsgründe angegeben, daß durch Nikon und seine Kirchenbücher die Schriften der Väter und der sieben ökumenischen Synoden verfälscht, daß eine andere Art der Kreuzschlagung, — die ächte sey die mit dem Zeige- und Mittelfinger, — vorgeschrieben, der Sohn Gottes aus einer Stelle der Kirchengebete hinweggelassen, die am Osterfeste gewöhnliche Procession, sowie der Kelch und der Diskus verändert, eine Anrufung des bösen Geistes eingeführt, bei dem Abendmahl nicht sieben Brode, wie von den Vätern, sondern nur fünf geweiht würden, daß ferner eine ächt antichristliche Synode verordnet worden, daß bei der Beerdigung das Rauchfaß nicht der Leiche nach, sondern vorangetragen werde und man bei den Taufen

nicht wie bisher von Mittag nach Norden, von der Linken zur Rechten, sondern von Norden nach Mittag zu um das Baptisterium herumgehe. Etwas anders lauten in Strahl's Nachweisung die Unterscheidungspunkte. Von einer vermeintlichen Anrufung des bösen Geistes bei den Orthodoxen ist nicht die Rede; dagegen wird hinzugefügt, daß die Raskolniken statt des gewöhnlichen Kreuzes ein achteckiges vorzogen, daß sie das Halleluja nur zweimal sagten und zum dritten Mal hinzufügten: Lob sey dir Gott, daß sie nur alte oder von ihren Glaubensbrüdern herrührende Bilder in Gebrauch hatten, den Namen Jesus abweichend aussprachen, sich alles Abscheerens der Bart- und Haupthaare enthielten, besonders aber jeden kirchlichen Umgang mit den Katholiken streng vermieden wissen wollten. Die meisten übrigen Stücke werden übereinstimmend genannt. In der Lebensweise gesellten sich noch andere Differenzen hinzu, wie die Enthaltung von Bier, Branntwein und Tabak, die Beibehaltung der altrussischen Trachten. Man sieht, dergleichen angebliche Unterscheidungslehren ließen sich leicht vermehren und vermindern, sie konnten nur für einen äußerst sinnlichen und ungebildeten Standpunkt des Religionsbewußtseyns entscheidenden Werth haben. Sie erinnern uns aber an verwandte Streitpunkte der Griechen und Lateiner im Mittelalter. Wie damals sehr geringe Abweichungen der Observanz einer tiefgewurzelten Eifersucht zum Vorwand dienten, so knüpfte sich jetzt innerhalb der griechischen Kirche selber an noch gleichgültigere Dinge eine gefahrvolle Kirchenspaltung. Die Stabilität und rituelle Steifheit der griechischen Kirche rächte sich an ihr selbst, indem sie durch so unbedeutende äußere Reformen einem unentwickelten religiösen Volksgeiste Veranlassung gab, sich mit dem herrschenden Kirchenregiment langwierig zu verfeinden.

Nach den staatskirchlichen Grundsätzen Rußlands mußten Schismatiker, zumal wenn sie in bürgerliche Unruhen verwickelt wurden und öffentlichen Anstoß gaben, sofort der kaiserlichen Strafgewalt verfallen; diese hat jedoch der größten Anstrengungen ungeachtet in unserem Falle ihr Ziel nicht erreicht. Die Raskolniken sind fast ein Jahrhundert lang auf alle Weise gedrückt, vertrieben, verfolgt, endlich geduldet worden und haben sich, wenn gleich in sehr verminderter Anzahl als eine getrennte in sich vieltheilige Sonderkirche bis auf die Gegenwart erhalten. Peter der Große setzte die strengen Maßregeln seiner Vorgänger fort, ohne den Haß der Altgläubigen gegen die Landeskirche brechen zu können. Seine eigene Hinneigung zu der neueren abendländischen Cultur steigerte nur den Widerwillen der Altgläubigen. Erst als Viele den Tod der Gefangenschaft vorgezogen, verbot er sie weiter zu beunruhigen, so lange sie ihre Lehre nicht ausbreiteten; er stellte sie den Uebrigen gleich vor dem Gesetz, befahl jedoch, daß alle Raskolniken einen rothen Lappen am Kleide tragen sollten und bewog durch dieses beschämende Abzeichen einen Theil derselben zum Rücktritt. Druck und Verfolgung wiederholten sich unter den folgenden Regierungen, und erst seit 1760 erhielten sie das Recht einer straflosen Existenz im Inneren des Reichs, wenn gleich auch diese Religionsfreiheit durch die Vergünstigung, die sich an den Uebertritt zur Kirche knüpfte, noch sehr beschränkt war.

Diese letzteren Wendungen versuchen wir jedoch mit einer kurzen inneren Geschichte der Raskolniken in Verbindung zu bringen. Eine Partei, welcher es an jeder positiven Einheit fehlte, konnte dem Schicksal eines Zerfallens in vielerlei Klassen und Abarten am wenigsten entgehen. Bald nach der Entstehung der Sekte führte die Schwierigkeit der Erhaltung der älteren Priesterweihe zu einem bedeutenden Bruch. Ein Theil hielt das priesterliche Amt zur Ausübung der Sakramente und der Reinigungsgebete für nothwendig, diese nahmen nach dem Aussterben der zuerst ausgetretenen Priester auch andere nach den neuen Kirchenbüchern geweihte unter sich auf. Andere trennten sich ganz vom Priesteramt, und aus dieser Differenz ergab sich eine Scheidung in Priesterliche und Nichtpriesterliche, in Poper und Ohne-Poper, welche beide Hauptklassen wieder zahlreiche Abarten in sich aufkommen ließen. Die Trennung selbst fällt in das Ende des 17. Jahrhunderts.

Die popischen Raskolniken, welche der orthodoxen Kirche näher standen, aber sich in seltsame theologische Grübeleien einließen, hatten ihre wichtigsten Niederlassungen theils auf der Insel Wjetko, die an der russischen Grenze gelegen unter polnischem Schutze stand, theils in dem Gebiet von Nowgorod (Dioconowschtschino), woselbst der Erzbischof Pitirim unter Peter I. ernstliche aber erfolglose Belehrungs- und Bekehrungsversuche mit ihnen anstellte. Ein buntes Gemisch von Unzufriedenen aller Art, von Mönchen und Nonnen, von Bauern und desertirten Soldaten vermehrte an beiden Orten die Zahl der Gemeinden. Die Insel Wjetko zählte nicht weniger als 30,000 altgläubige Bewohner und erweckte Besorgnisse durch ihr unruhiges Treiben an der Landesgränze. Nachdem schon 1735 auf Befehl der Kaiserin Anna die Einwohner gewaltsam vertrieben worden, sich aber wieder gesammelt hatten, gelang erst 1763 die vollständige Aufhebung der Insel. Um dieselbe Zeit ging jedoch die Regierung zu milderen Maßregeln über. Elisabeth und Peter III. verkündigten Amnestie, Katharina II. erlaubte 1762 allen entflohenen Raskolniken freie Rückkehr in das Innere des Reichs; sie durften in mehreren Districten sich als Kronbauern oder Handeltreibende niederlassen oder in die verlassene Leibeigenschaft wieder eintreten und zahlten dann die gewöhnlichen Abgaben, nur wer zur Landeskirche überging, sollte auf sechs Jahre völlige Abgabenfreiheit genießen. — Ein anderer großer Haufe behauptete sich während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Ukräne. Von ihrem ersten Aufenthalt in dunklen Eichenwäldern hießen sie Starodubowzen, wurden aber auch Sloboder genannt, als sie sich in Sloboden, festen Dörfern, niederließen, und ihre Anzahl stieg bis auf 100,000 Seelen. Hervorragende Persönlichkeiten gelangten zu großem Ansehen unter ihnen und fungirten als Priester wie Patricij und Anphinogen, doch blieb der Zustand gänzlich ordnungslos. Von alten Frauen wurde die Beichte abgenommen und das Abendmahl vertheilt. Die Bauern verwahrten consekrirtes Brod, um es im Falle der Todesgefahr bei der Hand zu haben; und als das altgeweihte Brod, das besonders geschätzt wurde, zu Ende ging, verfiel man gar darauf, den Rest desselben zu zerstoßen und mit neuem Teige zu vermischen, damit dieses neue Brod wieder mit einigem Recht als geweihtes und altes ausgetheilt oder verkauft werden könne. Aehnlicher Unfug wurde um 1771 von einer Anzahl Raskolniken in Moskau getrieben, welche, um jeden zu ihnen übertretenden Priester durch eine zweite Salbung aufnehmen zu können, neues Chrysam fabricirten aus einer Mischung von Oel, Specereien und Reliquienpulver; doch trennten sie sich deshalb von ihren Glaubensgenossen in der Ukraine als besondere Sekte der Wiedersalber. Kleinere Parteien werden noch mehrere andere aufgeführt unter den Namen; Tschernobolzi, Ssuslowschtschina, Jewlewschtschino, Dositheowschtschina.

Noch vollständiger zerfiel die zweite Hauptklasse, die der nichtpopischen Raskolniken mit den kirchlichen Institutionen. Unter ihren vielerlei Abtheilungen ist die wichtigste die der Pomoränen oder Wiedertäufer, welche, gestiftet durch einige Flüchtlinge des 1675 zerstörten Solowez-Klosters, in den Gebieten von Nowgorod und Pskow sich festsetzten, dann aber noch vielen Richtungen in Liefland, Polen, Preußen, den Donauländern und in Sibirien verbreiteten. Ihre Behauptungen sind extremer, ihre Sitten noch ordnungsloser als die der popischen Altgläubigen, da bei dem Mangel des Priesteramtes die kirchlichen Funktionen jeder beliebigen Handhabung anheimfallen mußten. Zahlreiche und theilweise begabte und kenntnißreiche Lehrer, wie Danilo Wikulin, Andreas und Simeon Denisow, Peter Procopiew, Iwan Philippow u. A., traten unter ihnen auf; um so leichter ließen sie sich von einer zur andern schwärmerischen Meinung forttreiben. Ihr Princip war völlige Verwerfung des russischen Priesterthums und jeder von demselben vollzogenen Taufe und Ehe, daher Nothwendigkeit der Wiedertaufe. Die herrschende Kirche ist mit den Merkmalen des Antichrists behaftet. Die Anhänger des Andreas Denisow lehrten in apokalyptischer Weise die bereits erfolgte Erscheinung des Antichrists, suchten sich von bürgerlichen Pflichten abzulösen, verwarfen den Gebrauch des Geldes und gestatteten nur das unvermeidliche Zusammenleben mit Andersgläubigen.

Aehnlich verhielten sich die Theodosier, welche 1771 in der Nähe von Moskau ein Kloster und Krankenhaus erbauten; ihre höchst sonderbaren Eigenheiten erstreckten sich auf Speise und Trank, Tracht und Handthierung, auf den Gebrauch des Rauchfasses und den Verkehr mit Heiligenbildern und Brustkreuzen. Die Pomoränen sind bis heute noch nicht ausgestorben. — Ebenso haben sich die Philipponen bis in die neuesten Zeiten erhalten. In Folge des Aufstandes der Strelitzen wanderten viele Raskolniken nach Litthauen und Ostpreußen aus; von ihnen stammt der besondere Zweig der Philipponen, deren Zahl in Ostpreußen sich im J. 1795 auf 955 Familien belief. Sie werden als unschädliche Leute geschildert, mäßig, wirthschaftlich und kundig des Landbaues; doch verwarfen sie den Eid und den Kriegsdienst, während sie dem Leiden und Tode um des Glaubens willen einen hohen Werth beilegten. Ihr Name weist auf den ihres vornehmsten Anführers Philipp Pustoswiät. In der Lehre folgten sie einem altslavonischen Katechismus ohne alle gelehrte Erklärungen. Ihre Art der Kreuzesbezeichnungen war von der unter den andern Raskolniken gebräuchlichen verschieden. Leitung des Gottesdienstes, Taufe, Beichte und Absolution und Krankenbesuch blieben statt des Priesters dem Aeltesten überlassen; Communion, Firmelung, geistliche Trauung fanden nicht statt. Die Philipponen bildeten keine eigentlichen Gemeinden, versammelten sich aber in Bethäusern zum Absingen von Psalmen und zur Vorlesung der Evangelien.

Kleinere Sekten unter dem Namen der Christowschtschino, Paulinowschtschina, Andreanowschtschina, Serapionowschtschina, Sabatniki, Capitonier, Messalianer, Anhänger eines Potemkin, Procopius Lupkin lassen sich in Menge anführen. Es waren einzelne nach ihren Anführern benannte Haufen, sie unterschieden sich durch schwärmerische Extravaganzen, durch Selbsttaufen, Selbstordiniren u. dgl. Die Schtschelniki pflegten so zu beten, daß sie in eine Spalte schauten, wodurch wir an die Mystik der Griechen im Mittelalter erinnert werden. Die Sitten dieser Sonderlinge wechselten zwischen Enthaltung und gräulicher Wollust, und es ist nicht schwer, selbst mit dem alten Gnosticismus Parallelen zu ziehen.

Weit namhafter als die eben Angegebenen sind die Duchoborzi, Seelenstreiter, welche häufig und wohl mit Recht als selbstständige Partei, nicht als Zweig der Raskolniken bezeichnet werden. Allerdings haben sie mit den Letzteren einige Verwandtschaft in der gemeinschaftlichen Verwerfung des Priesteramtes und des Eides und in der Enthaltung vom Blutvergießen. Eigenthümlich ist ihnen hingegen, daß sie von der orthodoxen Lehre zu einem gnostischen Spiritualismus, der die Trinität auflöst und nur geistige Potenzen der Kirche anerkennt, sich obwandten. Die Gottheit, lehrten sie, ist ein einiges und unerforschliches Wesen, das sich in dreien Formen offenbart hat. Nicht Personen sind in ihr zu unterscheiden, sondern Wirkungsweisen und Formen der Offenbarung, der Vater als das Licht, der Sohn als das Leben, der heilige Geist als die Ruhe. Alle drei haben ihr Gegenbild in der menschlichen Seele, der Erste im Gedächtniß, der Zweite in der Vernunft, der Dritte im Willen. Die Menschenseele ist Gott ebenbürtig, aber schon vor der Schöpfung abgewichen; ein erster Fall versetzte sie herab in den irdischen Leib, ein zweiter des Adam unterwarf sie der sinnlichen Verführung, und dieselbe Entartung hat sich durch alle menschlichen Geschlechter fortgepflanzt. Darum soll die Erlösung aus den Banden der Sünde zum Urbild zurückführen. Aber die Menschwerdung Christi, des Sohnes Gottes, ist kein einmaliges Ereigniß, sondern welches seinem ganzen geistigen Inhalt nach in den Gläubigen sich fortsetzen soll. Diese kühne Spekulation und Mystik umfaßt in freier Verknüpfung mancherlei Anklänge, die theils auf scholastische, theils viel ältere Antecedentien zurückweisen, — und sie erscheint auf diesem Boden um so merkwürdiger, je weniger sie von einer philosophischen Bildung oder Tradition getragen wird. Die Duchoborzen bilden also weit mehr einen Gegensatz als einen Anhang zu den übrigen Raskolniken; sie sind gerade in der Lehre Neuerer und verbinden mit ihrer Spekulation strenge Sitten und einen äußerst geringen

und gestaltlosen Cultus, da sie selbst die Sakramente, Taufe, Abendmahl und Ehe verwerfen. Der Ursprung der Duchoborzen ist dunkel und auch durch die Untersuchung von Lenz noch nicht aufgehellt; es steht dahin, ob wir Einen Urheber und wen, ob mehrere anzunehmen, ob an ältere Keime und Ansätze derselben Richtung zu denken haben. Auch das Jahr ihres ersten Auftretens steht nicht fest; doch haben sie sich gewiß erst nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts gezeigt, vielleicht schon unter der Regierung der Kaiserin Anna, wie Strahl behauptet, vielleicht erst später um's Jahr 1785. Ihre früheste Heimath war die Gegend von Ekaterinoslaw, von welcher aus sie sich in kleinen Gruppen nach andern Provinzen Tambow, Saratow, Archangel verbreiteten. Als Katharina II. und Paul I. (um 1799) sie zur Untersuchung ziehen und wie Verbrecher bestrafen ließen, setzten sie dieser Härte einen unbeugsamen Widerstand entgegen. Dagegen machte sie der milde Alexander I. zu guten und friedlichen Bürgern, da er jeden Gewissenszwang untersagte und sehr vernünftige Verordnungen, nach welchen sie beaufsichtigt werden sollten, erließ. Ein Theil der Duchoborzen erhielt die Erlaubniß, sich in den Steppen der Krimm jenseits des Dniepr als Colonie anzusiedeln; hier und an einigen Orten des östlichen Rußlands haben sie ungestört gelebt, sich durch Bodencultur verdient gemacht und ihr Daseyn in einigen Resten bis auf die Gegenwart gefristet. Lenz stellt die entschiedene Meinung auf, daß zwischen den Duchoborzen und den übrigen russischen Schismatikern gar keine Gemeinschaft stattfindet, auch nicht mit der kleinen Sekte der Malokoni, deren Haxthausen gedenkt, und die einen ascetischen und quietistischen Karakter haben soll.

Bei der großen Zahl und weiten Verbreitung der Raskolniken mußte der russischen Kirche an der Aussöhnung mit ihnen viel gelegen seyn. Der Zweck der Widerlegung und Ermahnung rief eine reichliche Literatur hervor, an welcher sich die geachtetsten Kirchenlehrer betheiligten und die zugleich historischen Werth hat. Aus der Zahl der Schriften werden von Strahl die von Stephan Jaworsky, Pitirim, Theophanes Procopowitsch, Theophilact Lopatinsky, Metropolit Dimitry, Nicodem, Sergius, Simon Dionysowitsch und von dem bekannten Metropoliten Platon (Ermahnung an die Altgläubigen, Petersb. 1765 u. a.) herausgehoben.

Zeit und Milderung der Sitten haben viel gethan, die Raskolniken theils numerisch zu verringern, theils ihren Gegensatz zur Landeskirche weniger schroff auftreten zu lassen. Allein ungeachtet aller Anerbietungen und Vorschläge, die ihnen unter der Regierung Alexander's I. gemacht wurden, bestehen sie noch gegenwärtig in der doppelten Richtung der Priesterlichen und Unpriesterlichen, und ihre Gemeinden finden sich hauptsächlich in den größeren Städten Kiew, Nowgorod, Moskau, Petersburg, auf dem flachen Lande von Kleinrußland, in den Kosakenländern, am Ural und in Sibirien. Nach ihrem jetzigen Bestande werden sie von Haxthausen unter die Kategorien der Jedinowerzi, Starobradzi und der Pomoränen sammt den ebenfalls noch vorhandenen Philipponen und Theodosiern vertheilt. Der ganzen Separatkirche legt Haxthausen und gewiß mit Recht eine nationale Bedeutung bei. Sie repräsentirt immer noch das antike Rußland; darum protestirt sie gegen den Patriarchen Nikon, welcher den Kirchengebrauch verändert, und haßt Peter den Großen, welcher Bildung und Sitte mit fremdartigen Elementen des Abendlandes versetzt habe. Die Auktorität des Alten, die so oft auf Seiten der Kirche steht, soll hier für die Sekte sprechen, jene aber durch das Recht der Entwicklung unterstützt werden. Durch diese Vertretung eines altnationalen Herkommens wirken die Starowerzen selbst auf die öffentliche Meinung, da bei Reformen leicht die Frage entsteht, was die Altgläubigen dazu sagen werden. Die Mitglieder der altgläubigen Gemeinden gehören dem Bauern-, dem Bürger- und Kaufmannsstande an, denn die Aristokratie hat sich gänzlich fern gehalten. Daß es an verständigen und wohl unterrichteten Leuten, an achtbaren Familien unter ihnen nicht fehlt, erkennt selbst Strahl an, der sonst sehr ungünstig über sie urtheilt. Aber sie beharren in der strengsten Absonderung ihrer Sitten und flößen schon ihren Kindern Geringschätzung gegen solche Un-



christen ein, die sich den Bart scheeren, Tabak rauchen, das Kreuzeszeichen verfälschen. Auch sind sie streitlustig und verstehen durch Buchstäbelei alles Biblische zu ihrem Vortheil zu deuten. Ihr Gottesdienst theilt natürlich den allgemeinen Grundkarakter mit dem der orthodoxen Kirche, unterscheidet sich aber durch mancherlei Abzeichen, welche das strenge Princip der Bewahrung ursprünglicher Formen vergegenwärtigen sollen. In den Kirchen der Starowerzen fehlt das Sanctuarium, der Altar und die nach dem Hauptraum führenden Seitenthüren. Die Geschlechter sind vollständig getrennt, auch die Katechumenen haben eigene Plätze, und die bejahrten Jungfrauen genießen besondere Auszeichnung. Gebet, Vorlesung und liturgische Handlung modificiren sich je nach dem priesterlichen oder nichtpriesterlichen Standpunkt, und der Chorgesang folgt älteren Melodien und einem einfachen nationalen Kunstgeschmack.

Unter den Hülfsmitteln steht oben an: Strahl, Geschichte der Irrlehren und des Sektenwesens in der griech.-russischen Kirche, in dessen Beiträgen zur russischen Kirchengeschichte I, S. 250 ff. Schlözer's Abhandlungen über die Philippanen, in der Berliner Monatsschrift, 1799 und 1802, und im Hannöv. Magazin 1803, Stäudlin's Magazin II, S. 65, vgl. Gött. gel. Anzeigen 1802, S. 107 u. 1049. — Außerdem ist nachzusehen: Nic. Bergii exercit. de statu ecclesiae et religionis Moscovit. ed. III, Lips. 1722. Demetrius Saritz' Untersuchung von dem schismatischen Glauben, in Martini's Nachrichten aus Rußland, S. 80 ff. Storch, Rußland unter Alexander I., Bd. VIII, S. 134. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation IX, S. 239 ff. Hencke, Gesch. der christl. Kirche IV, S. 203 ff. Lenz, de Duchoborzis, Dorp. 1829, p. I; Jen. Lit.-Z. Nr. 166; Evang. K.-Zeit. 1828, Nr. 52, 1835, Nr. 10 ff.; Rheinwald's Rep. XXII, S. 270. Haxthausen, Etudes sur la situation intérieure — de la Russie I, p. 298 sqq. Gaß.

Ratherius. Dieser Mann wurde im J. 890 oder in einem der nächsten Jahre in oder bei der Stadt Lüttich geboren und gehörte einem edlen Geschlecht an. Als Kind wurde er auf dem Altare der Kirche des Klosters Lobach (Laubacum, Lanbia, Lanbiae, Lobia, französ. Laubes, Lobbes, Lobe) an der Sambre im Hennegau als Opfer dargebracht und somit dem Klosterconvente einverleibt. Als er erwachsen war, bestätigte er diese Einverleibung durch die Niederlegung eines schriftlichen Gelübdes auf demselben Altare. In Lobach gab es Gelegenheit, sich anzueignen, was noch von Gelehrsamkeit aus der karolingischen Zeit übrig geblieben war. Rather benutzte dieselbe und erwarb sich zeitig einen guten Namen als Gelehrter. Da setzte sich in Lobach, dessen Abt seit 855 der jedesmalige Bischof von Lüttich war, Hilduin, ein unglücklicher Prätendent des Lüttiche̲r Bisthums, fest und nahm, als er endlich 926 weichen mußte, den mit ihm befreundeten Ratherius mit sich nach Italien. Hier suchten Beide ihr Glück zu machen vermittelst des Königs Hugo, der, um seine burgundische Herrschaft zu stützen, Stammgenossen und Landsleute mit den höchsten weltlichen und geistlichen Würden seines Reiches bekleidete. Hilduin, Hugo's Vetter, erhielt erst das Bisthum Verona und dann 931 das Erzbisthum Mailand. Dem Ratherius war schon die Nachfolge in Verona versprochen gewesen, und nun holte er sich aus Rom noch eine päbstliche Empfehlung dazu. König Hugo war aber anderer Meinung geworden und gab nur, weil Ratherius erkrankte und dem Tode nahe zu seyn schien, seine Einwilligung. So wurde Ratherius, der bald genas, im August des Jahres 931 Bischof von Verona. Durch seinen unbesonnenen Eifer in der Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten machte er sich die Veronesen und besonders seine Geistlichen zu Feinden, und die Feindschaft, welche sich zwischen ihm und dem Könige entwickelt hatte, ging in einen Treubruch des Bischofs aus, dem der König die strengste Strafe folgen ließ. Arnald der Böse von Baiern und Kärnthen fiel in Italien ein und wurde in Verona vom Grafen und Bischof aufgenommen. Der König Hugo kam aber eilig herbei, schlug den Herzog Arnald, nöthigte ihn zum Rückzuge und zog am 2. Febr. 934 in Verona ein. Fast allen Verräthern ist Verzeihung zu Theil geworden, aber Ratherius mag falsche Wege, sich und die Geist-

lichkeit zu retten, eingeschlagen haben und hat nun gerade vor allen Anderen büßen müssen. Er wurde nach Pavia gebracht und dort in einem Thurme in strenger Haft gehalten. Sein Bisthum erhielt ein Anderer. In seiner Gefangenschaft schrieb er eine Schrift in 6 Büchern, die er praeloquia nannte und in der er ebenso die Christenpflichten eines jeden Standes wie sein eignes Geschick bespricht. Tief gedemüthigt verließ er nach 2½ Jahren sein Gefängniß, um (wahrscheinlich in Folge der Bitten seines unterdessen verstorbenen Freundes Hilduin) der Aufsicht des Bischofs von Como übergeben zu werden. Hier ging es ihm nicht gut, und als er vernahm, daß Bischöfe Südfrankreichs sich für ihn interessirten, entwich er am Anfang des Jahres 939 über die Alpen. Aber er fand nicht die gehoffte Aufnahme; es half ihm nichts, daß er seine Praeloquia an berühmte und einflußreiche Männer Frankreichs und Lothringens schickte. Er kam in eine sehr elende Lage, aus welcher ihn ein reicher Mann, Namens Röstagnus in der Provence befreite, indem er ihn zum Lehrer seines Sohnes bestellte und ihm nachträglich eine kirchliche Pfründe verschaffte. Aber bald sehnte er sich zurück in sein Kloster und machte sich, nachdem er sich durch eine von ihm umgearbeitete und den Mönchen von Lobach gewidmete Heiligenlegende (Vita S. Ursmari) angemeldet hatte, auf den Weg nach Narden. In Laon bot man ihm vergebens die Stelle eines Abtes oder Priors des Klosters St. Amand an und er gelangte etwa im J. 944 wirklich in seiner Heimath und in seinem Stammkloster an. Da ist er nun freilich nur kurze Zeit geblieben. Die ascetische Anwandlung ging bald vorüber und machte der Sehnsucht nach seiner früheren Würde, Stellung und Macht Platz. Ratherius erfuhr, daß König Hugo, der sammt seinem Sohne Lothar von Berengar seiner Herrschaft fast ganz beraubt war, manchem früher hart Behandelten Freundschaft erwies und auch ihm Gutes widerfahren lassen möchte. Sogleich reiste er nach Italien ab. In der Nähe von Verona nahm ihn aber Berengar gefangen, auf Anstiften des Nachfolgers im Bisthum. Doch gerade um diesen, der unterdessen verdächtig geworden war, wieder zu vertreiben, wurde Ratherius sehr bald wieder freigelassen und in Verona im J. 946 zum zweiten Male als Bischof aufgenommen. Diesmal blieb er nicht volle 2 Jahre im Besitze. Er sah sich von seinem Klerus verschmäht und verachtet und von dem Grafen der Stadt dem Gelächter preisgegeben und sehnte sich nach dem Verluste der kaum erst ersehnten Ehre, als ihm 948 König Lothar bedeuten ließ, er solle Verona verlassen und sein Bisthum wieder an seinen früheren Nachfolger überlassen. Alsbald brach er auf und floh in großer Sorge um sein Leben über die Alpen und irrte jenseit derselben unstät hin und her. Er richtete seine Blicke auf den Hof des deutschen Königs und bemühte sich, besonders an der Seite Bruno's, eines Bruders Otto's des Großen, einen Platz zu finden. Aber weil sich gerade die deutsche Macht rüstete, in Oberitalien einzubrechen, ließ sich Ratherius plötzlich wieder von dem Begehren einnehmen, seinen Bischofsstuhl wieder zu besteigen und mit Hülfe der Deutschen seine Feinde zu demüthigen. Unvorsichtigerweise schloß er sich dem übereilten Zuge Liutulf's an, der ganz erfolglos blieb, und als König Otto 951 selbst in Verona einzog, fand er sich nicht bewogen, den Grafen der Stadt und seinen Neffen, der unterdessen von Rather's Nachfolger das Bisthum erkauft hatte, durch die Wiedereinsetzung Rather's sich zu Feinden zu machen. In tiefer Betrübniß verließ Ratherius Italien und wollte sich jetzt auf immer in sein Stammkloster zurückziehen. Darin hat er sich auch nicht wankend machen lassen durch die Erfahrung daß man meinte, er hätte sein Bisthum ganz mit Recht verloren gehabt und deshalb hätte sich jetzt der König seiner nicht angenommen. So sehr ihn auch solche Erfahrung verletzen mußte, unterdrückte er doch jetzt seine gewiß nutzlosen Protestationen, die er an den Pabst, an alle Gläubigen und an seine Mitbischöfe gerichtet hatte, und trat wiederum in Lobach als Mönch ein. Aber seine fromme Resignation und Grabesstimmung hielten ihn hier nicht zurück, als 952 König Otto ihn an seinen Hof aber vielmehr unter die Zahl der Gelehrten rief, welche um seinen Bruder Bruno versammelt waren. Schnell sollte er zu noch höheren Ehren emporsteigen. Schon 953 wurde es durch die

äußerst gefährliche Empörung der Herzöge Liutulf und Konrad wünschenswerth, besonders Lothringen durch treue Bischöfe dem Könige zu sichern. Bruno wurde zum Erzbischofe von Köln erhoben, Ratherius auf den Bischofstuhl seiner Vaterstadt Lüttich gesetzt. Leider war er den Stürmen, welche damals Lothringen verwüsteten durchaus nicht gewachsen und brachte sich überdies bei Freunden und Feinden in Mißachtung und Verhöhnung. Selbst Bruno scheint den Forderungen des lothringischen Adels nachgegeben und in die verlangte Absetzung Rather's endlich eingewilligt zu haben. Ostern 955 erhielt ein Anderer das Bisthum Lüttich und Rather mochte sehn, wo er bliebe. Sein Aerger über diese traurige Wendung seines Geschicks und über die Erfolglosigkeit seiner leidenschaftlichen Protestationen war groß. Der Erzbischof Wilhelm von Mainz suchte ihn zu beruhigen und brachte ihn endlich dahin, daß er eine kleine Entschädigung annahm. Er wurde Abt von Alna, damals einem kleinen, von Lobach abhängigen Kloster in der Nähe des letzteren, und meinte, sich durch diesen Schritt der Demuth und Selbstüberwindung würdig zu einem seligen Tode vorbereitet zu haben. Hier in Alna beschäftigte er sich mit dem Buche des Paschasius Radbertus: de corpore et sanguine Domini, und brachte die Lehre von der Wandelung der Elemente in den wahren Leib und das wahre Blut Christi, welche durchaus nicht der theologischen Ueberzeugung jener Zeit entsprach, wieder hervor. Sie wurde gleich damals von Neuem Streitgegenstand und blieb es in den nächsten Jahrzehnten. Hierher gehören Rather's Epistola ad Patricum und seine Beichte, die auch sonst von großem historischen und psychologischen Interesse ist. Damals starb der, welcher anstatt Rather's in Lüttich Bischof geworden war, und sowohl dieses Bisthum als die Abtei Lobach sollten endlich den kirchlichen und politischen Anforderungen Bruno's von Köln gemäß besetzt werden. Aber weder in Lüttich, noch in Lobach, was man wieder von Lüttich trennte und mit einem eigenen Abte versah, fand Ratherius Platz. Er wurde deshalb verläumdet und begehrte nun eine Ehrenrettung, die ihm dadurch zu Theil wurde, daß er auf dem Zuge Otto's nach Italien, der seine Kaiserkrönung zum Ziele hatte, in Verona 961 zum dritten Male als Bischof eingesetzt wurde. In den nächsten Jahren hatte er fast nur dieselbe Geringschätzung zu erfahren, die man ihm früher schon hatte empfinden lassen, und nur die Anwesenheit des Kaisers in Italien erhielt ihn in seiner Stellung. Er klagte de contemtu canonum, predigte und stellte in großer Demuth und Zerknirschung sich selbst in seiner Unwürdigkeit dar. Kaum war der Kaiser nach Deutschland zurückgekehrt, als für Ratherius die Zeit des heißesten Kampfes begann. Gefangen und wieder losgelassen, wollte er strenges Gericht halten und empörte den Klerus heftig wider sich. Mit Mühe erhielt sich der kaiserliche Graf, gegen welchen sich die Empörung der Veronesen gewandt hatte, im Besitze der Stadt. Der Bischof wurde nun beim Kaiser verklagt und in Verona verhöhnt und verfolgt. Allgemein war das Begehren nach dem, der ihm im J. 961 hatte weichen müssen. Ratherius verlor den Muth nicht, vertheidigte sich in verschiedenen Schriften (Qualitatis conjectura, Synodica, Itinerarium, Discordia und andere) und ging auf der Bahn, die Kirchengesetze wieder in aller Strenge zur Geltung zu bringen, vorwärts. Er forderte von seinen Geistlichen die Entlassung ihrer Weiber und beeinträchtigte die Kanoniker, um mit den ihnen genommenen Gütern niedere Geistliche auszustatten, für welche er ein besonderes Statut (Judicatum) aufsetzte. Zu dem Allen gab ihm der Kaiser im J. 967 eine urkundliche Versicherung seines besonderen Schutzes. Aber der Widerstand der Kanoniker wurde so heftig und hartnäckig und ihre Vorstellungen bei Hofe über seine Ungerechtigkeit, Streitsucht, Nachlässigkeit und Würdelosigkeit wurden so dringend und überzeugend, daß die Kaiserin Adelheid, seine Gönnerin, ihn nicht zu erhalten vermochte. Der Kaiser schickte einen Stellvertreter, der in seinem Namen in Verona Gericht hielt. In Folge dessen mußte Ratherius sein Bisthum verlassen und dem verhaßten Nebenbuhler Raum geben. Er scheint Geschenke angenommen zu haben, die ihm sein Alter ertragen helfen sollten, und kam im J. 968 wieder in seinem Vaterlande an. Bischof und Abt überhäuften ihn mit Ehrenbezeigungen; aber bald mißfiel ihm die

untergeordnete Stellung, die er im Kloster Lobach einnahm. Man überließ ihm nun das Kloster Alno von Neuem und er wußte sich mit seinem Gelde noch mehrere Abteien zu verschoffen. Aber er wollte Abt in Lobach seyn und bemächtigte sich der Abtei mit Gewalt. Freilich wurde er genöthigt, bald wieder zu weichen, und als ein Grenzkrieg entstand, ging Rotherius zum Grafen von Namur, bei welchem er am 25. April 974 starb. — Mit Benutzung der vorzüglichen Ausgabe der Werke des Ratherius von den Brüdern Petrus und Hieronymus Bollerini (Verona 1765, 1 Bd. in Folio) schrieb der Unterzeichnete: Ratherius von Verona und das 10. Jahrh. 2 Thle. Jena 1854.

Albrecht Vogel.

Rathmann, Hermann, und der Rathmann'sche Streit. Hermann Rathmann wurde geboren zu Lübeck im J. 1585. Nachdem er auf den Schulen zu Lübeck, Ratzeburg und Magdeburg den vorbereitenden Unterricht empfangen hatte, bezog er zum Studium der Theologie die Universitäten Leipzig, Rostock und Köln. In Köln ertheilte ihm die philosophische Fakultät unentgeltlich die Magisterwürde; doch bestimmten ihn Mißhelligkeiten, die er dort mit den Katholiken hatte, sich nach Frankfurt a. M. und, noch kurzem Aufenthalte daselbst, wiederum nach Leipzig zu begeben, wo er philosophische Vorträge hielt und mit einigen philosophischen Abhandlungen bereits als Schriftsteller auftrat. Von Leipzig wurde er im J. 1612 als Diakonus an die St. Johanniskirche in Danzig berufen, welches Amt er im J. 1617 mit dem Diakonate an der St. Marienkirche und im J. 1626 mit dem Pastorate an der St. Katharinenkirche daselbst vertauschte. Er starb am 30. Juni 1628.

Rathmann war ein philosophisch und theologisch tüchtig durchgebildeter Gelehrter, dabei ein frommer, mildgesinnter Mann, der in seinem amtlichen Kreise ganz besonders auf die Erweckung und Erhaltung des wahrhaft praktischen Christenthums hinzuwirken strebte. Aus seiner Milde erklärt es sich, daß er seiner Zeit nicht in die Verketzerung der Calvinisten von Seiten der lutherischen Theologen mit einstimmte, und seine praktische und ascetische Richtung machte ihn zu einem warmen Freunde von Johann Arnd's eben damals erschienenen und viel gelesenen Erbauungsschriften. Jene Milde und diese Zuneigung aber erweckten ihm auch in seinem Collegen an der St. Marienkirche, Dr. Johann Corvinus, einen heftigen Gegner, dessen feindlicher Eifer sich noch steigerte, als Rathmann im J. 1621 seine Schrift: „Jesu Christi, des Königs aller Könige und Herrn aller Herren, Gnadenreich" zu Danzig veröffentlichte. In dieser Schrift behauptete Rathmann, daß das göttliche Wort keine innerliche Kraft habe, den Menschen zu erleuchten und zu bessern, wenn nicht der heilige Geist mit seiner Gnadenwirkung hinzukomme und durch dieselbe das Wort als Instrument zur Hervorbringung heilsamer Wirkungen geschickt mache. Corvinus erklärte diese Schrift öffentlich auf der Kanzel für ketzerisch und nannte ihren Verfasser einen Calvinisten, Chiliasten und Schwenkfelder, sandte auch bald darauf eilf die Schrift betreffende Fragen an verschiedene Universitäten. Rathmann schwieg auf diese Angriffe nicht, und der Streit entbrannte auf's Heftigste. Ganz Danzig wurde davon ergriffen. In Folge dessen sah der Rath der Stadt sich bewogen, von den theologischen Fakultäten der Universitäten Königsberg, Rostock, Jena und Wittenberg sich Gutachten über die Sache zu erbitten. Rostock gab das erbetene Gutachten nicht, die anderen Gutachten fielen alle gegen Rathmann aus. Um so lebhafter wurde von diesem der Streit fortgesetzt. Schriften und Gegenschriften erschienen, auch von Anderen, als den beiden zunächst Betheiligten. Rathmann wurde durch den Rath zu Danzig von der St. Marienkirche an die St. Katharinenkirche daselbst versetzt, und zwar in der Hoffnung, es werde der Streit gestillt werden, wenn beide Gegner nicht mehr Prediger an einer Kirche wären. Auch die theologische Fakultät der Universität Rostock gab noch, auf wiederholte Bitten der Freunde Rathmann's, im Jahre 1626 ihre Ansicht ab, und zwar zu Rathmann's Gunsten. Dagegen fiel das Gutachten, welches der Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen sich im J. 1628 von den angesehensten Theologen zu Dresden, Leipzig, Wit-

tenberg und Jena geben ließ, gegen Rathmann aus. Erst Rathmann's Tod in dem eben genannten Jahre endete den Streit.

Es darf mit Recht angenommen werden, daß Rathmann bei seiner ersten Ausführung über das Wort Gottes der Kraft und Wirksamkeit desselben nicht zu nahe treten, vielmehr beide nur erklären und in ein helleres Licht setzen wollte. Indeß waren seine Worte so dunkel und zweideutig, daß der Kampf, den sie hervarriefen, leicht erklärlich wird. Er sagte: „es müsse für den segensreichen Gebrauch des göttlichen Wortes der heilige Geist mit seiner Gnadenwirkung vorhergehen". Aber er sprach nicht deutlich aus, ab Solches bei dem Menschen nur durch die Erleuchtung geschehen solle, oder ob dem göttlichen Worte eine geistliche Kraft mitgetheilt würde, welche nicht innerlich in demselben läge, noch beständig damit verknüpft wäre, oder ob solche Gnadenwirkung sich sowahl auf den Menschen, als auch auf das Wart Gattes erstrecke. Die Gleichnisse, die er gebrauchte, ließen seine Meinung bestimmter erkennen. Er sagte: „Soll der Blinde die Farbe sehen, so müssen seine Augen und die Luft, ja auch die Farben erleuchtet werden; soll die Art hauen, so muß der Halzhauer sie erheben; soll die Thüre aufgethan werden, so muß der Thürhüter den Riegel wegthun: sollen alsa die verblendeten Menschen sehen, was Gatt durch die Schrift bezeugt, so muß die Erleuchtung vorhergehen". Ein anderes Mal sagte er: „Die Art hauet nicht, wenn nicht der Holzhauer ihr Kraft und Nachdruck gibt: die Schrift bekehret nicht, wenn nicht der heilige Geist das Gnadenlicht und seine Kraft zur Schrift bringt". Hiernach dürfen wir urtheilen, daß Rathmann dem göttlichen Worte seine innerliche Kraft, den Menschen zu bekehren und zu erleuchten, abgesprochen und für den segensreichen Gebrauch desselben die Wirkung des heiligen Geistes, welche vorhergehen und sich sowohl auf den Menschen, als auch auf das göttliche Wort erstrecken müsse, gefordert habe, und daß er also mit seiner Ansicht von der gewöhnlichen Lehrart der evangelisch-lutherischen Kirche, nach welcher die Schrift schan an sich, ohne Zuthun des heiligen Geistes, eine übernatürliche Wirkung besitzt, gar sehr abgewichen sey.

Die gegenseitigen Streitschriften sind genau aufgeführt in Molleri Cimbria literata. T. III. p. 563 sq., woselbst auch die anderen, den Streit nicht berührenden Schriften Rathmann's angegeben sind. — Vgl. im Uebrigen über Rathmann und den Rathmann'schen Streit: M. Blanck, Or. fun. in H. Rathmann. Dant. 1697. Hartknoch, Preuß. Kirch.-Hist. Bd. III. S. 812 ff. Walch, Einleit. in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-luther. Kirche. Bd. I. S. 524 ff. Bd. IV. S. 577 ff. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie. Thl. III. Kap. XII. S. 115 ff. Weissmann, Intr. in memorab. eccl. hist. sacr. N. T. P. II. p. 1185 sq. Schröckh, christliche K.-G. seit der Reformation. Thl. IV. S. 666 f. Engelhardt, der Rathmann'sche Streit, in Niedner's Zeitschrift 1854. S. 43—131. L. Heller.

Rationalismus und Supranaturalismus. Rationalismus (vulgaris) — nach der van seinen Anhängern gegebenen Begriffsbestimmung diejenige Denkart, welche die geoffenbarte Religion nach den uns einwahnenden Vernunftideen und anderen gesicherten Erkenntnißmitteln prüfen zu müssen überzeugt ist (Wegscheider), nach dem Urtheil der Gegner: diejenige, welche unter der Benennung Vernunft den gesunden Menschenverstand, d. i. die in einer bestimmten Periode als richtig vorausgesetzten Ueberzeugungen der Mehrzahl der Gebildeten, zum Kriterium religiöser Offenbarung macht.

I. Der englische Rationalismus. Von dem modernen Rationalismus im Resultat wenig verschieden traten mannichfache Richtungen des Unglaubens schon vor der Reformatian auf — die fratres spiritus liberi, die Averrhoisten, und im Reformationszeitalter ein Bodin*), Pucci**), die Antitrinitarier — doch lag in ihrem mehr

*) Bodin, colloquium heptaplomeres, vgl. die Ausgabe von Guhrauer 1841.

**) F. Pucci in der selten gewordenen Schrift de Christi servatoris efficacia in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt, 1592 (in der Bibliothek des Hallischen Waisenhauses im Manuskript).

philosophischen oder auch mystischen Princip ein Unterschied. Wesentlich dagegen ist noch Princip und Resultat die Verwandtschaft zwischen dem englischen Deismus und dem Rationalismus. Unter den confessionellen Verfolgungskriegen Englands im 17. Jahrhundert an den einzelnen bestimmten Glaubensformen irre geworden, meinten Viele, nur durch Zurückgehen auf den allen gemeinsamen Bekenntnißgrund eine sichere Basis gewinnen zu können, und da, bei oberflächlicher Prüfung, sich die Uebereinstimmung auch der außerchristlichen Religionen und philosophischer Systeme mit den Grundwahrheiten der christlichen Religion sich ergab, so wurde der Glaube an übernatürliche Offenbarung von ihnen aufgegeben und das lumen naturae wurde die Quelle und zugleich der Prüfstein für alle religiöse Wahrheit. Diese auf das sogenannte natürliche Licht gestützte Richtung erhielt ihrer Zeit den Namen Naturalismus, Deismus, auch hie und da Rationalismus. Doch fällt die Entstehung des Namens nicht mit der dieses Systems zusammen, vielmehr wird der Name rationistae — was das früheste Datum des Gebrauchs zu seyn scheint — schon am Anfange des Jahrhunderts den aristotelischen Humanisten der Helmstedter Schule von ihren Gegnern beigelegt*), später von Comenius (theol. natur. 1688, ep. dedic.) auch den Socinianern**).

Von dem Rationalismus selbst wurde allerdings die Verwandtschaft mit jenen seinen Vorgängern mit Entschiedenheit abgelehnt: während vom Deismus — so wurde behauptet — die Offenbarung als unmöglich verworfen oder als überflüssig abgelehnt werde, werde vom Rationalismus sie anerkannt (— doch in welchem Sinne des Wortes?) und nur das freie Urtheil der Vernunft über dieselbe postulirt. Von Nitzsch (System §. 28) wird der Unterschied so zusammengefaßt: „der Naturalist war mehr im Ganzen oder theilweise Läugner der Wahrheit des Schriftinhalts, der Rationalist mehr philosophischer Exeget". Das Princip jedoch bei beiden ist — im Sinne des „gesunden Menschenverstandes" gefaßt — das lumen naturae, und die Resultate, wenn auch bei Verschiedenen verschieden, doch im Ganzen übereinstimmend. Nur daß der englische Deismus, von Nichttheologen ausgegangen, den feindseligen Gegensatz gegen die vermeintliche Offenbarung nicht scheut, während der deutsche, im Schooße der Kirche entstanden und von ihren Dienern gepflegt, sich begnügt, die Schrift dankbar als Vehikel der allgemeinen Vernunftreligion zu benutzen und in den positiven Lehren nach Kräften die Anknüpfungspunkte für diese aufzusuchen.

II. Der niederländische Rationalismus. Gleichzeitig mit dem englischen Deismus bereitete sich in den Niederlanden eine rationalistische Richtung vor. Wie in England mußte auch hier die Mannichfaltigkeit der allmählich zum gleichen Bürgerrechte gelangten Confessionen den Latitudinarianismus zu befördern dienen, der indifferenzirende Einfluß eines humanistischen Alterthumscultus kam hinzu: so traten schon vor der Mitte des 17. Jahrhunderts rationalistische Vorläufer an's Tageslicht. Voetius (disput. theol. I, p. 1) erwähnt einer 1633 in den Niederlanden erschienenen Schrift, welche das Bekenntniß nicht zurückhielt: naturalis ratio judex et norma fidei. Systematisch wird der Weg angebahnt durch die cartesische Philosophie. Ohne positiv die herrschenden kirchlichen Bekenntnisse anzutasten, rüttelt sie durch den Grundsatz de omnibus dubitandum die Geister auf. Zwar nichts Anderes will derselbe, als den Weg zur wissenschaftlichen Einsicht in das, was anderswoher feststeht, nachweisen; wie er jedoch von der studierenden Jugend aufgenommen wurde, zeigen die von Spanheim in seiner epistola de dissensu etc. S. 61 angeführten damaligen Disputationsthemata: fidei prae philosophia nullam posse esse praerogativam; non minus contra rationem, velle nonnullos philosophiam esse christianam, quam si Muhamedanam dicerent; omnem philosophiam esse religionis expertem. Die Autorität der Schrift sollte unangetastet stehen bleiben, aber auf das Fundament der Vernunftmäßigkeit

*) Henke, Calixt I, 248.
**) Vgl. Hahn de rationalismi qui dicitur vera indole, 1827.

begründet. So Duker in Franeker de recta ratiocinatione 1686, und Roell in der von ihm 1686 gehaltenen Inauguralrede. Infallibel ist nach dieser Rede (von welcher der vervollständigte Abdruck in der religio naturalis vorliegt, bis 1700 in 4 Aufl.) die Vernunft im Gottlosen sowohl als im Belehrten — nicht weniger, als Gott ihr Urheber; irrt sie, so liegt nur in dem mangelhaften Aufmerken auf ihr Orakel der Grund, wozu, wie nicht zu läugnen sey, der verkehrte Wille des Menschen nur zu geneigt. Doch werden die aus diesem zuletzt gegebenen Zugeständnisse sich ergebenden Folgerungen nicht gezogen. Wie bei Krug die Vernunft als absolute Souverainin den Richterstuhl einnimmt ungeachtet ihres kleinlautenden Geständnisses, gar manchmal durch den vorwitzigen Verstand unversehends von ihrem hohen Sitze verdrängt zu werden, so auch hier. Auch weiß sich diese Vernunft, wiewohl cartesischen Ursprungs, doch mit der eines Cicero, mit dem gesunden Menschenverstande und seinen notiones communes im Einverständniß. Die Resultate der Vernunftprüfung erwiesen bei den Theologen die Vernunftmäßigkeit der Offenbarung und der Schrift — wo in Nebenpunkten der Einklang vermißt wurde, wie bei der Bibellehre von den Wirkungen Satans, wurde derselbe, wie bei B. Becker durch die exegetische Kunst hergestellt; anders bei den um diese Zeit auftretenden Schülern Spinoza's, gelehrten Laien, Aerzten, Buchhändlern, Rentiers u. A. Von den Principien seines Systems aus hatte Spinoza im tractatus theologico-politicus — zwar nicht wie der Deismus die biblische Religion zurückgewiesen, vielmehr nach Art des deutschen Rationalismus philosophisch erklärt, doch mit Resultaten, wie sie damals mit der Theologie und dem kirchlichen Amte unverträglich waren. Höher wohl als es geschieht, ist, in den Niederlanden wenigstens, Einfluß und Schülerzahl Spinoza's anzuschlagen — theologisch am einflußreichsten unter ihnen der Arzt Ludwig Meyer in der Schrift: philosophia scripturae interpres (1666—1676 in 4 Ausg.); unverhüllt tritt hier der Kanon auf: quidquid rationi contrarium, illud non est credendum. Der Buchhändler Fr. Cuper, Verfasser einer Vielen verdächtigen Gegenschrift gegen Spinoza, erklärt in der Vorrede, nur in der Umgebung von Atheisten aufgewachsen zu seyn. B. Becker (kort begryp der allgemeene kerkelyke historien zedert het jaar 1666 tot den jare 1684, S. 551) gibt die interessante Notiz: „Man muß bekennen, daß die Ansichten Spinoza's nur allzu sehr durch alle Orte und Klassen von Menschen ausgebreitet und gewurzelt sind, daß sie die Höfe der Großen eingenommen und verschiedene der besten Köpfe verpestet haben, und daß Leute von sehr bürgerlichem Wandel durch dieselben zur Atheisterei verführt sind, wodurch unter der Hand die Anzahl derer wächst, welche die Religion und das Glaubensbekenntniß nur aus Anstand (voegelykheid) und mehr aus menschlichen als aus göttlichen Gründen festhalten". Auch unter den kirchlich gesinnten Theologen der Niederlande beginnt seitdem sich eine theils dogmatisch, theils kritisch von der Tradition unabhängigere Richtung zu bilden, und von nicht geringem Einflusse hierauf ist die literarische Thätigkeit von französischen Flüchtlingen wie Bayle und Le Clerc.

Den Unglauben Frankreichs, welcher seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts neben krasser Bigotterie in weitesten Kreisen herrschend wird, können wir hier unberührt lassen; er ist nicht sowohl das Produkt der Forschung als der Meinung, ruht weniger auf Gründen als Beweggründen, streitet weniger gegen die Schrift als gegen die Religion und Kirche. Wie verderblich auch sein Einfluß auf die vornehme Welt war: von Seiten der Theologen findet er nur Widerspruch.

III. Der deutsche Rationalismus. 1) Die Periode des aufklärenden Raisonnements (1660—1750). Nur sporadisch findet der ausländische Rationalismus vor Ablauf des 17. Jahrhunderts unter den deutschen Theologen Berücksichtigung. Der früheste Streiter gegen Herbert von Cherbury und gegen Spinoza's Traktat ist der würdige Musäus in seinen Dissertationen von 1667 u. 1674. Der Boden war

indeß schon bereitet: der endlosen Streitereien der Theologen waren die Fürsten müde geworden und Calixt hatte eine liberalere Theologie dargeboten, die 30 Kriegsjahre, wie sie — man darf vielleicht sogen, in der größeren Hälfte von Deutschland — das religiöse Bedürfniß hervorgerufen hotten, hatten andererseits in den niedrigeren Ständen die Verwilderung erzeugt, in den höheren Schichten der Gesellschaft den Indifferentismus und Unglauben. Der Einfluß von Frankreich, dessen Hof das Vorbild für die Fürsten, das Reiseziel und die Bildungsschule für den Adel geworden, wirkte mit pestilenzialischer Ansteckung auf die Weltmänner; der zunehmende Merkantilismus trug auch im Mittelstande dazu bei, an die Stelle der alten Einfalt französische Sitte und Luxus zu setzen. Mit festgeschlossenem Panzer stand noch bis gegen Ende des Jahrhunderts solchen principiellen Angriffen die lutherische Kirche gegenüber. Nicht ganz so entschieden ist die Abwehr von Seiten der reformirten Theologie. Duisburg wurde der Sammelplatz für die von anderen reformirten Akademien vertriebenen Cartesianer. In Uebereinstimmung mit Roell vertritt in Duisburg in der Schrift de principio ared. 1688 Heinr. Hulsius das Recht der Vernunft, den Glauben zu prüfen, setzt an die Stelle des testimonium internum den Vernunftbeweis als letzten Glaubensgrund und erklärt im Widerspruch mit dem Herkommen von Jahrhunderten die Theologie für die ancilla der Philosophie. Dieselbe Ansicht über das Verhältniß von Philosophie und Glauben, Vernunftbeweis und Zeugniß des heiligen Geistes findet auch anderwärts unter den reformirten Theologen Vertretung. Daß die Vernunft das Glaubenskriterium und nur von Schwärmern auf ein testimonium spiritus provocirt werden könne, wird von Jak. Bashuysen in der dissertatio de rationalitate fidei Christianae, Zerbst 1727 ausgeführt. Außerhalb der theologischen Kreise gewinnen jedoch auch in der lutherischen Kirche die rationalistischen Principien Anhalt und Verbreitung. Vor allen anderen ist, wenn auch mit schwankender Haltung, ihr frühester Bahnbrecher Chr. Thomasius, erst in Leipzig, dann in Halle (von 1687—1728). Seine ausdrücklich ausgesprochene schriftstellerische Lebensaufgabe ist die Vertreibung alter Vorurtheile, des alten „Pedantismus und Bocksbeutels“, in allen Disciplinen, der Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Geschichte, schönen Literatur, von den Höfen und aus den Gerichtsstuben, aus den Universitäten und von den Kanzeln. Der philosophische Standpunkt aber, von welchem aus diese kritische Expurgation geübt wird, ist der einer Weltmannsphilosophie im Gegensatz zu jeder namentlich der aristotelischen Schulphilosophie — in allen Wissenschaften nur auf Hervorhebung und Erhaltung des Nützlichen gerichtet. Von ihm an läßt sich die Periode des deutschen Rationalismus datiren, doch gibt es Principe, welche schon lange vorher wirksam gewesen, ehe sie als solche erkannt und anerkannt. So bleibt im Allgemeinen bis zum Ende des Jahrhunderts der Schrift ihre Autorität unbestritten, ist der Name Rationalismus fast unbekannt, und dennoch sein Princip, die Vernunftautonomie bereits in voller Wirksamkeit. Aufklärung ist bis zum Ende des Jahrhunderts nicht bloß in der Theologie, sondern auf allen übrigen Gebieten die Losung, und so darf zwischen dieser Aufklärungsperiode und der rationalistischen ein — wenn auch nur fließender — Unterschied gemacht werden.

Ob es nun ein von Gott gewollter und Gott gefälliger oder ein sündlicher Proceß sey, welchen von dieser Periode an die deutsch protestantische Theologie eingeht, diese Frage wird verschiedene Beantwortung finden — nicht nur je nach dem theologischen Standpunkt, sondern auch nach dem der Geschichtsbetrachtung. Ist die menschliche Freiheit nur die Form, unter welcher sich der absolute Wille verwirklicht, gibt es keine Entwickelung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen außer durch die Sünde als Durchgangspunkt, so hat sich auch in diesem wie in allen geschichtlichen Processen — auch in dem der Entwickelung des apostolischen Christenthums zum reformatorischen durch das Pabstthum hindurch — nur der weise, weltregierende, absolute Wille vollzogen. Hat aber die sittliche Freiheit des Individuums nicht bloß subjektive, sondern objektive Wahrheit, ist die Sünde in aller geschichtlichen Entwickelung der Menschheit ein mehr

oder weniger mitwirkender Faktor, wie sollte dies nicht auch in derjenigen der Fall seyn, worin die, von tieferer Religiosität losgelöste Vernunft mit immer klarerem Bewußtseyn der christlichen Offenbarung gegenüber die Autonomie beansprucht? Ist andererseits die Sünde als mitwirkender Faktor in die Weltgeschichte nur aufgenommen, insofern sie zum dienenden Faktor wird, wie sollte nicht auch dieser Periode der nach der Autonomie ringenden Vernunft ein fördernder und heilsamer Einfluß nachzurühmen seyn? Nicht also bloß als Episode in der Geschichte der protestantischen Theologie — wie neuerlich behauptet worden — ist diese rationalistische Periode anzusehen, so daß die restaurirte lutherische Theologie sich darauf angewiesen sähe, unmittelbar an die des 17. Jahrhunderts wieder anzuknüpfen. Wie der geschichtliche Sinn der lutherischen Kirche sich darin erwiesen, daß es nicht die apostolische Kirche war, an welche sie anknüpfen wollte, sondern die von ihren Schlacken gereinigte katholische Kirche, in welcher auch unter der Nebeldecke des Pabstthums der heilige Geist nicht aufgehört hatte, apostolische Keime zu entfalten, so kann auch diejenige kirchliche Theologie des 19. Jahrhunderts nur die rechte seyn, welche den während der Periode des Rationalismus zu Tage geförderten wahrhaften Gewinn wissenschaftlicher Einsicht zu ihrer eigenen Förderung in sich aufnimmt.

Zwei parallele Entwickelungsreihen bieten sich in der Kirche des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts dar, auf der einen Seite die der subjektiv erwärmten Frömmigkeit im Pietismus, auf der anderen die eines subjektiv kritischen Verstandesraisonnements — in ihren Extremen beide zusammenlaufend in der Opposition gegen die objektive Macht der Kirche und ihrer Lehre. Wohl waren davon die Leiter des hällischen Pietismus weit entfernt, Werth und Geltung der kirchlichen Bekenntnisse zu verkennen, aber von selbst ergab sich bei Einzelnen dieses Resultat, wenn im Interesse des erbauungsbedürftigen Subjekts der Conventikel der Kirche vorgezogen, das Bekenntniß in den Hintergrund, Bibel und Bibellehre überall in den Vordergrund gestellt wurde. So konnte der sonst ehrwürdige Altdorfer Theolog Mich. Lang in seinem Eifer für die praktische Frömmigkeit sich dazu hinreißen lassen, die symbolischen Bücher „Afterbibeln“ zu nennen und „Sektenbücher“. Auch war in den Augen selbst der Häupter des Pietismus die symbolische Autorität nicht mehr eine schlechthin unbedingte geblieben. Spener hatte es „zu hart gefunden, daß christliche Prediger alle Nebenumstände, was etwa zu der Art des Vortrags gehört, oder außer den rechten Glaubenslehren vorkommt mit für göttlich erkennen sollten“ (letzte theol. Bedenken III, 277). Und nicht bloß der ungeschickt zutappende Joach. Lange, sondern auch Andere gestatteten sich hie und da eine Abweichung. Der Hallenser Haferung in Wittenberg findet in der Dissertation de fide operosa 1727 die Formel, daß die guten Werke aus dem Glauben fließen, ungenau, und verlangt statt dessen eine fides operosa in ipso justificationis actu, der fromme Rambach lehrt in den Erläuterungen zu seinen instit. hermen., der Inspirationslehre ungeachtet, daß die Briefe des Neuen Testamentes ohne Disposition ductu naturali geschrieben seyen. Das praktisch religiöse Interesse für die Schrift ließ denn auch schon in der ersten hallischen Generation biblisch-dogmatische Lehrbücher mit Absehen von der Schulterminologie entstehen: Breithaupt, theol. credendorum et agendorum fundamentalis, 1700; Anast. Freilinghausen, Grundriß der Theologie, 1703. Die Sonderung, welche auf dieser Seite im Interesse christlicher Praxis vollzogen worden, wurde auf der entgegengesetzten im Interesse der gesunden Vernunft postulirt. Der unerbittliche Haß eines Thomasius gegen alle Schulterminologie traf vor Allem auch die des dogmatischen Systems, dieses Dornenfeldes der Scholastik und der intoleranten Polemik. Wenn nun dort von der frommen Partei die Zurückstellung desselben gebilligt wurde, so von den Männern des rationalen Fortschrittes ihre völlige Beseitigung gefordert.

Man ist überrascht zu sehen, mit welcher Dreistigkeit und in welcher Ausdehnung gerade in den ersten Decennien des 18. Jahrhunderts, wo das Gefühl der Emancipation von den alten Fesseln als junger Most in den Gemüthern gährt, unter dem Palladium

der Vernunft der Sturmlauf auf das kirchliche Dogma unternommen wird. Zunächst war allerdings aus der Entwickelung der deutschen Kirche selbst heraus dieser Gegensatz gegen die kirchliche Autorität hervorgegangen: durch die Emancipation des gesunden Menschenverstandes von den Fesseln der traditionellen Autorität und kirchenpolizeilichen Disciplin, nachdem partiell wenigstens die Wächter derselben unter der Atmosphäre des Zeitgeistes selbst in ihrem kirchlichen Bewußtseyn unsicher geworden, andererseits durch die verinnerlichte Subjektivität des Glaubens, welche nicht überall der Versuchung zum Subjektivismus Widerstand entgegen zu setzen vermocht. Doch kam der Einfluß von Außen hinzu. Die akademischen Reisen, und noch mehr die zahlreich gewordenen Uebersetzungen der deistischen Schriften Englands und der rationalistischen Hollands hatten den Naturalismus nach Deutschland verpflanzt. Lilienthal zählt zwischen 1680 und 1720 46 Schriften gegen den Atheismus, 27 gegen den Naturalismus und Rationalismus, 15 gegen den Indifferentismus auf. Von der Forderung einer vernünftigen Aufklärung bis zum absoluten Religionsindifferentismus und frivolen Atheismus bildet die Opposition eine Stufenleiter. Auf dem Grunde der heiligen Schrift will noch stehen bleiben J. G. Zeidler, welcher durch Thomasius dahin gekommen zu seyn bekennt „das Pfaffenhandwerk liegen zu lassen und seine Pfarre bei Leipzig aufzugeben, die systemata fahren zu lassen, an der Bibel sich allein zu genügen"; seine Schrift „der wackelnde Pfaff und befestigte Lehrer" 1735, beschließt der Reim: „Gott und den Nächsten lieb, erkenne Dich mit Fleiß, halt Deinen Lehrer werth, an Pfaffen wisch den St . . .". Von den aus den pietistischen Anregungen hervorgegangenen Mystikern wird „der innere Funke, das innere Wort" für das eigentliche Offenbarungsorakel erklärt, für die einige zwiespaltlose Religion, nach welcher alle anderen zu messen (s. meine Wittenberger Theol. S. 285). Schon 1682 wird in der Schrift „theologia oder geistige Gespräche sonderlich von der wahrhaftigen Dreieinigkeit" dem Richteramt der Schrift in Glaubenssachen, das der Vernunft und bestem Verstande substituirt. 1697 beginnt Dippel aus dem Principe „des inneren Wortes" die rationalistische Kritik der Inspirations-, Versöhnungslehre und anderer kirchlicher Dogmen. Nach den „unschuldigen Wahrheiten gesprächsweise abgehandelt" 1735, ist „das freigeisterische Wesen die rechte Freiheit, die uns Jesus Christus erworben, nach der auch Heiden, Juden und Türken durch ein tugendhaftes Leben selig werden können". Schon 1725 sagt Löscher, „daß selbst Lehrer in ihrem Eifer nur auf Liebe und Moralerbauung fallen und darüber die Gefahr von Irrgeistern vergessen". Ein Weltmann in der Schrift „evangelischer Friedenstempel", 1725, verlangt mit Thomasius die Union beider Confessionen durch weltliche Macht, die Liebe sey doch der Grund des ganzen Christenthums. Eine Schrift von 1714 „über die Erbsünde" verlangt, daß überhaupt statt der Dogmatik nur die Moral gelehrt werde. Von der Polemik gegen die sogenannte „orthodoxe Schultheologie" hatte Edelmann in seinen „unschuldigen Wahrheiten" 1735 den Ausgang genommen und hatte bei Spinoza geendet, der Läugnung der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit. Wie am Grabesrande der alten Kirchenzeit hören wir in der Vorrede seiner Zeitschrift: die „unschuldigen Nachrichten" 1746, den bejahrten Löscher klagen: „Wir werden ja alljährlich älter und matter und müssen es allein der Güte Gottes zuschreiben, daß wir unser Zeugniß vor den Augen der Welt unter so vielen Widersprüchen 47 Jahre fortsetzen können. Wir müssen aber täglich beseufzen, daß der Risse und Schäden immer mehr und die Umstände immer schädlicher werden". Nicht aus der Mitte des 18., sondern eher vom Anfange des 19. Jahrhunderts glaubt man eine Stimme zu vernehmen, wenn Koch in der apologetischen Schrift „Stärke und Schwäche der Feinde der göttlichen Offenbarung" 1754, ausruft: „Wie geht's unserer göttlichen Offenbarung? Glaubt man der jetzigen Modewissenschaft, so ist erhabenen Personen, welche Witz und Ansehen haben, dieses Buch viel zu niedrig. Genug ist es, wenn sie sich noch die Mühe geben, mit ihren Ausdrücken zu scherzen, überall etwas darinnen zu tadeln, und es dem Pöbel zu ihrem Aberglauben zu überlassen".

Es war die Aegide des unphilosophischen gesunden Menschenverstandes, unter welcher diese Anläufe ausgeführt wurden — fast ausschließlich nur von nicht-theologischen Gegnern. Seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts trat indeß ein neues philosophisches System in Kraft, durch welches einerseits allerdings die Gährungselemente der Zeit in ein eng begrenztes Bett geleitet, andererseits aber auch, wenngleich höchst gezähmt und gemäßigt, das Princip in das Herz der Theologie selbst verpflanzt werden sollte. Von mehreren Sätzen des neuen Systems ließ sich mit Grund behaupten, daß sie mit den christlichen Glaubenswahrheiten nicht verträglich, vor Allem von dem Erklärungsgrund des Bösen aus den endlichen Schranken. Doch nicht sowohl die materiellen Heterodoxien waren es, was die rechtgläubige Theologie gegen den Wolffianismus in die Schranken rief, als das principium rationis sufficientis und die darauf begründete mathematische Beweismethode, welche — mochte sie in die Dienste des kirchlichen Lehrbegriffes treten, oder im Gegensatz zu demselben — den Rationalismus in die Theologie einzuführen drohte. Auch die von Wolff eingeführte Abtrennung der theologia naturalis, in welcher allein der mathematische Beweis seine Stelle haben sollte, von der revelata, worin dem Glauben sein Recht gelassen war, konnte nicht beruhigen, da die deistischen Tendenzen der Zeit nach Vollzug dieser Trennung sich um so mehr für berechtigt hielten, dasjenige Gebiet dem Zweifel preiszugeben, welches von vornherein auf die Beweise verzichten zu müssen erklärte. Wurde dagegen von frommen und wohlgesinnten Theologen, einem Canz, Bilfinger, Carpov und mit jugendlichem Uebermuth von Daries, auf die Leibnitzische Unterscheidnng des Ueberverünftignn von dem Widervernünftigen gestützt (ratio hier = connexio veritatum), der Nachweis unternommen, daß ja auch von den Mysterien des Glaubens sich nur die Uebervernünftigkeit des Ursprunges, nicht aber die Widervernünftigkeit derselben erweisen lasse, so erschien immer hiermit der nunft ein Recht eingeräumt, kraft dessen sie ihre jetzt zu Gunsten der Vernünftigkeit der Offenbarung geübte Censur bald zu Ungunsten derselben in Anwendung bringen würde. Zu allgemeinem Skandal trat der Uebermuth der neuen Richtung in der Werthheim'schen Bibelübersetzung 1735 hervor. Als eine verlorene Sache stellte die Vorrede die bisherige Apologie des Christenthums dar, dessen Vertreter, auf den Beweis verzichtend, sich allein auf den Glauben stützten, und als sie den Entschluß einer Gegenrede gefaßt, unterlegen seyen. „Hierdurch wurde die andere Partei noch mehr beherzt gemacht und forderte den Beweis mit mehrerem Ungestüm: ging auch schon so weit, daß sie Sieg ausrief, weil sie mit der erhaltenen Antwort nicht zufrieden seyn wollte und die Sache der Gegenpartei für verloren hielt." Als Rettungsanker wird der untergehenden Kirche diese vernünftige Bibelerklärung, das Werk philosophischer Klarheit und Folgerichtigkeit, dargebaten. Zwar erfolgte 1723 das bekannte Edikt, welches Wolff binnen 48 Stunden nach Empfang der Ordre bei Strafe des Stranges die Räumung des Gebietes der Stadt Halle befahl; doch schon 1733 war namentlich durch Reinbeck die Umstimmung bei Hofe erfolgt und 1739 erging, von Reinbeck bevorwortet, die Cabinetsordre über die rechte Predigtweise an die reformirten Candidaten, „sich bei Zeiten in einer vernünftigen Logik, zum Exempel des Professor Wolff, recht fest zu setzen" *). Ist indeß auch der Einfluß des Systems als ziemlich ausgedehnt zu denken: in materieller Hinsicht leidet selbst der kirchliche Lehrbegriff wenig Abbruch durch dasselbe, — der Einfluß beschränkt sich darauf, in Behandlung theologischer Fragen noch mehr eine äußerliche Verständigkeit zur Herrschaft zu bringen und das Vertrauen zu einem solchen Räsonnement zu erhöhen.

Nur in sehr beschränktem Maße war bis dahin das Aufklärungsprincip in die Kathedertheologie eingedrungen, und wo es geschah, war es nicht der biblische, sondern der kirchliche Lehrbegriff, welcher davon berührt wurde. Der in dieser ersten Hälfte des Jahrhunderts am weitesten vorgeschrittene Theologe, in welchem die verschiedensten

*) Acta ecclesiastica III, 894.

Tendenzen der Zeit sich berühren und — wenngleich nicht auf harmonische Weise — zusammenwirken, ist Matth. Pfaff, seit 1716 Professor in Tübingen, seit 1756 in Gießen, † 1760. In seiner Bedeutung für die Zeit ist er noch nicht hinlänglich erkannt; nur sein Collegialsystem — ebenfalls karakteristisch für seine Denkweise — findet fortgehende Beachtung. Ein Mann von umfassenden Studien und ebenso großer Weltbildung, welcher auf seinen Reisen mit den Notabilitäten aller Länder literarischer Bildung und mit allen Confessionen in Verbindung gekommen war — wie der Herausgeber seiner gesammelten Schriften I, 9 hinzusetzt, dadurch auch „über das Präjudiz der Autorität hinaus erhoben“ — und von einem seiner Gegner (gesammelte Schriften II, 20) so karakterisirt wird: „Sein Temperament ist cholerico-sanguineum und von Natur am meisten ad Scepticismum et Libertinismum geneigt. Er inklinirt zum Galantismo und Singularismo und ist vom Pedantismo am weitesten entfernt.“ In seinen Reden de vitiis eorum, qui sacris operantur 1719 und de academiis rite instituendis 1721 hört man Thomasius, nur mit sichererem Urtheil und feinerer Beobachtungsgabe, sprechen; in seinen dogmatischen und ethischen Schriften bildet, durch Einfluß des Pietismus, die praktisch-christliche Gesinnung die Grundlage, und das Fundamentale in der Religion bestimmt er nach dem Einfluß der Glaubenslehren auf die christliche Gesinnung und nach der Faßlichkeit derselben für das christliche Volk (Institut. p. 26). Auch der maßgebende Kanon für die biblische Theologie, die Inspirationslehre, wird von ihm durch die Unterscheidung verschiedener Grade ermäßigt: suggestio bei den Glaubenswahrheiten, directio bei den historischen, individuelle Freiheit der Schriftsteller bei den für den Glauben indifferenten Gegenständen. Eine solche Ansicht von dem incongruenten Verhältnisse der Theologie zur Religion mußte auch den zu seiner Zeit in aller Lebhaftigkeit hervorgetretenen Unionstendenzen günstig seyn. Nicht weniger als 25 Unionsstreitschriften von reformirter und 140 von lutherischer Seite waren in den Jahren von 1719—1722 gewechselt worden. Pfaff's „feierliche Anrede an die Protestanten“ 1720 in Verbindung mit der Schrift seines Collegen Klemm legt für das Unionswerk ein Gewicht in die Wagschale, in Folge dessen das corpus evangelicorum schon im Begriff stand, die Union der beiden protestantischen Kirchen gesetzlich zu proklamiren.

2) Die Periode der aufklärenden historischen Kritik (1750—1800). Der Eindruck, welchen um die Mitte des Jahrhunderts die Theologie und nicht bloß die Theologie, sondern die Zustände der Wissenschaft und Kunst machen, ist der einer mumienhaften Vertrocknung, einer abstrakten dürren Verständigkeit. Die seit dem Auftreten Spener's in lebendigem Conflikt gestandenen kirchlichen Faktoren, der Pietismus und die Orthodoxie, waren abgestumpft und ermattet. Die letzten Vertreter der zweiten Generation des hallischen Pietismus, ohnehin nur ein Epigonengeschlecht, waren mit Tode abgegangen, Joh. Heinr. Michaelis 1738, Joach. Lange 1744; Gotth. Francke überlebt seine Collegen bis 1770. Ebenso die letzten Standhalter der strengeren Orthodoxie, Wernsdorf 1729, Cyprian 1745, Löscher 1749. Wolff war 1740 nach Halle zurückgekehrt, ohne den früheren Applaus zu finden. Er starb 1754 und klagt schon mehrere Jahre vor seinem Ende: „Ich muß mit Confucio klagen: doctrina mea contemnitur, kann aber nicht das abeamus hinc hinzusetzen, außer wenn mich Gott aus dieser Welt in eine andere abfordert, wo die Wahrheit herrscht.“ In den schönen Wissenschaften führt noch Gottsched das Scepter. Eine todte Polyhistorie beherrscht die Literatur, auch die theologische. „Die meisten Prediger“, sagt Crenius, „legen sich jetzt auf Curiositäten-, Münzen- und Medaillensammeln.“ Es fehlte der frische Wind in den Segeln. Die neue Anregung geht von der erwachenden Kritik aus, erst auf dem historischen, dann auf dem philosophischen Gebiete.

War auch schon von Thomasius neben der sogen. philosophischen Aufklärung die historische nicht vernachlässigt und in seinen verschiedenen Schriften, namentlich in den Observationes Halenses, wirkliche oder vermeintliche Irrthümer auf geschichtlichem und

kirchengeschichtlichem Boden mit den Waffen der Kritik angegriffen worden: fast ausschießlich waren es doch nur die Waffen des verständigen Räsonnements gewesen, mit denen bisher vor der Wolffischen Periode und während derselben gegen die kirchliche Theologie gekämpft worden. Erst durch den historisch-kritischen Faktor erhält die neue Richtung ihre wahre Stärke und eine bleibende Bedeutung in der Geschichte der Theologie. Die eingehenden Forschungen, welche von nun an fast auf allen Punkten der biblischen und Kirchengeschichte, der Antiquitäten und Geographie, der biblischen Kritik und Sprachwissenschaft die überlieferten Annahmen der kritischen Prüfung unterwarfen, neue noch nicht beachtete Data an das Licht stellten, haben Resultate zu Tage gefördert, denen auch der Widerstrebende sich nicht zu entziehen vermag, welche daher, während die philosophische Aufklärung jener Zeit als längst überwundener Standpunkt erscheinen mag, auf allen Gebieten der Theologie einen Umbau der alten Lehrweise zur unerläßlichen Pflicht gemacht haben. Es ist wahr: es ist ein falsches, der tieferen religiösen Wurzel entbehrendes dogmatisches Interesse, welches jener historischen Forschung die Triebkraft verliehen: viele ihrer Resultate haben sich daher auch als unhaltbar erwiesen, viele indeß auch für die entgegengesetztesten dogmatischen Standpunkte als historisch gesichertes Ergebniß herausgestellt.

Auch auf diesem Felde hatte der englische Deismus schon vorgearbeitet und nicht verächtliche Deduktionen aufgestellt. Von Toland, Collins, Tindal, Bolingbroke wird der Glaube an die Zuverlässigkeit unseres Kanons unhaltbar gefunden, die Menge der Apokryphen, von denen doch auch die Kirchenväter so manche anerkannt haben, müsse gegründeten Verdacht erwecken, manche Stellen in den Evangelien seyen anerkannt unächt, die Zeiten der Entstehung des Kanons seyen zu „gottseligen Betrügereien“ aufgelegt gewesen, die heiligen Bücher der Juden im Exil untergegangen. Von Hobbes werden eingehend Gründe gegen die Aechtheit des Pentateuch, von Collins gegen die des Daniel, von Toland, Morgan, Bolingbroke gegen die Glaubwürdigkeit der Geschichten des Pentateuch beigebracht, welchem Morgan einen durchgängig rhetorisch übertreibenden und dramatischen Styl beilegt. Die eine Säule des historischen Arguments, die Weissagungen, wird von Collins durch den Nachweis erschüttert, daß die alttestamentlichen Stellen, nach gesunder Auslegung erklärt, von ganz andern Dingen handeln, als worauf sie im Neuen Testamente bezogen werden; nur bei Einem Propheten finden sich bestimmte Vorhersagungen (bei Daniel) — freilich nicht auf Christum, sondern politische, aber gerade diese sind auch post eventum geschrieben. Auf noch soliderem Grunde ruht die Arminianische historische Exegese, Geschichts- und Bibelkritik eines Episkopius, Curcelläus, Wettstein, Clericus, deren Arbeiten noch in die Gegenwart fortwirken. — In Deutschland ist es Semler, von welchem in der ganzen Ausdehnung biblischer und historischer Kritik vererbte Annahmen und Ansichten bekämpft werden, jetzt der biblische Text angefochten, jetzt die Beweiskraft allgemein gültiger Beweisstellen bestritten, jetzt die Aechtheit biblischer Bücher bekämpft, jetzt allgemein verbreiteten kirchlichen und dogmen-historischen Ansichten ihr Grund entzogen. Wie tumultuarisch auch das Verfahren dieser Kritik: auf manchen der von Semler entdeckten Spuren ist die Forschung später fortgeschritten, im innersten Grunde wurde jener Zeit das Vertrauen zum kirchlichen Lehrbegriff dadurch erschüttert.

Ein neuer Forschungstrieb war entzündet. Auf fast allen Universitäten und unter der Geistlichkeit wurde der Anbau biblischer Kritik und Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte durch neue Untersuchungen und Entdeckungen bereichert und gefördert. In Halle selbst erhält Semler an seinem Collegen Gruner einen geistesverwandten Mitarbeiter, von andern Universitäten beschränken wir uns darauf, einige zu nennen. In Leipzig der vorsichtig und behutsam fortschreitende Ernesti (seit 1759 Professor der Theologie), in Göttingen J. D. Michaelis (seit 1750 ordin. theol.), in Jena Griesbach (seit 1775), Döderlein (seit 1782), Eichhorn (seit 1775), in Helmstedt Henke (seit 1778), in Frankfurt a. d. O. Töllmer (seit 1756), Steinbart

(seit 1774). Es war kein Dogma mehr, welches nicht durch diese neu gewonnenen, unter dem Gesichtspunkt der Aufklärung betrachteten, kritisch-historischen Entdeckungen und Ergebnisse eine Umbildung im Sinne der Aufklärung erfahren hätte. Immer aber geht die bewußte Absicht nur auf Aufklärung, nicht auf Abrogation der Autorität der Schrift. Selbst die Autorität der Kirche wird noch von Semler — obwohl auf eigenthümliche Weise — aufrecht erhalten. Unantastbar und unveränderlich soll, um die kirchliche Einheit aufrecht zu erhalten, der kirchliche Lehrbegriff seyn, die freie Forschung nur Privatrecht des theologischen Gelehrten, die Ausgleichung aber des kontrastirenden Interesses darin liegen, daß Kirchen- und Bibellehre nur zum Zweck „moralischer Ausbesserung" vorzutragen und diesem Zwecke gemäß nach Belieben zu deuten sind. So abstrakt war der Unterschied von Religion und Theologie, welchen Semler in der Schule Baumgarten's kennen gelernt, von ihm festgehalten worden, daß das Dogma ihm für nichts Anderes galt, als für den unsicheren, subjektiven Reflex der Frömmigkeit. Auf die an ihn von einem Recensenten gerichtete Frage, ob es denn keine objektive Wahrheit mehr für ihn gebe, lautete seine Antwort: „Objektivische Wahrheit gibt es freilich; ob man sich aber derselben genähert oder entfernt habe, ist und bleibt stets etwas Verschiedenes, muß immer verschieden seyn, weil es eben ein moralisches Urtheil ist" *).

Von erheblichem und in den nächstfolgenden Decennien noch zunehmendem Einfluß war auch in dieser zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Einwirkung der englischen und niederländischen theologischen Literatur auf die deutsche Theologie, insbesondere die kritisch-historische Forschung. Allgemein wurden die Schriften der beiden Arminianischen Celebritäten Wetstein und Clericus von den Theologen verehrt und studirt: wie viel er den Arminianern verdanke, spricht Semler ausdrücklich aus. Von jeder namhaften englischen Schrift gaben die acta eruditorum, der neue Büchersaal, Hoffmann's „aufrichtige und unparteiische Nachrichten" u. a., namentlich Baumgarten in seinen „Nachrichten von einer Halle'schen Bibliothek" Bericht. Gegen Toland's Schrift: „das Christenthum ohne Geheimnisse", traten bis 1760 54 Gegenschriften auf, gegen Tyndal's „das Christenthum so alt als die Welt" 106 Gegner. In Lebensbeschreibungen dieser Zeit finden sich die Geständnisse über den tiefen Eindruck dieser Schriften.

Mit dieser Freiheit hätte indeß die aufgeklärte Theologie nicht hervorzutreten vermocht, wären die Zügel der vom Staate gehandhabten Kirchenpolizei nicht eben in dieser Zeit noch schlaffer geworden. In einigen protestantischen Staaten, in Hannover namentlich und Kursachsen, wurden sie nach mit einiger Strenge festgehalten. Aber mit Ausübung der weitesten Toleranz war die preußische Regierung seit dem Regierungsantritt Friedrich's II. 1740 den übrigen Staaten vorangegangen. Wohl bestand noch die Pflicht des kaiserlichen Staatsfiskus, wo die örtlichen Behörden nicht ihre Schuldigkeit gethan, bei dem Reichsgericht Beschwerde einzulegen. Aber schon hatten manche Einzelstaaten sich ihre eigenen Censurgesetze gegeben, selbst das kleine Wittgenstein-Berleburg wagte es, den Reichsbefehlen zu trotzen und für Heterodoxe aller Art ein Asyl zu eröffnen, und als noch 1790 in der Wahlkapitulation Leopold's II. der Passus mit aufgenommen worden, „daß keine Schrift geduldet werden sollte, die mit den symbolischen Büchern der beiden Confessionen nicht übereinstimmte", legte Preußen ausdrücklich Protest ein.

Während der fortlaufenden Entwicklung des historischen Faktors der Aufklärung, consolidirte sich der philosophische und systematisirte seine Grundsätze. Es war das raisonnirende Subjekt gewesen, welches nach seinem subjektiven Belieben über die religiösen Objekte geurtheilt, und schon bei Thomasius das Kriterium der Nützlichkeit an die Stelle der Wahrheit gesetzt hatte. An die Stelle des philosophischen Interesses an den Objekten tritt nun immer entschiedener das Interesse am Subjekt: die empirische Psychologie wird mit Vorliebe bearbeitet, was an den Objekten noch interessirt,

*) Vorbereitung auf die königliche großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi. 1789. S. 59.

ist ihre Beziehung zum Subjekte, ihre Nützlichkeit. Nach Basedow's „Philalethie, neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft“ (1764, 2 Bde.) hat die Philosophie keine andere Aufgabe, als „die für Alle gemeinnützigen Kenntnisse“ zur Beförderung der Glückseligkeit vorzutragen. Das Kriterium der Wahrheit ist „einer Wahrheit Beifall geben müssen, um unserer Glückseligkeit gemäß zu denken“. Auch nachdem der Subjektivismus so selbstbewußt und die Religion an ihren tiefsten Wurzeln zerstörend hervorgetreten, ließ die Theologie sich nicht abschrecken, sich zu demselben zu bekennen: der Eudämonismus erhielt in Steinbart's „Glückseligkeitslehre des Christenthums“ 1778 einen theologischen Vertheidiger, später namentlich in einem von denen, welchen die Beweggründe mehr galten als die Gründe, an Bahrdt.

3) Die Periode der philosophischen Kritik (1780—1800). Nachdem der Wolffianismus, mit Ausnahme eines kleinen Häufleins Getreuer, seinen Einfluß verloren, war die Macht systematischer Philosophie in Deutschland gebrochen. Jene eklektische Popularphilosophie, welche an die Stelle von Wolff getreten, deren Repräsentanten auch die der Aufklärung sind, Mendelssohn, Garve, Sulzer, Meiners, Platner, der popularisirende Wolffianismus eines Reinhard, Joh. Friedr. Flatt, Jehnichen und der Eudämonismus — sie begegnen sich mit den Postulaten des gesunden Menschenverstandes: bis dahin konnte die Theologie der Aufklärung mit Recht sich auf die Philosophie als ihre Stütze und Basis berufen. Es trat aber Kant auf, „der Alles zermalmende“, dessen philosophische Kritik zeigt, daß die übersinnliche Erkenntniß nicht weiter geht als die Erfahrung und die religiösen Wahrheiten derselben nur als Postulat der praktischen Vernunft sich vertheidigen lassen. Die Popularphilosophie muß der Kritik der Beweise über das Daseyn Gottes zugestehen, was ohnehin schon ihre innerste Meinung, daß sie auf mehr nicht als auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könne. Ihrer durchaus subjektiven Moral wird zugemuthet, anzuerkennen, daß Sittlichkeit nur da sey, wo ein von allen subjektiven Triebfedern unabhängiges Sollen entscheidet. Die Theologie soll anerkennen, daß die Religion keine andere Bestimmung habe, als die, unter der Hülle religiöser Vorstellungen die Herrschaft der Moral zu verbreiten. Eine mächtige Zeitströmung weiß indeß auch ihr sehr heterogene Elemente sich zu assimiliren: so mußte ein kritisches System von so schneidendem Contrast zu der Selbstgewißheit des gesunden Menschenverstandes sich dennoch dazu hergeben, der herrschenden Aufklärungstheologie vielmehr zur Stütze zu dienen. Die drei Kant'schen Postulate der praktischen Vernunft wurden in Hypothesen der theoretischen Vernunft verwandelt, der objektive, kategorische Imperativ in die subjektive Gewissensstimme, „daß die Moral in der Religion die Hauptsache“, das meinte man ja längst gelehrt zu haben. Während die eine Seite der aufgeklärten Theologie, die in der allgemeinen Bibliothek von Nikolai vertretene, gegen den Kantianismus als Subtilitätskrämerei und Mysticismus agirte, versuchte die andere, sich das neue Gewand zurecht zu machen, ohne zu merken, daß sein Zuschnitt von dem früheren verschieden. Nur wenige schärfere Geister, wie Chr. Ehrh. Schmidt, Vagel, Tieftrunk, in seiner früheren Zeit Stäudlin, machten eine Ausnahme.

4) Die Periode des rationalismus vulgaris (1800—1814). Die Stellung der herrschenden Theologie am Ausgange des vorigen und am Anfange dieses Jahrhunderts war diese. Als Codex einer vernünftigen Religion und Moral wurde noch immer die vernünftig ausgelegte Bibel betrachtet. Je stärker jedoch die Fortschritte in dem, was man die historische Exegese nannte, desto mehr ergab sich die Discrepanz zwischen dem ursprünglichen historischen Bibelsinn und den daraus abgeleiteten oder in ihn hineingetragenen Vernunftwahrheiten. Wie schon Semlern sich die Beobachtung aufgedrängt eines „judenzenden“ Karakters, welchen ein großer Theil der Bibellehre an sich trage, so verhehlte man sich dies desto weniger, je mehr namentlich auf die rabbinischen Schriften zurückgegangen wurde, von denen Döderlein nicht mit

Unrecht urtheilte, daß aus ihnen ungleich mehr für die richtige Auslegung zu gewinnen sey, als aus der Benutzung der Klassiker. Die Aushülfe, welche sich darbot, lag nun in der nach dem Vorgange des Arminianismus schon von Semler reichlich in Anwendung gebrachten Accommodation (s. Anm. zu Wetstein's Schrift: ad crisin et interpr. N. T. und appar. ad lib. N. T. interpr.). Jenes jüdische Colorit trägt die gesammte biblische Glaubenslehre: so wurde sie auch im ganzen Umfange unter den Gesichtspunkt der Accomodation gestellt, auch die Messiasvorstellung in den Reden Jesu mit eingeschlossen. Es waren die Citate des A. T. im N. T., bei denen zuerst der Zweifel an der Richtigkeit dieser Auslegung ausbrach. „Wenn nur nicht“ — äußert der Recensent von Hartmann's Urchristenthum bei Gabler 1803 (Journal f. theol. Liter., 1. St., S. 117) — „Jesus so oft ganz ernstlich auf die Stellen des A. T. hinwiese!“ „Sonst“, fährt derselbe fort, „stritten die Theologen gegen die Accommodation, um den Buchstaben zu halten, dann drang die Accommodation durch und man glaubte für die Aufklärung Alles gewonnen zu haben, jetzt aber verwirft man sie wiederum, um desto leichter zu zeigen, daß Jesus sich selbst in seinem Begriff und seinen Erwartungen von sich selbst getäuscht habe“. So war es denn Selbsttäuschung, wenn Jesus sich für den im A. T. Verheißenen ansah. „Je genauer“, heißt es in dem Aufsatze „Jesus, wie er lebte und lehrte“ in Gabler's neuestem Journal 5. Bd. S. 118, „er den Geist seines Zeitalters untersuchte, desto ausgemachter schien es ihm, daß bald jener erhabene Gesandte der Gottheit erscheinen mußte; und wie leicht mußte es ihm werden, auf den Gedanken zu gerathen: „„Vielleicht bist du dieser Auserwählte Gottes!““ — da deutet er denn alle Weissagung des A. T. auf sich.“ So wurde nun auch die ganze Reihe jener Accommodationen: „Auferstehung und Weltgericht, Parusie, Engel- und Satanslehre“ aus der bisherigen Kategorie weiser und liebreicher Herablassungen zu jüdischer Schwäche in die der „verzeihlichen Irrthümer“ gerückt — verzeihlich „um des großen Zweckes willen“. Noch stand der moralische Karakter Jesu sündlos und unerschüttert. Von Riem wurde jedoch schon 1794 die Frage aufgeworfen, ob nicht schon eine solche täuschende Accommodation zu guten Zwecken, wie man sie bisher angenommen, eine moralische Schwäche sey, und der Aufsatz „Johannes und Jesus“ in Gabler's Journal f. theolog. Literatur 1802. 6. Bd. S. 438 wirft die Frage auf: „War Jesus ein Schwärmer?“ und beantwortet sie: „Ich nehme an dem Namen keinen Anstoß, wenn man ihn nur nicht zum Losungsworte für jeden Unsinn gemacht hätte.“ Daß nun auch vielfache andere sittliche Schwächen sich an Jesus nachweisen lassen, ist die Absicht des Aufsatzes: „über Jesus, dessen Karakter und den seiner Religion“ in Riem's „das reine Christenthum“ 3. Thl. 1794. Von Lorenz Bauer (bibl. Theologie II, 248) wird zugestanden, daß der Täufer Jesum für sündlos gehalten, doch zugleich gefragt: „ob aber auch Jesus selbst dies von sich gesagt haben würde?“

Was war nun noch übrig, was für den übernatürlichen Karakter der christlichen Religion und für die Person Christi in Anspruch genommen werden konnte? Etwa jene beiden Beweismittel übernatürlicher Offenbarung, die so lange gegolten hatten, das Wunder und die Weissagung? Aber davon hatte schon Semler sich überzeugt, daß jene angeblichen Weissagungen von ganz andern Dingen redeten als von der Geschichte Jesu. Die Wunder — freilich nur als natürliche Begebenheiten, im Gewande orientalischer Phantasie vorgeführt, waren sie seit den letzten Decennien des 18. Jahrhunderts angesehen worden, allein bei der Außerordentlichkeit der Thatsachen und der Menge derselben gaben sie immerhin, wie Gabler u. A. meinten, noch einen hinlänglichen Beweis für eine besondere Leitung der Vorsehung, mithin auch eine Bestätigung der göttlichen Autorität Jesu (Journal f. auserl. theolog. Literatur, 1807, 3. Bd. S. 420, 5. Bd. S. 618). Allein die natürliche Wundererklärung wurde schon gegen den Anfang des Jahrhunderts immer zweifelhafter: die Gründe, welche dagegen sprechen, führt schon der Recensent von Eck's Wundergeschichten im theol. Journ. von Ammon, Hähnlein, 1795, 10. St., auf verständige Weise an. Die Erzählungen von den göttlichen Bündnissen im A. T. wurden von Wilh.

Meyer in einer Dissertation von 1797 für Mythen erklärt; die Jugendgeschichte des Moses in einem Aufsatz in Gabler's neuestem Journal 1799, Bd. 2; über die Himmelfahrt Christi heißt es in Henke's Museum 1802, Bd. 6. S. 439: „als die Evangelisten schrieben, war Jesus schon aus dem Reiche der Wirklichkeit entrückt; daher konnte eine poetische Phantasie seine Thaten mit phantastischer Glorie umgeben". Lorenz Bauer gibt 1800 eine hebräische Mythologie des A. und N. T. heraus. Auch von denen übrigens, welche sich wie Gabler auf die Wundererzählungen Jesu nach als Zeichen der besondern Providenz Gottes berufen, wird nicht in Abrede gestellt, daß die weite Zeitentfernung jener Begebenheiten ein sicheres Urtheil über ihren Karakter ganz unmöglich mache.

Unter diesen Umständen wird nun bereits 1794 von Riem a. a. O. S. LXXXV das Resultat gezogen: „Die Vertheidiger der reinen Vernunftreligion haben schon viel gewonnen daß die Besten der Theologen zu ihnen übergehen und alle neueren sich ihnen sehr und zu ihrer Ehre nähern. Schon ist es ausgemacht, daß die Vernunft befugt sey, in oberster Instanz zu entscheiden, und daß sie dieses nicht gegen sich thun werde, ist leicht zu begreifen." Bei dem anonymen Verfasser der „freimüthigen Betrachtungen über die dogmatischen Lehren, über Wunder und Offenbarungen" 1792 heißt es: „Die Wahrheit einer Lehre beruht auf ihrem eigenen Grunde. Darf sie die Prüfung der Vernunft nicht scheuen, steht sie in keinem Widerspruche mit denjenigen Grundsätzen, welche von den Resultaten des Nachdenkens und den Erfahrungen aller vernünftigen Menschen als zuverlässig verbürgt sind, so ist die Lehre wahr, und kein Wunderthäter wird im Stande seyn, das Gegentheil zu beweisen." Durchgreifender und eingehender wird in den Briefen über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion (1795) von Krug erwiesen, daß die von dem Christenthum dargebotene Wahrheit nicht weniger ein verschwindender Punkt der Geschichte sey, als alle philosophischen Systeme. „Man sage nicht, Gott konnte doch nur Vollkommenes offenbaren. Es gibt keine vollkommene Offenbarung, sondern es entwickeln sich bei den heiligen Männern die Kenntnisse, welche sie ihren Zeitgenossen mittheilen sollten, gerade so wie bei andern Menschen und mußten daher der Lage jedesmaliger Umstände und der Summe moralischer und religiöser Weisheit angemessen seyn, die in dieser Beziehung möglich war." — Eine so rückhaltslose Lossagung von positiver Offenbarung, wie hier, zog damals noch in Kursachsen die Confiskation des Werkes nach sich. Anders in Preußen, wo auf das „Sendschreiben der Hausväter jüdischer Religion" von 1799 an Teller, ob er geneigt sey, sie ohne Anforderungen an einen positiven christlichen Glauben in die Kirche aufzunehmen, von dem menschenfreundlichen Oberkonsistorialrath die Antwort erfolgt, daß zwar einiges Positive, wie Taufe und Abendmahl, ihnen nicht erlassen werden könne, sonst aber kein neues Joch ihnen auferlegt werden, sondern die Aufnahme in die Kirche auf das Bekenntniß: „Ich taufe dich auf das Bekenntniß Christi, des Stifters einer geistigeren und erfreuenderen Religion als die der Gemeinde, zu welcher du bisher gehört" unbedenklich erfolgen sollte.

Nun aber tritt auch mit dem veränderten Standpunkte seit den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts hie und da der neue Name des Rationalismus auf — zuerst noch nicht sowohl von den Freunden, als von den Gegnern gebraucht. Zahlreiche Aufsätze verhandeln nun die Frage, ob oder ob nicht die bloße Vernunftreligion ausreiche. Unter den Verneinenden finden sich Männer, wie Gabler, von welchem im theol. Journal 1802, Bd. 3, der Rationalismus als Verläugner der Schriftautorität mit dem Protestantismus in Gegensatz gestellt wird. Bis zur Unerkennbarkeit hat sich indeß der Faden verdünnt, durch welchen dieser Protestantismus noch mit der Schriftautorität zusammenhängt; nur auf die praktischen Wahrheiten soll diese Autorität sich beschränken, nicht auf die theoretischen, welche ihren lokalen und temporalen Karakter zu deutlich an der Stirne tragen, auch nicht auf die Wunder sich

stützen, welche vermöge ihrer Zeitferne nie zur Evidenz gebracht werden können, sondern nur auf die außerordentlichen, providentiellen Ereignisse, welche ihnen zu Grunde zu liegen scheinen (a. a. O. S. 270; Journal f. auserl. theol. Literat. Bd. 5. S. 617).

Nachdem so sich der Rationalismus seiner principiellen Stellung zur Offenbarung bewußt geworden, lag ihm um so mehr ab, was schon vorher zu thun seine Pflicht gewesen war, über sein eigenes Princip zur Klarheit zu kommen. Hiezu kam auch von Außen der Anstoß. Mit Unbefangenheit hatte er bisher sein Haupt in den Schoß der successiv aufgetretenen philosophischen Systeme gelegt, des Wolffianismus, der Popularphilosophie, des Kriticismus, und diesen den Trabantendienst an seiner Wiege überlassen. Seit dem Auftreten spekulativer Systeme, wie das von Fichte und Schelling, wurde das Schutzbündniß von beiden Seiten zur Unmöglichkeit. Das stolze Selbstbewußtseyn dieser Systeme verschmähte es, mit dem aberflächlichen Räsonnement des gesunden Menschenverstandes zu fraternisiren, aber auch dem gesunden Menschenverstande des Rationalismus graute vor einer so bodenlosen mystischen Schwärmerei, seiner nach angeerbten Pietät vor dem Atheismus dieser Rotte. Gabler in seinen Journalen hatte den Muth, gegen den atheistischen Idealismus eines Fichte und Farberg mit religiöser Entrüstung in die Schranken zu treten und ebenso gegen die pantheistische Identitätslehre Schellings. Was nun diese unphilosophische Vernunft sey, welche sich in diesen Kampf wagte, war schon am Anfange des Jahrhunderts mit schneidender Schärfe und den treffendsten Zügen von Fichte gezeigt worden in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ 1804. S. 52. 61: „Der Verstand dieses dritten Zeitalters ist der gemeine, gesunde Menschenverstand, der ihm ohne Arbeit und Mühe als ein väterliches Erbtheil zukommt und mit seinem Hunger und Durste zugleich ihm angeboren wird, welchen er nun als den sichern Maßstab alles Seyenden und Geltenden anwendet“, wie auch Goethe (aus meinem Leben II, S. 142) von jener Zeit schreibt: „Die Philosophie war also ein mehr oder weniger geübter Menschenverstand, der es wagte, in's Allgemeine zu gehen und über innere und äußere Erfahrungen abzusprechen.“ In Schelling'scher Terminologie hießen diese Verständigen „die Gemeinen“. — Mittlerweile war indeß abermals ein neues System hervorgetreten, unter dessen Schatten sich dieser geschmähte gesunde Menschenverstand flüchten und zugleich erquicken und beleben konnte. Was jenen Aufklärungsboden zu einer so dürren Sandsteppe gemacht hatte, das war die Flucht gewesen vor allen Sphären des unmittelbaren Lebens, vor Gefühl und Phantasie, Begeisterung und Genialität: das Alles sollte die dürre, platte Verständigkeit ersetzen. Der Wahrscheinlichkeitscalcul des Verstandes war es, der auch für die höchsten Wahrheiten einstehen sollte. Da trat mit Jacobi ein System auf, welches den scharfsinnigsten Argumenten die Unmittelbarkeit des Gefühls als die höhere Macht entgegensetzte und den Glauben dem Wissen. Wohl konnte abermals dem gesunden Menchenverstande ein Grauen vor den Taschenspielereien des Mysticismus anwandeln, allein wo noch mit dem Rationalismus Frömmigkeit verbunden war, wo ihm Gott noch mehr war als „eine wahrscheinliche Hypothese“ (Garve), da war es auch nicht das verständige Räsonnement, auf welchem solche Ueberzeugung ruhte, sondern nichts Anderes als der Glaube, das unmittelbare Gefühl: ja war denn für den frömmeren Rationalismus eine Allianz mit diesem neuen System nicht ganz unverträglich, und wenn bisher die Vernunft nur das Vermögen des verständigen Urtheilens und Schließens gewesen war, so tritt bei Gabler, demjenigen rationalistischen Theologen, welcher überhaupt mehr als Andere den Fragen tiefer nachzugehen bemüht war, als Grundlage der religiösen Vernunftideen ein „Röthigungsgefühl mit Urausprüchen der allgemeinen Vernunft“ auf (Journal f. auserl. theol. Literatur Bd. 5. St. 1. S. 25 u. a.). Dasselbe praktisch-religiöse Bedürfniß, welches den vernichtenden Kantischen Antinomien gegenüber Gott und Unsterblichkeit nicht aufgeben will, spricht überhaupt seitdem neben dem verständigen Räsonnement von einem „Vernunftglauben“. Schon Kant, wenn er die Gränzen des Wissens beschränkt zu haben erklärte, um dem Glauben

einen weitern Spielraum zu gewähren, bot hiefür eine scheinbare Stütze — noch mehr Halbkantianer, wie Bouterweck, welcher ein Wahrheitsgefühl, einen Wahrheitsglauben zu Grunde legt, aus welchem die Vernunftideen hervorgehen. Dies die philosophische Basis, auf welcher die Bretschneider'schen und Wegscheider'schen Definitionen der Vernunft und des Verstandes ruhen: „die Vernunft das Vermögen ohne discursive Thätigkeit Ideen aus dem unmittelbaren Bewußtseyn zu erzeugen, der Verstand, sie zu begründen und zu erläutern".

Ueber den dürren Aufklärerverstand hatte sich mithin der Rationalismus seit Anfang des Jahrhunderts erhoben — noch mehr, seit auch die Friesische Philosophie durch ihre Lehre vom Glauben und Ahnen die Vernunft sogar in Widerstreit mit dem Verstande gesetzt hatte und an de Wette eine ebenso geistvolle als edle Persönlichkeit zum theologischen Vertreter erhielt. Lange jedoch — selbst bis in das 3. Jahrzehnt — bleibt in der weiteren Stromentwickelung, welche der Rationalismus unter den Einflüssen des 19. Jahrhunderts erhält, Farbe und Gefäll des frühern Quellflusses kenntlich: die abstrakte Verständigkeit eines Nicolai und Teller bei einem Röhr und Paulus, bei dem Letztern auch die Wundererklärungen eines Eck und Hezel, der trübe Synkretismus eines Semler, beziehungsweise Gabler, bei einem Bretschneider, Wegscheider. Das wissenschaftliche Hauptgebrechen der institutiones des Letztern liegt in der Unfähigkeit bestimmt fixirter Begriffe und in der Furchtsamkeit vor entschiedenen Behauptungen. Er hat erklärt: in rebus gravissimis ad religionem et honestatem pertinentibus convenire omnes gentes. Hase erhebt das Bedenken, ob wohl der Kenner der Geschichte der Philosophie in dieses Urtheil einstimmen könne: die Abwehr geschieht durch ein furchtsam eingeschobenes fere omnes. Die älteren Beweise vom Daseyn Gottes werden aufgestellt — die Kantischen Antinomien treten in den Weg: da muß zwar zugegeben werden, daß sie einzeln nicht genügend zu beweisen vermögen, aber — doch alle zusammengenommen! Hahn erklärt Deismus und Naturalismus als in der Sache dasselbe; mit Entrüstung verwahrt sich Wegscheider dagegen, da ja doch der Rationalismus die Offenbarung gelten lasse — insofern nämlich, „als Gott den Stifter der christlichen Offenbarung innerlich mit vorzüglichen Geistesgaben ausgerüstet, äußerlich in dessen Leben vorzügliche Beweise seiner Vorsehung gegeben!" (vgl. §. 12.)

Jener unklare Synkretismus wurde noch vermehrt, als die Zwittergestalten des rationalen Supranaturalismus und des supernaturalen Rationalismus auftraten. Zugleich nämlich mit dem Namen Rationalismus war ihm gegenüber seit dem Anfange des Jahrhunderts der Parteiname des Supranaturalismus in Gebrauch gekommen. Es ist nicht ganz gerecht, wenn seit Hegel es üblich geworden, beide als Zwillingsbrüder zu bezeichnen. Der Name Supranaturalismus sollte den Gegensatz ausdrücken zu der autonomisch gewordenen Vernunft. Allerdings bezeichnet er mithin den biblisch-kirchlichen Glauben nur noch dem einen seiner Momente, jedoch nach demjenigen, welches damals zunächst den Unterscheidungspunkt bildete. Auch ist es richtig, daß unter denjenigen, welche in diesem Gegensatze übereinstimmen, Viele sich befinden, denen der tiefere dogmatische Gegensatz in der Anthropologie und Soteriologie minder zum Bewußtseyn gekommen und weniger zum Leben geworden; doch kann dies nicht berechtigen, im Allgemeinen diesen Supranaturalismus, welcher, wenn auch abgeschwächt, doch noch die Grundlehren des Christenthums vertritt, mit dem Rationalismus auf eine Linie zu stellen. Noch gehörten außerhalb der theologischen Schulen glaubens- und lebensvolle Männer dazu, welche freilich eben um dieses energischeren Glaubenslebens willen von den Schultheologen sich als Mystiker bezeichnen lassen mußten: ein Hamann, Claudius, Lavater, Stilling. Aber auch unter den Theologen gehörten in Württemberg noch ehrwürdige Repräsentanten des Glaubens zu diesen Supranaturalisten, wie Storr und J. F. Flatt, in Dresden ein Reinhard, welcher in seiner trefflichen Reformationspredigt an der Gränzscheide beider Jahrhunderte, im J. 1800, das Thema ausführt: „Wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen: sie sey ihr

Daseyn vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes van der freien Gnade Gattes in Christo schuldig". Wer die trefflichen Erklärungen des gefeierten Mannes über seinen Supranaturalismus im 9. Briefe seiner Geständnisse gelesen, kann darüber nicht in Zweifel bleiben, daß der Glaube an die in dieser Predigt vertretene Wahrheit nicht bloß auf der Ehrfurcht var der kirchlichen Autorität, sandern auch auf der Erfahrung des Herzens ruhte. Dessenungeachtet trifft der Varwurf des Mangels der tieferen christlichen Einsicht allerdings die Mehrzahl jener Supranaturalisten und selbst ein de Wette hat in seiner Kritik der Reinhard'schen Maral an dem Verfasser den Mangel der tieferen Einsicht in die menschliche Sündhaftigkeit zu rügen gefunden.

Mit dem Anfange des zweiten Decenniums waren auch die wenigen und schwachen Stimmen dieses Supranaturalismus verstummt und der Rationalismus stand allein als Sieger auf dem Schlachtfelde — eine kurze nnd blutlase Fehde, durch die Reinhard'schen Geständnisse 1810 angeregt, abgerechnet. Dann war auf's Neue Alles still. Schon in der Geschichte der englischen Theologie ist die Frage van hahem Interesse, waher der Umschwung seit dem Anfange des Jahrhunderts von der Herrschaft des Latitudinarianismus und Deismus in alleu Denaminatianen zu einer pasitiven Richtung, welcher selbst die Erinnerung an jene frühere Periade entschwunden ist — eine Frage, welche in Lechler's Geschichte des Deismus nicht die befriedigende Beantwortung findet. Nach größeres Interesse bietet diese Frage in Bezug auf die deutsche Theologie, je durchgreifender hier die Herrschaft, zu welcher der Ratianalismus gelangt war, und je zahlreicher nnd bedeutender die Kräfte, welche an seiner Begründung gearbeitet hatten. — „Der Mensch lebt nicht allein vam Brode, das die Gelehrten einbrocken", das sallte die Kirche abermals erfahren. Es war der Schlachtendonner der Schlachtfelder van Leipzig und Waterlaa, welcher im deutschen Volke die ersten Lebensfunken entzündete und dann aus der stufenweise sich erneuernden Kirche eine Erneuerung der Thealagie hervargehen ließ. Bis zum Jahre 1825 bewegt sich der Kampf nach in der Sphäre der Schule; es erscheint eine Reihe Streitschriften gegen den Rationalismus, warunter die von Tittmann und Sartarius, „Beiträge zur Rechtgläubigkeit", die bedeutendsten sind. Die neuen Verardnungen und Anstellungen der preußischen Regierung in Kirche und Schule, die Refarmationsfeier vom Jahre 1817 und der sich daran anschließende Kieler Thesenstreit, die Leipziger Disputation van 1825, die evangelische Kirchenzeitung seit 1828 zeigten es, daß die Periade der Alleinherrschaft des Ratianalismus varüber war. Die Harms'schen Thesen hatten gegen die Vernunftreligion den Bannstrahl geschleudert, die Leipziger Disputatian den Muth gehabt, die Rationalisten zu freiwilligem Austritt aus der Kirche anfzufordern, die evangelische Kirchenzeitung es 1830 gewagt, im Namen der Kirche die Absetzung ratianalistischer Professoren zu fardern. Nach war es ein geringes Häuflein, welches diesen Streit führte, aber von verschiedenen Punkten der deutschen Kirche aus und theilweise unter der Aegide der Regiernngen. Auch in weiterem Umfange sollte unter den Gebildeten die ratianalistische Denkart durch eine dem positiven Glauben zugewandte verdrängt werden. Unter dem Anhauche des neu erwachten Lebens hatte die Theologie Schleiermacher's diejenige Gestalt angenammen, in welcher sie seine Glaubenslehre (1821) darlegte — ein System, in welchem, lasgelöst von aller materiellen Einmischung weltlicher Wissenschaft, das christliche Dagma lediglich aus dem unmittelbaren christlichen Bewußtseyn abgeleitet und als Reflex desselben wissenschaftlich dargestellt wurde. Ein solches System, welches seine Lehrsätze mit Vermeidung jeder Einmischung, daher auch jedes Canflittes mit Philosophie und histarischer Kritik aufbaute und nichts anderes als die christliche Erfahrung pastulirte, mußte auf alle Diejenigen eine anziehende Macht ausüben, bei denen es die Resultate der weltlichen Wissenschaften, der Philasaphie, der historischen Kritik, der Naturwissenschaften gewesen waren, welche sie gehindert hatten, sich mit dem kirchlichen Glauben zu befreunden. So erweiterte sich unter den Gebildeten der Kreis derjenigen, welche im Gefühl den mütterlichen Boden der Religion, in der Religian ein ursprüngliches Bedürfniß des

Geistes, in der Kirche die Pflegerin eines unveräußerlichen Heiligthums der Menschheit anerkannten. Die Periode war vorüber, wo Glauben und Bildung unvereinbar erschienen war. Einen gewissen, wenn auch geringen Antheil hieran mögen auch Fichte und Schelling in Anspruch nehmen. In den letzten Kampf auf dem Boden der Wissenschaft wagte sich der Rationalismus nach dem Erscheinen des Hase'chen Hutterus redivivus. Ein modern gebildeter Theologe versetzt sich im historischen Interesse mit Liebe in das alte kirchliche System und versucht im Geiste der neuen Zeit eine Apologie desselben. Zu dieser in seiner nächsten Nähe verübten Unthat glaubte das Haupt der weimarischen Landeskirche nicht schweigen zu dürfen, und die Röhr'sche Predigerbibliothek tritt im J. 1833 gegen jenes weit verbreitete Lehrbuch mit einer Kritik auf, welche freilich schon durch die Wahl ihrer Waffen ihre Impotenz kundgibt. Die drei Hefte Streitschriften aber, welche hierauf der Verfasser des Hutterus erließ, dürfen als der letzte entscheidende Schlag auf das Haupt des alten Rationalismus angesehen werden. Nun, in der Periode, wo die philosophische Spekulation sich zu ihrer höchsten Höhe erhoben, wird dem Rationalismus in der erwähnten Zeitschrift das Geständniß abgenöthigt, daß die Vernunft, auf welche er sich stütze, allerdings nicht die „irgend eines sophistischen Systems der Philosophie“ sey, sondern vielmehr die „eines jeden gebildeten Vernunftwesens“ — mithin des gesunden Menschenverstandes. Seit dieser Zeit kommt die Benennung rationalismus vulgaris in Gebrauch, gegen welche Röhr nichts zu reklamiren findet, als daß das Prädikat communis anständiger laute.

5) Der philosophische Rationalismus. Ein stärkeres Vernunftbedürfniß hatte während dieser ganzen Periode statt bei dem theologischen Rationalismus bei der Philosophie Befriedigung gesucht. Welches System gewährte diese in höherem Maße, als dasjenige, welches, von keinerlei Voraussetzung ausgehend, durch die dialektische Formbewegung die gesammte Wahrheit erzeugte und vor der objektiven Welt erwieß, daß sie nur die auf logische Kategorien gezogene Erscheinung sey? Dieser Monismus des Gedankens hatte nun aber auch in der objektiven Welt den Geist nachzuweisen, um sich in demselben wiederzufinden. Diese Aufgabe vollzog er auch auf dem Gebiete der Religion. Obwohl die Religion den Gedanken nur in der unvollkommenen und der Wahrheit nicht entsprechenden Form der Vorstellung auffaßt, fand das System in der höchsten Religionsstufe, im Christenthum, die Einheit von Form und Inhalt, den adäquaten Ausdruck der philosophischen Wahrheit, daher auch in den Dogmen der Kirche; die Uebersetzung derselben aus der Form der Vorstellung in die Form des Gedankens war ihre Rechtfertigung. Hatte das Raisonnement des Rationalismus gegen das theoretische Dogma ein negatives Verhältniß einnehmen müssen, um es im moralischen Dogma wiederzufinden, so fand die bereicherte spekulative Vernunft sich in der Gesammtheit des Dogma wieder. Aber nur auf der Höhe des ersten Rausches spekulativer Begeisterung gelang diese bewußte oder unbewußte Selbsttäuschung. Mit der Abhandlung von Strauß, „Hegel über die evangelische Geschichte“ im 3. H. der Streitschriften, und mit seiner Dogmatik (1840) beginnt die abwärts laufende Bewegung des spekulativen Rationalismus, deren erstes Stadium Strauß bildet. Es wird dargethan, daß jene Annahme eines adäquaten Verhältnisses von Form und Inhalt in der christlichen Religion eine unberechtigte Annahme zu Gunsten derselben, daß der Faden des Zusammenhanges zwischen spekulativer Weltansicht und christlicher ein überaus dünner — bei Licht angesehen, ein verschwindender. Es folgt das zweite Stadium. Der junghegelschen Schule ergibt sich das Resultat, daß das Interesse des Denkens sich überhaupt nur an die Philosophie zu wenden habe, die Religion nur ein praktisches Bedürfniß befriedigen könne, und zwar ein egoistisches — bei Feuerbach, Biedermann, Zeller, bei den letzteren indeß ohne den angehängten sittlichen Makel. Dieses durchaus veränderte Urtheil über das Wesen der Religion deutet auf den veränderten philosophischen Standpunkt. Der Monismus des Gedankens hat sich als eine Täuschung erwiesen. „Das Teleskop des Astronomen, die Lupe des Naturforschers, der Hammer des Geologen, sind sie nicht eben so berech-

tigte Mittel der Erkenntniß, als die logische Nothwendigkeit des Gedankens?" So wird von Feuerbach gefragt und der Inductionsbeweis tritt an die Stelle des Deductionsbeweises. Eine Zeitschrift im Interesse der jungen Geistesrichtung war von Ruge gegründet worden in den erst hallischen, dann deutschen Jahrbüchern (1838 bis 1843); in ihrem Fortschritte bildet sich das dritte Stadium des philosophischen Rationalismus. Der alte Berliner Hegelianismus, in den vornehmen Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik vertreten, wird als die Periode des A. T., des Zopfes, der Professorenphilosophie zur Zielscheibe des bittersten Spottes. Zum zweitenmal wird eine Periode des — durch die neueste Philosophie befruchteten — gesunden Menschenverstandes als die allein berechtigte proklamirt. „Es ist eine Thatsache, daß es bereits so weit gekommen ist bei uns, daß Philosophie und Professur absolute Widersprüche sind, daß es ein specifisches Kennzeichen eines Philosophen ist, kein Professor der Philosophie zu seyn, umgekehrt, ein specifisches Kennzeichen eines Professors der Philosophie, kein Philosoph zu seyn." „Die neue Periode der Philosophie beginnt mit der Incarnation der Philosophie. Hegel gehört in das alte Testament der neuen Philosophie." „Nur die flüssige Philosophie, die Philosophie, welche aufhört, ein fixes System zu seyn, ist die Philosophie des Lebens und der Zukunft." (Vgl. Deutsche Jahrbb. 1842. Nr. 40.). System muß die Philosophie zu seyn aufhören, um, flüssig geworden, Gemeingut der Menge zu werden. „Außerdem ist ohne Zweifel zu den Ohren unserer Weisen, wenn auch nicht zu ihrem Herzen, die furchtbare Frage des Communismus gedrungen. Man erschrickt davor, daß der Pöbel philosophirt, und noch mehr davor, wie er philosophirt. Hebt ihn also auf oder, noch besser, überlegt euch, wie er aufgehoben werden kann; das ist eines von den praktischen Problemen, deren Lösung den gewaltsamen Umsturz des alten Systems dadurch vermeiden lehrt, daß sie freiwillig auf dem neuen Bewußtseyn ihr System bildet. Oder wollt ihr den Pöbel lieber todtschießen, sobald es ihm einfällt, die Schläge, die er jetzt hinnimmt, einmal zu erwiedern? Gewiß nicht. Auch würde es nicht gehen. Die Menschheit ist unsterblich und ebenso unsterblich ihr Recht an sich selber und an ihrem Begriff. Keine reellere Aufgabe der Freiheit als die, alle Menschen zur Würde des Menschen zu erheben, und die Welt hat sich mit ihr zu beschäftigen, bis sie gelöst ist." (Vergl. Deutsche Jahrbb. 1843. Nr. 3.). — Die Frucht dieses Rationalismus des gesunden Menschenverstandes war das Jahr 1848.

Quellen: Stäudlin, Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, 1826 (in jedweder Hinsicht ungenügend). — Saintes, histoire du rationalisme, 1841 (ohne hinlängliche Einsicht in den Gegenstand). — Meine vermischte Schriften II.: „Geschichte der Umwälzung der Theologie seit 1750". — Hagenbach, Geschichte des 18. u. 19. Jahrhunderts. 2. Thl. 3. Aufl. 1856. — Hundeshagen, der deutsche Protestantismus. 3. Aufl. 1850. Tholuck.

Ratramnus, Mönch zu Corbie und Zeitgenosse des Paschasius Radbert, hat sich als bedeutender, freisinniger kirchlicher Schriftsteller berühmt gemacht. Ueber sein Leben ist nur Weniges auf unsere Zeit gekommen und auch seine Schriften sind so frei von persönlichen Beziehungen, daß sie keine Nachricht darüber gewähren. In dem Mittelalter und in der Zeit der Reformation wird er unter dem Namen Bertramus presbyter erwähnt*), was offenbar auf einem Schreibfehler beruht. Die Angabe von Usserius und Blondel, daß er später Abt zu Orbais gewesen sey, beruht auf der Verwechselung

*) Hinkmar von Rheims de praedest. cap. 5 nennt ihn Ratramnus. Sigbert von Gemblours (de scriptorib. ecclesiast. cap. 95) Bertramus, Trithemius (de scriptorib. ecclesiast.) Bertramus presbyter et monachus — — claruit temporibus Lotharii imperatoris anno 830. Vgl. Hardenberg an Melanchthon 21. Oktober 1557 (Corp. Reformat. IX. p. 350): Sturmius noster misit nuper Argentina ad me eruditum librum de coena Dei, qui dialecticon inscribitur. Additus est liber Bertrami presbyteri de eadem re.

mit einem anderen Mann desselben Namens; ebenso ist er zu unterscheiden von dem Abte Ratramnus von Neufville im Elsaß (Mabillon, Annales Benedictini III, 140). Die Zeit seines Eintritts in die Abtei Corbie ist nicht zu ermitteln, keinesfalls kann sie später als unter die Leitung des Abtes Wala (826—835) fallen, da Trithemius seine Blüthezeit (wohl etwas frühe) um das Jahr 830 setzt; seine schriftstellerische Thätigkeit scheint wenigstens später zu beginnen. Der wissenschaftliche Geist, der damals in Corbie herrschte, fand bei ihm eine sehr offene Empfänglichkeit; eingehende Schriftkenntniß und innige Vertrautheit mit der patristischen Literatur hatte er mit den besten seiner Zeitgenossen gemein; Augustin war der Gegenstand seiner liebenden Verehrung und der gewaltige Geist des großen Nordafrikaners bestimmte seine theologische Richtung und Denkweise; durchdringende Klarheit, heller Blick und frisches, lebhaftes Gefühl waren hervorstechende Züge seiner Persönlichkeit und fesseln in seinen Schriften das Interesse des Lesers; zur kritischen Thätigkeit neigte er nach seiner besonderen Befähigung mit entschiedener Vorliebe. Als Hinkmar von Rheims die apokryphische Erzählung de nativitate Virginis und die Homilie des Pseudohieronymus de assumptione Virginis abschreiben und kostbar binden ließ, wies Ratramnus die Verdächtigkeit jener und die Unächtheit dieser nach. An allen theologischen Controversen seiner Zeit, über die jungfräuliche Geburt der Maria, über das Abendmahl und die Prädestination, über die dogmatische und rituelle Stellung der abendländischen Kirche zur morgenländischen hat er sich nicht nur betheiligt, sondern darin eine hervorragende Stellung eingenommen und meist den Standpunkt vertreten, den das reformatorische Zeitalter später gerechtfertigt hat. Das Gewicht seines Urtheils war in seiner Zeit so anerkannt, daß Karl der Kahle in mehreren dieser Streitigkeiten von ihm ein Gutachten forderte und daß selbst der Episkopat seiner Provinz ihn mit der Widerlegung der Vorwürfe des Patriarchen Photius gegen die römische Kirche beauftragte. Wir besitzen noch eine poetische Epistel, worin ihn der unglückliche Gottschalk feiert (abgedruckt bei Migne Patrologia Vol. CXXI, 367 sq.) und ihn Freund, Herr, Vater und Lehrer nennt, Ausdrücke, die übrigens nur seine Verehrung aussprechen, aber keineswegs den Schluß auf ein engeres Zusammenleben beider nothwendig machen. Bis zum Jahre 868 können wir seine literarische Wirksamkeit verfolgen; wie lange er diesen Zeitpunkt überlebt hat, ist nicht zu bestimmen.

Seine wichtigste Schrift ist die über das Abendmahl: de corpore et sanguine Domini liber. Er hat sie im Auftrage Karl's des Kahlen geschrieben, ohne Zweifel als diesem Radbert sein um 831 abgefaßtes Werk über denselben Gegenstand zugesandt hatte (nach 844). Die Frage, welche vom Könige dem Ratramnus zur Beantwortung vorgelegt worden war, lautete: quod in Ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi in mysterio fiat an in veritate? und bezieht sich offenbar auf das 4. Kapitel der Schrift des Radbert: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat mysterium? Diese Frage zerlegt Ratramnus sofort in zwei andere: 1) utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cujuscunque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius? und 2) utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et coelos ascendens ad dexteram Patris consideat? (cap. 5). Die Beantwortung dieser beiden Fragen bildet die beiden Abtheilungen, in welche die Schrift des Ratramnus zerfällt. Er zeigt sich in derselben als treuer, consequenter Augustinianer, darum kann er es auch nicht über sich gewinnen, wie Radbert, dem Augustin den wirklichen oder vermeintlichen Metabolismus anderer Kirchenväter unterzulegen; er ordnet vielmehr die ganze kirchliche Tradition dem Augustin unter und sucht in dessen Ansicht die Regel zu ihrer Interpretation. Wir haben gezeigt, daß in Radbert's Schrift (s. meinen Artikel) zwei sehr heterogene Gedankenreihen durcheinander laufen; die eine ist dem Augustin in meist wörtlicher Fassung entlehnt und faßt sich in dem Satze zusammen, daß der Gläubige in dem Abendmahle mit dem

Fleische Christi als einer dem Sakramente immanenten geistigen Kraft (virtus sacramenti) gespeißt wird, um dadurch Christo incorporirt und seines ewigen Lebens theilhaftig zu werden; die andere dagegen geht von der Voraussetzung aus, daß der Abendmahlsleib kein anderer sey, als der geschichtliche Leib Christi, der von der Jungfrau geborene, gestorbene, auferstandene und erhöhte, in dessen Substanz die natürlichen Elemente durch die in der priesterlichen Consekration mit Allmacht wunderbar wirkende Kraft des göttlichen Wortes und des heiligen Geistes verwandelt werden, doch so, daß der in dem Himmel thronende Leib dadurch nicht afficirt werde. Während Radbert diese beiden disparaten, aus ganz entgegengesetzten dogmatischen Principien abgeflossene Anschauungen unklar in einander mengt, hat sie dagegen Ratramnus scharf geschieden; in der ersten stimmt er seinem Abte der Sache, wenn auch nicht immer dem Ausdruck nach, zu; in der letzteren tritt er ihm mit entschiedener Verneinung entgegen. Er kann es nicht bestimmt genug bestreiten, daß Christi geschichtlicher Leib nicht im Abendmahle gegenwärtig, sondern im Himmel sey. Was auf dem Altare liegt, das consekrirte Brod und Wein, ist nicht der eigentliche Leib des Herrn, in welchem er als Kind gesäugt, gestorben, begraben, auferstanden und zum Himmel gefahren ist, in welchem er zur Rechten Gottes sitzt und einst wiederkommen wird zum Gericht, sondern nur das Mysterium oder das Bild (figura) dieses Leibes, in keinem anderen Sinne und keiner größeren Realität, als in welchen es auch das Mysterium und das Bild der an Christum glaubenden, in ihm wiedergeborenen und aus dem Tode lebendig gewordenen Gemeinde ist. Brod und Kelch werden nur zum Bild und zum Andenken an den Tod des Herrn auf den Altar gelegt; sie erinnern nur in der Gegenwart an das, was in der Vergangenheit für uns geschehen ist, damit wir eingedenk seines Leidens, durch dieses Leiden, welches uns von dem Tode erlöst hat, auch der mit demselben uns zugedachten und zugesicherten göttlichen Gnadengaben theilhaftig werden; sie sind darum Erinnerungszeichen, deren wir nur in dem zeitlichen Leben bedürfen und die für uns ganz überflüssig werden, wenn wir aus dem Glauben zum Schauen Christi selbst gelangen (cap. 96—100). Soweit ist der Standpunkt des Ratramnus rein symbolisch, er sieht in dem Abendmahl eine Gedächtnißfeier, deren ganze Wirkung auf der Lebendigkeit und Innigkeit beruht, womit das gläubige Subjekt sich das erlösende Leiden Christi, die objektive Versöhnungsthat vergegenwärtigt. Er steht also der Vorstellung des Radbert contradiktorisch gegenüber. Aber damit ist seine Ansicht noch keineswegs abgeschlossen, er fügt ausdrücklich (cap. 101) hinzu: Nec ideo, quoniam ista dicimus, putetur in mysterio sacramenti corpus Domini vel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi, quando fides, non quod oculus videt, sed quod credit, accipit: quoniam spiritualis est esca et spiritualis potus, spiritualiter animam pascens et aeternae satietatis vitam tribuens, sicut ipse salvator mysterium hoc commendans loquitur: Spiritus est, qui vivificat, nam caro nihil prodest (Joh. 6, 64.). Diese Worte beweisen zur Genüge, daß sich Ratramnus allerdings auch einen realen und zwar durch den Geist Gottes vermittelten Genuß der Gläubigen im Abendmahle gedacht hat; da ihm aber der geschichtliche Leib nicht darin real gegenwärtig war, so fragt sich, was nach seiner Ansicht das Objekt dieses realen Empfanges gewesen seyn kann. Die Antwort darauf haben wir im ersten Theile seiner Abhandlung zu suchen.

Er selbst erläutert seine Ansicht über das Abendmahl durch die Hinweisung auf die Taufe. Das Taufwasser, sagt er, wird mit Recht der Lebensquell genannt, weil es die Hineinsteigenden zu einem besseren Leben erneuert und die aus dem Tode der Sünde Erweckten in den Stand der Gerechtigkeit versetzt; aber diese Kraft der Heiligung (vim sanctificationis) hat nicht das Taufwasser an sich, das in sinnlicher Wahrnehmung betrachtet, nur ein vergängliches Element ist und allein den Leib zu reinigen vermag, sondern die durch die priesterliche Consekration hinzutretende Kraft des heiligen Geistes macht das Wasser wirksam, nicht nur die Leiber, sondern auch die Seelen zu reinigen und den geistlichen Schmutz hinwegzunehmen (Accessit sti sp. per sacerdotis

consecrationem virtus et efficax facta est non solum corpora, verum etiam animas diluere et spirituales sordes spirituali potentia dimovere, cap. 17). So sind in dem Elemente des Taufwassers (ecce in uno eodemque elemento duo videmus inesse sibi resistentia etc.) zwei entgegengesetzte Dinge zu unterscheiden, ein sinnlich Wahrnehmbares, Veränderliches und Vergängliches und ein nur dem Glauben Erfaßbares, Unvergängliches, welche für Ratramnus als Mittel und Zweck sich so unmittelbar auf einander beziehen, so in einander sind und wirken, daß er geradezu sagt: das Vergängliche gibt die Unvergänglichkeit, das Leblose das Leben. Wie mit der Taufe so verhält es sich mit dem Abendmahle, denn beide sind Mysterien. Das Brod, welches der Priester mittelst seines Dienstes zum Leibe Christi macht, zeigt äußerlich ein anderes den Sinnen und ruft innerlich ein anderes dem Herzen der Gläubigen zu. Denn äußerlich bleibt es Brod nach Gestalt, Farbe, Geschmack, innerlich aber wird durch dasselbe etwas weit Höheres und Köstlicheres angekündigt (intimatur) nämlich Christi Leib, der nicht von den fleischlichen Sinnen, sondern mit den Augen (contuitu) des gläubigen Herzens geschaut, empfangen, genossen wird (cap. 9). Dieser Unterschied des Inneren und Aeußeren, welche trotz des contradiktorischen Gegensatzes, in welchem sie zu einander stehen, dennoch zusammen sind und in ihrem Zusammenseyn das Mysterium ausmachen, geht durch die ganze Darstellung des Ratramnus hindurch, doch bleibt er sich darin nicht gleich, daß er bald den Inhalt des Sakramentes im Unterschiede von den bloßen Zeichen (wie cap. 9), bald diese letztere selbst (cap. 99, cf. 17) Leib Christi nennt, bald auch wieder sagt, Brod und Wein werde durch die Consekration Leib und Blut des Herrn (er gebraucht die Ausdrücke fit, conficitur, facta sunt cf. cap. 13); ferner behauptet er das eine Mal, es seyen nicht zwei verschiedene Substanzen, eine materielle und geistige (non duarum existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus), sondern ein und dieselbe Sache (verum una eademque res) stelle sich nach der einen Seite als materielle Erscheinung des Brodes und Weines dar (secundum aliud species panis et vini consistit), nach der anderen Seite hin als Leib und Blut Christi (secundum aliud autem corpus et sanguis Christi cap. 16), dann aber unterscheidet er wieder zwischen der sichtbaren Gestalt der Stoffe und der unsichtbaren Substanz, vermöge deren sie Leib und Blut Christi sind (cap. 49, s. unten). Sehen wir ab von diesen Schwankungen, die nur beweisen, daß Ratramnus sich auf der schmalen Gränzlinie bewegt, an welcher der subjektive und der objektive Standpunkt in der Betrachtung des Sakramentes sich trennen und daß er wo möglich beiden Auffassungen ihr Recht in seiner Darstellung wahren möchte, so drängt sich uns vor Allem die Frage auf: Was gibt denn dem Brod und Wein diese neue, von ihrem natürlichen Wesen so durchaus verschiedene Dignität und Wirksamkeit, kraft deren sie Leib und Blut Christi für den Glauben sind und als solche wirken? Es ist offenbar im Sinne des Ratramnus eine Kraft hinzugetreten, wie bei der Taufe; was nämlich in dieser oberflächlich und äußerlich reinigt, ist das Element; was dagegen innerlich reinigt, die Lebenskraft, die Kraft der Heiligung, die Kraft der Unsterblichkeit (quod interius purgat, virtus vitalis est, virtus sanctificationis, virtus immortalitatis, cap. 18). So ist auch oberflächlich betrachtet Christi Leib und Blut (d. h. Brod und Wein) eine veränderliche, der Vergänglichkeit unterworfene Creatur; wenn man aber die Kraft des Mysteriums erwägt, so ist es das den Theilnehmern die Unsterblichkeit ertheilende Leben (si mysterii vero perpendas virtutem, vita est participantibus se tribuens immortalitatem cap. 19). Diese Kraft, dieses Leben, welches ebensowohl und unter den gleichen Bedingungen in den alttestamentlichen Sakramenten auf die Gläubigen wirkte, wie es in den neutestamentlichen wirkt, bestimmt er näher 1) als die in den Sakramenten unsichtbar enthaltene Heiligung des heiligen Geistes (igitur et mare et nubes non secundum hoc, quod corpus exstiterant, sanctificationis munditiem praebuere, vero secundum quod invisibiliter sancti spiritus sanctificationem continebant — interius spiritualis potentia refulgebat, quae non carnis oculis, sed mentis luminibus appareret, cap. 21),

aber 2) als die den materiellen Substanzen immanente geistige Kraft des Wortes (quoniam inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas, quae mentes potius, quam corpora credentium pasceret atque potaret, cap. 22. In sacramento corporis et sanguinis Domini, quidquid exterius sumitur ad refectionem corporis aptatur, verbum autem Dei, qui est panis invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit, cap. 44. Corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam i. e. divini potentiam Verbi corpus et sanguis Christi existant, cap. 49. Non enim anima — vel esca corporea vel potu corporeo pascitur, sed verbo Dei nutritur ac vegetatur, cap. 66). Hier nun können wir zweifelhaft seyn, ob unter dem Worte Gottes im Sakrament das Schriftwort überhaupt (was Rückert's Meinung ist, der nicht ansteht, den Ratramnus zu einer Art von Origenisten zu machen, Hilgenfeld's Zeitschrift 1858, S. 546, wogegen indessen zu erwidern ist, daß ein Einfluß des Origenes, den er meines Wissens niemals citirt hat, auf ihn nicht nachgewiesen werden kann) oder ob das in göttlicher Allmacht wirkende Einsetzungswort, wie es in der Consekrationsformel des Priesters enthalten ist (wofür Ambrosius de sacram. IV, 4: Sermo Christi facit hoc sacramentum und Augustin hom. 80, 3. in Evangel. Joann.: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum als maßgebende Auktoritäten gelten konnten, vgl. den Art. „Sakramente"), aber ob endlich das substantiale Wort, Christus selbst, gemeint ist. Ich glaube, daß die beiden letzteren Ansichten sich leicht combiniren lassen und daß Ratramnus das Leben des in der Macht des Einsetzungswortes wirkenden Christus wirklich ebensowohl als den Inhalt und als den Segen des Sakramentes sich gedacht hat, und stütze mich dafür theils auf mehrere Stellen (unus idemque Christus est, qui et populum in deserto in nube et in mari baptisatum sua carne pavit, suo sanguine tunc potavit et in Ecclesia nunc credentium populum sui corporis pane, sui sanguinis unda pascit et potat, cap. 28. Ut intelligeremus Christum in petra constitisse et sui sanguinis undam populo praebuisse, qui postea corpus de Virgine sumptum et pro salute credentium in cruce suspensum nostris saeculis exhibuit et ex eo sanguinis undam effudit, quo non solum redimeremur, verum etiam potaremur, cap. 24. In utroque [nämlich quod patres in illo manna perceperunt et quod fideles in mysterio corporis credere debent] Christus innuitur, qui et credentium animas pascit et angelorum cibus existit, utrumque hoc non corporis gustu, nec corporali sagina sed spiritualis virtute Verbi, cap. 26), theils auf die ganz übereinstimmende Ansicht, welche der andere Gegner des Radbert Rabanus Maurus de cleric. institut. I, 31. ausgesprochen hat (Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam Verbum Dei intus animam nutrit et roborat, quia non solum pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei; et: Verbum caro facta est et habitavit in nobis. — — — Temporalem quippe vitam sine isto cibo et potu habere possunt homines, aeternam omnino non possunt, quia iste cibus et potus aeternam societatem capitis membrorumque suorum significat). Weiter haben wir zu fragen: in welcher Beziehung stand ihm das, was er als den Inhalt des Sakramentes sich dachte, und was er bald als eine Geisteswirkung, bald als die Lebenskraft Christi selbst bestimmt, zu den äußeren Zeichen? Es ist hier nur ein zwiefaches möglich, entweder meint er, daß der Glaube, dem das Wort der Einsetzung seine bestimmte Richtung gibt, das was jenes Wort aussagt, in den sakramentlichen Zeichen nur als gegenwärtig schaut und darum empfängt (in welchem Falle ihm der ganze Sakramentsgenuß wie später dem Berengar, vgl. Diekhoff, Abendmahlslehre, S. 64 f. nur auf der subjektiven Vergegenwärtigung

des Glaubens beruht haben würde), aber er denkt sich das Verhältniß so, daß vermöge des Einsetzungswortes wirklich die Zeichen durch das Hinzutreten einer geistigen Kraft einen neuen, immanenten Inhalt gewinnen, der zwar, weil unsichtbar, nur vom Glauben erkannt und angeeignet werden kann, aber nichtsdestoweniger auch abjektiv und realiter in ihnen existirt. Die Consequenz seiner Ansicht hätte ihn allerdings auf jene Seite führen und ihn bestimmen müssen, daß er die wirkende Kraft des Geistes und des Wartes unbedingt in die gläubige Seele und nicht in die cansekrirten Staffe verlegte; beachten wir aber die van ihm in den oben mitgetheilten Stellen gebrauchten Ausdrücke näher (continere, existere in sacramento etc.), so kann er nur das Andere gemeint, er kann in dem Sakramente nur gleichsam das die unsichtbare Gnade enthaltende sichtbare Gefäß gesehen haben, wie er sich denn auch ausdrücklich auf den Ausspruch des Isidarus van Sevilla (Orig. VI, 19.) beruft (cap. 46), daß in dem Sakramente die göttliche Kraft unter der Hülle der körperlichen Staffe in's Geheim das durch das Sakrament bezeugte Heil wirke. In allen diesen Beziehungen berührt sich Ratramnus ganz nahe mit Radbert nach der einen Seite van dessen Abendmahlstheorie und die Differenz in Beider Sätzen liegt nur in dem scheinbar verschiedenen Ausdruck, denn wenn der letztere in dem 4. Kapitel seiner Schrift die Frage: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum? nach den beiden Seiten der Alternative hin, Ratramnus dagegen sie nur nach der ersten bejaht, nach der zweiten dagegen sie verneint, so erklärt sich dies aus dem verschiedenen Begriff, den jeder mit veritas verbindet; dem Radbert nämlich bezeichnet dies Wart Realität überhaupt (sed si veraciter inspicimus, jure simul veritas et figura dicitur: ut sit figura vel character veritatis, quod exterius sentitur, veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur; non enim omnis figura umbra vel falsitas etc. cap. IV, §. 2), dem Ratramnus dagegen unverhülltes, den Sinnen wahrnehmbares und erfaßbares, alsa cankretes Seyn (figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus, quod intendit ostendens — — veritas vero est rei manifestae demonstratio nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae, cap. 7. 8) und in diesem Sinne bekämpft er in dem ersten Theile seines Werkes solche, welche behaupten, daß der Leib und das Blut Christi unverhüllt und den Sinnen wahrnehmbar im Abendmahle empfangen werde, daher es denn auch nicht wahl denkbar erscheint, daß dieser Theil gegen Radbert gerichtet sey. Aber eben weil in dem Sakrament nach Ratramnus durch die priesterliche Cansekration (cap. 10) nicht blaß die Staffe eine neue Beziehung ader Bedeutung gewinnen (significatio cap. 69 in fine), sondern geradezu eine neue, wirkende, übersinnliche Kraft in sich aufnehmen (cap. 17), wodurch sie selbst etwas Neues werden, was sie vorher nach nicht waren, zwar nicht für die Sinne, wahl aber für den Glauben, so gebraucht er in Beziehung auf das Abendmahl geradezu den oft wiederkehrenden Ausdruck: Brod und Wein würden in den Leib und das Blut Christi, oder in die Substanz (cap. 30) derselben verwandelt, nicht als ob äußerlich für die Sinne an ihnen eine Veränderung vorginge, wie bei den werdenden, vorgehenden oder ihre Qualität wechselnden Dingen (cap. 12. 13), sondern es sey innerlich, geistlich an ihnen eine Umwandlung vallzagen (cap. 16), durch das, was der heilige Geist unsichtbar an ihnen gewirkt hat (cap. 42. 54), durch das was sie nun selbst wirken, sind sie Leib und Blut Christi gewarden (intellige-quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant, quae cernuntur, cap. 56), haben sie die Kraft empfangen, die Seele zu nähren und ihr die Substanz des ewigen Lebens zu bieten (aeternae vitae substantiam subministrat, cap. 54). Allerdings kann man nun fragen, was denn bei salcher Bewandtniß noch berechtige, die cansekrirten Stoffe den Leib und das Blut des Herrn zu nennen, da sie doch nur die Träger und Vehikel für seine die gläubige Seele nährende Lebenskraft sind; aber über diese Berechtigung hat Ratramnus keinen Aufschluß gegeben und sich somit auch wohl keine bestimmte Vorstellung gebildet; es ist

daher ganz richtig, wenn Baumgarten-Crusius (Dogmengeschichte I, 224) die Ansicht des Ratramnus im Allgemeinen so karakterisirt, daß die Substanz des himmlischen Lebens neben (oder vielmehr in) dem sinnlich Dargebotenen mitgetheilt werde, nur darf man nicht mit diesem Gelehrten meinen, daß er sich für mehrere Auffassungen des Geheimnisses zugleich ausgesprochen habe. Daß Ratramnus, wie Baumgarten-Crusius mit Recht hervorhebt, den wirklichen Genuß des Himmlischen nur von dem Glauben, überhaupt von der Empfänglichkeit des Genießenden abhängig machte und somit einen Genuß des in dem Sakramente dargebotenen geistlichen Inhaltes durch den Ungläubigen nicht zugeben konnte, kann für seinen Standpunkt nichts karakteristisches seyn, da wir derselben Ansicht auch bei Radbert begegnen (vgl. den Artikel).

Die Entgegnung des Paschasius Radbert erfolgte in dem Briefe an Frudegard und in den Bemerkungen zu Matth. 26, 26. im Commentare. Hatte bis dahin Radbert zwischen Inhalt und Wirkung des Sakramentes nicht unterschieden und Beides in augustinischer Weise unter dem Begriffe virtus sacramenti zusammengefaßt, so daß auch der im Abendmahle präsente Leib Christi ihm unter diese Bezeichnung fiel, so unterscheidet er nun schärfer zwischen Leib Christi und Kraft desselben. Er sagt im Commentar: Miror, quid velint nunc quidam dicere non in re esse veritatem corporis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem carnis et non carnem, virtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus. Seinen Standpunkt rechtfertigt er in beiden Schriften durch folgende Argumente: 1) in den Einsetzungsworten stehe nicht: hoc est vel in hoc mysterio est virtus vel figura corporis mei, sondern hoc est corpus meum; Christus aber könne, da er nur einen Leib hatte, den von Maria geborenen, bei diesen Worten nur an diesen gedacht haben, zumal er ihn ausdrücklich mit dem Prädikat bezeichne: der für euch gegeben wird; 2) wäre im Abendmahl nicht der zur Vergebung der Sünden dahingegebene Leib gegenwärtig, so wäre auch von dem Sakramentsgenusse weder der Trost der Vergebung, noch die Ernährung zum ewigen Leben zu erwarten; 3) die Aufstellung einer neuen figura corporis Christi wäre überflüssig gewesen und stünde mit dem Wesen des neuen Bundes im Widerspruch, da dieselbe durchaus dem alttestamentlichen Standpunkte entspricht und bereits im Paschalamme gegeben war; 4) werden zur Unterstützung die Zeugnisse der Tradition angeführt und auf die Synode von Ephesus von 431 verwiesen, obgleich diese nicht über das Abendmahl, sondern nur über das Verhältniß der beiden Naturen in der Person Christi Lehrsätze aufgestellt hat, aus denen man Consequenzen auf jenes ziehen konnte und auch wirklich gezogen hat; 5) wird auf die Neuheit und Gefährlichkeit der gegnerischen Einwürfe aufmerksam gemacht, die in folgerichtiger Entwickelung nothwendig das Mysterium der Menschwerdung Christi auflösen müßten und ebensowohl den Unglauben als die geringe Gelehrsamkeit ihrer Urheber constatirten (vgl. die sehr sorgfältige Behandlung bei Rückert a. a. O. S. 549 f.). Damit scheint der erste Abendmahlsstreit seine Erledigung gefunden zu haben, bis er zwei Jahrhunderte später durch Berengar von Tours erneuert wurde. Allerdings erscheint bei diesem der von Ratramnus angebahnte Standpunkt ungleich entwickelter und namentlich nach der subjektiven Seite hin vollständig abgeschlossen; aber während Berengar's Angriff auf die schon allgemein angenommene Verwandlungslehre bereits die kirchliche Verdammung nach sich zog, war die Kritik gegen dieselbe zu Ratramnus Zeit noch ganz freigegeben, wenigstens finden wir nicht, daß er wegen seiner freimüthigen Läugnung der Behauptung, daß Christi geschichtlicher Leib im Abendmahl gegenwärtig sey, Anfechtungen erfahren oder auch nur eine Verminderung seines großen Ansehens in der Kirche erlitten hätte.

Jedoch nicht bloß in der Geschichte der Abendmahlslehre behauptet die Schrift des Ratramnus eine wichtige Stelle, sie hat auch ihre eigene Literaturgeschichte. Das von Ratramnus Karl dem Kahlen erstattete Gutachten wurde später für eine Arbeit des Johannes Scotus Erigena gehalten. Gerbert, wenn er wirklich der Verfasser eines Buches de corpore et sanguine Christi ist (vgl. Rückert S. 560), weiß nur von

zwei Gegnern des Paschasius Radbert, nämlich dem Rabanus Maurus und dem Ratramnus; dagegen bekämpft Hinkmar von Rheims de praedestin. c. 31 unter den Irrthümern des Scotus auch den, daß er im Abendmahle nicht die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi, sondern nur eine Gedächtnißfeier gesehen habe; auch der Mönch Adrevaldus schrieb ein Buch (d'Achery spicileg. I, 150) de corpore et sanguine Christi contra ineptias Joh. Scoti, aber weder der Eine noch der Andere sagt, daß Johannes Scotus ein eigenes Buch über diesen Gegenstand abgefaßt habe, sondern beide scheinen seine Ansicht vom Abendmahle nur aus seinem Werke de divisione natur. gefolgert zu haben. Auf der Synode zu Vercelli 1050 wird zuerst ein Buch über das Abendmahl gegen Radbert, das nach Berengar (epist. ad Richard. in d'Achery spicileg. III, 400) Johannes Scotus im Auftrage Karl's des Großen geschrieben haben sollte, beigebracht und auf den Beschluß der Versammlung den Flammen übergeben. So kam es, daß man später Ratramnus und Scotus als Verfasser von selbstständigen Abhandlungen über diesen Gegenstand nannte, und da die Handschriften doch nur den Namen Ratramnus oder Bertramus enthielten, sich mit der Annahme beruhigte, die andere Schrift müsse verloren gegangen seyn. Die Identität wurde zuerst von Petrus de Marca anerkannt (Epist. ad d'Acherium Spicileg. III, p. 852), aber Scotus für den Verfasser gehalten, während umgekehrt Laufs (über die verloren gegangene Schrift des Joh. Scot. Erigena, theol. St. u. Krit. 1828, S. 755) nachweist, daß das zu Vercelli verbrannte Buch von Ratramnus geschrieben ist, ein Buch des Scotus aber über denselben Gegenstand nie existirt habe. Im Mittelalter scheint das Werk des Ratramnus ziemlich in Vergessenheit gekommen zu seyn, da es außer Sigbert von Gemblours und Trithemius nur von dem Anonymus von Melk im 12. Jahrhundert angeführt wird. 1526 berief sich Joh. Fisher, Bischof von Rochester, gegen Oekolampad darauf, als auf ein Zeugniß zu Gunsten des katholischen Dogma (Praefatio in libros de Verit. corp. et sang. Christi contra Oecolampad. Col. 1527); dadurch wurde man darauf aufmerksam und 1532 erschien es zu Köln bei Joh. Praël unter dem Titel: Bertrami presbyteri ad Carolum Magnum imperatorem; in demselben Jahre in deutscher Uebersetzung mit Vorrede von Leo Judä in Zürich, seitdem viele Ausgaben sowohl im lateinischen Grundtexte, als in neueren, besonders französischen und englischen Uebertragungen. Da die Protestanten und namentlich die Reformirten darin den Ausdruck ihres dogmatischen Bewußtseyns wiederzufinden glaubten, wurde es den Katholiken verdächtig; die von dem Concile zu Trient bestellten Censoren setzten es 1559 unbedenklich auf das Verzeichniß der verbotenen Bücher; sie hielten es für ein von den Protestanten untergeschobenes Machwerk. Aehnlich urtheilten die bedeutendsten katholischen Theologen jener Zeit, Sixtus Sennensis, Claudius d'Espence, Sanctesius, Bischof von Evreux, Clemens VIII., Bellarmin, Quiroga, Sandoval, Alanus. Dieser Auffassung sollte sich indessen bald eine andere ächt katholische gegenüberstellen: nachdem schon die Theologen von Löwen (oder von Douay) sich um. 1571 dahin ausgesprochen, das Buch enthalte abgesehen von manchen dunkeln und übelgewählten Ausdrücken, im Ganzen nichts Verwerfliches, unternahm es 1655 de Sainte Boeuve, Doktor der Sorbonne die Rechtgläubigkeit des Ratramnus förmlich zu rechtfertigen; Mabillon (Annales Benedict. III, 68 sq.), besonders aber der Pariser Theologe Jakob Boileau (in seiner gegen den Jesuiten Harduin gerichteten Abhandlung: Ratramni Corbeiensis Monachi de corpore et sanguine Domini liber ab omni novitatis aut haeresis Calvinianae intentione aut suspicione vindicatus ad amicam, honestam et litterariam confutationem Dissertationis R. P. Joannis Harduini s. J. — auctore Jacobo Boileau, Parisiis 1712, wie auch in der dem Abdruck des Textes vorausgeschickten Praefatio historica und den demselben unterlegten Anmerkungen; neu edirt in Migne's Patrologie Bd. 121, S. 103 f.) folgten unbedenklich dieser Bahn; sie suchten — zumal es Mabillon gelungen war, zwei sehr alte Handschriften des Buches aufzuspüren, welche den Einwand der Unächtheit fernerhin unmöglich machten — zu erweisen, Ratramnus vertrete im ersten Theile seines Werkes

nur den Satz, daß der Leib und das Blut Christi im Sakramente nicht sichtbar, sondern mystisch verhüllt gegenwärtig sey; dagegen enthalte der zweite Theil nur die unverfängliche Behauptung, daß der eucharistische Leib nicht dieselbe materielle Beschaffenheit in Hinsicht auf Ausdehnung, Bau und Massenhaftigkeit der Glieder habe, wie der von der Jungfrau geborene (oder wie man sich in der Scholastik ausdrückte, daß der Leib Christi nicht distinctive, sondern nur definitive im Abendmahle sey). Allerdings hat das Schwankende und Unbestimmte in der Darstellung des Ratramnus für einen rechthaberischen Rabulismus die Möglichkeit eines solchen apologetischen Verfahrens offen gelassen; aber auch dies zugegeben, beweisen diese Rechtfertigungsversuche, trotz des auf sie verwandten Scharfsinnes doch nur die totale Unfähigkeit der katholischen Theologie zur Beurtheilung ihrer historischen Vergangenheit in allen den Fällen, wo es sich um die unbefangene Würdigung eines geschichtlichen Widerspruchs gegen das kirchliche Dogma handelt. Die protestantische Ansicht von dem Werke des Ratramnus wird darum allein kritisch haltbar bleiben, und insbesondere verweisen wir in dieser Beziehung auf die äußerst sorgfältige Untersuchung Rückert's in Hilgenfeld's Zeitschrift 1858, S. 524 f., von deren Resultaten wir nur in einzelnen Punkten abweichen.

Ueber die anderen Schriften des Ratramnus dürfen wir uns um so kürzer fassen. De eo, quod Christus ex virgine natus est, liber gilt als seine erste noch im jugendlichen Alter verfaßte Schrift, da er sie mit den von frischem Selbstvertrauen zeugenden Worten schließt: Lusimus haec de more studentium: quae si quis contemnat, exercitia nobis nostra complacebunt. Jedenfalls scheint sie vor dem Jahre 844 abgefaßt. Man hat ferner geglaubt, daß die Vorrede eine Dedikation an Radbert enthalte, da Ratramnus den Mann, an welchen sie gerichtet ist, mit dignitas und reverentia tua anredet, allein mit Recht hat man dagegen geltend gemacht, daß er nach seiner eigenen Erklärung diesem nicht einmal persönlich bekannt gewesen sey (facies invisa). Ueber den Inhalt der Schrift selbst und über ihr Verhältniß zu Radbert's Schrift de partu virginis habe ich das Nothwendige bereits in den Artikeln „Maria, Mutter des Herrn“ und „Radbert“ erörtert.

An dem Gottschalkischen Streite hat sich Ratramnus mit zwei Schriften betheiligt. Die erste, die er gleichfalls in Folge einer Aufforderung Karl's des Kahlen geschrieben hat, sind die zwei Bücher de praedestinatione Dei. Der darin durchgeführte und vertheidigte Gedanke ist die zwiefache Prädestination. In dem ersten Buche weist er die Vorherbestimmung der Erwählten zur Gnade und zur Seligkeit durch eine Reihe von Aussprüchen der Kirchenväter, namentlich des Augustin, des Verfassers der vocatio gentium, für den er den Prosper hält, Gregor's des Großen und des Salvianus nach. Im zweiten Buche begründet er durch die Zeugnisse der Schrift und der Väter, nämlich des Augustin*), Fulgentius, Isidor von Sevilla und Cassiodorus die zweite Thesis, daß Gott die Gottlosen zur ewigen Strafe bestimmt habe. Eine Prädestination zur Sünde gibt er nicht zu, vielmehr sagt er, daß die Gottlosen durch ihre eigene Schuld verloren gehen, da nämlich Gott ihre selbstverschuldete, hartnäckige Bosheit vorauswisse, so entziehe er ihnen den Beistand seiner Gnade, durch den der Fromme allein zum Heil komme, so daß sie verdüsterten Herzens nothwendig der Sünde erliegen müßten, zu deren Erkenntniß und Ueberwindung dem Menschen ebenso die Einsicht als die Kraft mangle. Obgleich diese Schrift sich mehr mit der Referirung der patristischen Zeugnisse, als mit eigenen Reflexionen beschäftigt, so zeigt sie doch in diesen ungleich mehr Präcision des Ausdrucks, Klarheit und Folgerichtigkeit des Gedankens, als die beiden vorhergegangenen. Sie ist bald nach 849 geschrieben und nimmt sich der Ansicht des un-

*) Daß die Annahme einer zwiefachen Prädestination, der Einen zur Seligkeit, der Anderen zur Verdammniß über Augustin hinausgehe, wie Hagenbach im Artikel „Gottschalk“ V. 292 meint, ist unrichtig; vgl. dessen Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 252, Anm. 2; Gieseler, Kirchengeschichte I, 2, 121. Die Prädestination zur Sünde hat weder Augustin, noch Gottschalk, noch Ratramnus gelehrt.

glücklichen Gottschalk mit furchtlosem Freimuthe zu einer Zeit an, wo bereits die Häupter der fränkischen Hierarchie, Rabanus Maurus und Hinkmar von Rheims, sich gegen denselben erklärt, wo die Synoden von Mainz (848) und von Chiersey (849) seine auf Augustin gegründete Ueberzeugung als häretisch verworfen hatten. Auch als Gottschalk im Gefängniß die willkürliche Aenderung tadelte, die sich Hinkmar an einem alten Kirchenliede erlaubt hatte, indem er dem Text: Te, trina Deitas unaque, poscimus, der ihm sabellianisch dünkte, die Worte: Te summa Deitas poscimus substituirte, und als Hinkmar seiner Schrift eine andere: De una et non trina Deitate um 857 zur Widerlegung entgegenstellte, nahm sich Ratramnus des unglücklichen Freundes in einer verloren gegangenen Apologie der trina Deitas an.

Den größten Ruhm hat sich Ratramnus unstreitig mit seinen vier Büchern contra Graecorum opposita erworben. Als im Jahre 867 Photius in seiner Encyklica gegen die römische Kirche wegen des Zusatzes filioque und verschiedener Abweichungen in kirchlichen Gebräuchen die bittersten Vorwürfe schleuderte und die Kaiser Michael und Basilius ein mit derselben übereinstimmendes Schreiben an den König der Bulgaren richteten, machte dies Nikolaus I. in einem Briefe den Bischöfen des fränkischen Reichs in Gallien bekannt und forderte zur Widerlegung der gegnerischen Behauptungen auf (Nicol. epist. 70 ad Hincmarum et ceteros Episcopos in regno Caroli constitutos vom J. 867). In der senonensischen Provinz wurde Aeneas Bischof von Paris (vgl. dessen liber adversus Graecos bei d'Achery Spicileg. I. und bei Migne Patrologie, B. 121, S. 685 f.), in der remensischen Odo von Beauvais damit beauftragt; da aber die Arbeit des Letzteren, die wir nicht mehr besitzen, Hinkmar von Rheims nicht ganz befriedigt zu haben scheint, wurde Ratramnus mit der Widerlegung beauftragt. So entstand um 868 sein Werk, das bei seinen Zeitgenossen ungetheilte Bewunderung erntete. In dem ersten Buche erweist er das Ausgehen des Geistes vom Vater und vom Sohne mit Zeugnissen der Schrift, in den beiden folgenden mit der Auktorität der Concilien und der lateinischen und griechischen Väter. Mit besonderem Nachdruck hebt er unter den letzteren den Athanasius, den Gregor von Nazianz und den Didymus hervor; daß er das Symbolum quicunque für ein Werk des großen Alexandriners, die Schrift de dogmatibus ecclesiae aber dem constantinopolitanischen Bischof Gennadius statt dem gleichnamigen Massiliensischen Presbyter beilegt, beweist zwar, daß der Kritiker des 9. Jahrhunderts dem unkritischen Geiste seiner Zeit gleichfalls seinen Zoll entrichten mußte, konnte aber den Abendländern, auf die seine Arbeit berechnet war, nur imponiren, da die angesehensten Morgenländer selbst als die Verfechter ihrer Meinung dadurch erwiesen wurden. Von ganz besonderem Interesse ist das erste Kapitel des 4. Buches, weil darin Ratramnus einen der wesentlichsten Unterschiede in der Anschauung der abend- und morgenländischen Kirche bespricht und durchführt. Während die Orientalen gewohnt waren, nicht bloß das Dogma, sondern auch die Observanzen und Gewohnheiten im kirchlichen Leben und Cultus auf apostolische Ueberlieferung zurückzuführen und jede Abweichung davon mit gleicher Strenge zu beurtheilen (was noch für die heutige griechische Kirche ein karakteristischer Zug ist), war es dagegen im Abendland, besonders seit Augustin, allgemein anerkannter Grundsatz geworden, daß nur dem Dogma dieser Karakter der Nothwendigkeit zukomme, daß dagegen die kirchlichen Observanzen, unbeschadet der kirchlichen Einheit nicht bloß in verschiedenen Ländern, sondern auch in verschiedenen Zeiten andere seyn könnten. Von diesem Standpunkte aus fixirt er zunächst, ausgehend von Ephes. 4, 5. 6., in einer Umschreibung und Erweiterung des apostolischen Symbolums den allenthalben und immer sich selbst identischen Glauben der Kirche, dann weist er die örtliche Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Gebräuche nach und rügt die Absurdität der griechischen Vorwürfe, die Dogma und Herkommen überall confundirt haben, und rechtfertigt die Quadragesimalfasten, das Sabbathfasten, das Scheren des Bartes, die Tonsur, den Cölibat, die ausschließliche Befugniß des Episkopates zur Ertheilung der Confirmation und den Primat des römischen Bischofs, wie das Alles in der abend-

ländischen Kirche anerkannt und geübt wurde, mit exegetischen und historischen Gründen (cap. 2—8.). Er schließt mit den Worten: Egimus velut potuimus, respondentes ad ea, quae nobis scripta misistis. Quae si placuerint, Deo gratias agimus: sin vero displicuerint, vestrae correctionis censuram praestolamur. —

Noch besitzen wir von Ratramnus eine kleine Curiosität, nämlich die epistola de cynocephalis ad Rimbertum Presbyterum scripta, welche aus einer Handschrift der Pauliner Bibliothek zu Leipzig Gabriel Dumont in seiner Abhandlung de cynocephalis zuerst im Jahre 1714 edirt hat (VI. tom. de l'histoire critique de la république de le Masson). Rimbert wird von den Herausgebern der histoire litteraire de la France für den heiligen Rembert gehalten, der später im Jahre 865 dem heiligen Anschar im Erzbisthum von Hamburg und Bremen nachfolgte. An diesen wandte sich Ratramnus und bat ihn um Auskunft über die Hundsköpfe. Rimbert ertheilte ihm dieselbe mit der Gegenbitte, ihm zu sagen, ob man dieselben für Adamiten halten dürfe. Ratramnus beeilt sich sofort dieses Auftrages sich zu entledigen. Da er nach der Schilderung seines Freundes doch in der Art ihres Lebens manche menschliche Züge zu entdecken glaubt, die auf den Gebrauch der Vernunft schließen lassen, so nimmt er keinen Anstand, sie für Abkömmlinge von Adam zu halten, wenn auch die kirchlichen Auktoritäten eher geneigt seyen, sie den Thieren zuzuzählen, als den Menschen. Er unterstützt dies noch besonders mit der aus dem Martyrium des heiligen Christoph gezogenen Notiz, daß ihnen durch die göttliche Vorsehung das Sakrament der Taufe mittelst der Wolken verliehen sey. Am Schlusse beantwortet er seinem Freund die Frage über das Buch des heiligen Clemens (wahrscheinlich die Clementinischen Recognitionen) dahin, daß dasselbe nicht volle kirchliche Auktorität habe, weil Manches darin dem kirchlichen Dogma widerspreche. Dagegen nimmt er die Akta Pauli aus dem entgegengesetzten Grunde in Schutz.

In seinem Buche de anima, das sich noch handschriftlich in mehreren englischen Bibliotheken vorfindet und dessen von Mabillon beabsichtigte Herausgabe leider unterblieben ist, weist er gegen einen ungenannten Mönch nach, daß nicht, wie ein gewisser Makarius Scotus aus einer mißverstandenen Stelle Augustin's gefolgert habe, sämmtliche Menschen nur eine gemeinsame Seele haben. Der von Ratramnus bestrittene Satz wurde später von Leo X. auf dem Laterancончile verdammt (vgl. Mabillon, Annales Bened. III, 140).

Auch Ratramnus ist wie Radbert und fast alle kirchliche Schriftsteller des karolingischen Zeitalters und der nächsten Jahrhunderte Traditionarier, er sammelt, ordnet und verwendet den reichen Stoff der produktiven patristischen Periode, freilich nicht sowohl zu systematischen, als zu polemischen Zwecken — aber er benutzt das ihm zu Gebote stehende reiche Material meist zur Begründung seiner scharf ausgeprägten augustinischen Gedanken. Ohne Willkür und Gewaltthätigkeit verfährt er allerdings nicht, er citirt, wie Rückert sagt, nicht selten die Aussprüche der Kirchenväter und zieht aus ihnen Folgerungen, an welche sie nie gedacht haben. In seinen meisten Streitschriften spricht sich nicht bloß ein ritterlicher, kampflustiger Sinn aus, sondern auch eine Beweglichkeit und Ueberlegenheit des Geistes, die den Stoff in leichtem Spiele beherrscht, und ein kecker, frischer Muth, der im Bewußtseyn seiner Kraft sich durch den Widerspruch der Gegner nicht beirren läßt. Die Art, wie er sein Thema begrenzt, den Streitpunkt fixirt, in seine Momente zerlegt und dialektisch erörtert, erinnert entfernt an Lessing's Weise. Aber immer ist es das sachliche Interesse, das er verfolgt, seine Gegner nennt er so wenig mit Namen, als seine Clienten. Auch das ist nicht zu verkennen, daß er, obgleich wurzelnd in einer großen Vergangenheit, zugleich für die Zukunft der Kirche eine große Bedeutung hat. Haben auch die Magdeburger Centurien und überhaupt das ältere Lutherthum seinen Werth nicht erkannt, so gelangte er doch in der reformirten Kirche und noch mehr in der rationalistischen Periode zur großen Anerkennung, wenn auch meist auf Kosten des Paschasius Radbertus, den man nur nach seinen Schriften über das Abendmahl und über die Geburt der Maria beurtheilte, ohne selbst die Bedeutung

der ersten Schrift für ihre Zeit unbefangen zu würdigen. **Des Ratramnus Werke**, vorher meist vereinzelt herausgegeben, finden sich, soweit sie vorhanden sind, vollständig in dem 121. Theile der Patrologie von Migne S. 1—346 und 1153—1156 abgedruckt. Man vergleiche über ihn, außer der erwähnten Abhandlung von Rückert über die Freunde und Gegner der paschasischen Vorstellung vom Abendmahle, Mabillon im 2. und 3. Theile seiner Benediktinerannalen und die histoire litteraire de la France V, 332—351. **Georg Eduard Steitz.**

Ratzeberger oder Razzenberger (Matthäus), der treue Freund und Hausarzt Luther's, Leibarzt des Grafen von Mansfeld, dann des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen, dessen treuer Rathgeber bei den verwickelten politischen und kirchlichen Händeln, der warme Anhänger und eifrige Beförderer der evangelischen Lehre, geachtet wegen seiner medicinischen und ungewöhnlichen theologischen Kenntnisse, wegen seines redlichen Karakters und seiner praktischen Gewandtheit in schwierigen Verhältnissen, geschätzt als Gatte, Vater und Freund, von manchen Zeitgenossen aber aus Neid, Glaubenseifer und Parteisucht verläumdet und hiernach auch von manchen späteren Berichterstattern verkannt, — war im Königreiche Würtemberg in der Stadt Wangen 1501 geboren. Ueber seine Eltern wie über seine erste Bildung besitzen wir zwar keine Nachrichten, doch wissen wir, daß er bereits im Jahre 1517 die Universität Wittenberg bezog, hier durch M. Johann Gunkel mit Luther bekannt wurde und von jetzt an diesem sich eng anschloß. Sein Biograph Poach (Vom Christlichen abschied aus diesem sterblichen [Leben] des lieben theuren Mannes Matthei Ratzenbergers, der artznei Doctors, Bericht durch Andream Poach, Pfarhern zum Augustinern in Erffurd und andern, so dabei gewesen, kurtz zusamengezogen. Anno domini MDLIX. mense Januario. Gedruckt zu Jena durch Thomam Rebart) sagt daher mit Recht von ihm, daß er fast von Jugend auf bei dem Evangelio erzogen worden sey. Seine Studien erstreckten sich auf Sprachen, Philosophie und Medicin, die er als Fachwissenschaft wählte. Die Dauer seines Aufenthaltes in Wittenberg ist nicht bekannt, doch muß sie wohl bis etwa 1525 sich erstreckt haben. Seine medicinischen Kenntnisse erwarben ihm den Ruf als Physikus für die Stadt Brandenburg, und hier erwählte ihn die Kurfürstin Elisabeth, Gemahlin vom Kurfürsten Joachim I., dem erbitterten Gegner Luther's, zu ihrem Leibarzte, aber sein Schicksal war dadurch auch an das der Kurfürstin geknüpft. Sie erhielt im Geheimen von ihm Luther's Schriften, und wiederholt sandte sie ihn im Geheimen nach Wittenberg zu Luther, um dessen Rath zu hören. Als es dem Kurfürsten bekannt geworden war, daß seine Gemahlin das heilige Abendmahl in evangelischer Weise gefeiert hatte, flüchtete sie zu ihrem Oheime, dem Kurfürsten von Sachsen, Ratzeberger aber zu Luther nach Wittenberg (März 1528), durch dessen Vermittelung er dann zum Grafen von Mansfeld als Leibarzt, endlich aber als solcher, wahrscheinlich auch durch Luther, zum Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen kam (1538). Seines Amtes als Arzt wartete er mit treuem Eifer gegen Jedermann; neben Hippokrates und Galen studirte er täglich die heil. Schrift mit Luther's Commentaren, namentlich zum 1. B. Moses, zu den Propheten, den Evangelien Matthäus und Johannes und zu dem Briefe an die Galater. Fleißig las er auch Luther's Postillen, einige Theile von Luther's Schriften der Wittenberger und Jenaer Ausgabe, und wöchentlich unterrichtete er seine Familie in Luther's Katechismen. So konnte es ihm aber auch gelingen, sich eine für einen Laien nicht gewöhnliche Kenntniß der christlichen Religionswissenschaft anzueignen, und wie groß das Vertrauen des Kurfürsten in seine Kenntnisse war, welche Wichtigkeit er Ratzeberger's Ansicht über die obschwebenden Verhältnisse beilegte, erhellt daraus, daß Ratzeberger seinem Fürsten wiederholt Gutachten abgeben konnte, zu Reichstagen mit zugezogen und als Ersatzmann zum Gespräche in Regensburg (1546) mit vorgeschlagen wurde. Mit ganzer Seele war er dem Kurfürsten und Luther ergeben; in diesem erkannte er auch sein Vorbild für den Glauben und die Kirche. Diese Hingebung an Luther führte ihn aber auch dahin, mit demselben gegen manche redliche Anhänger der

Reformationssache Argwohn und Mißtrauen zu theilen. Dieses Mißtrauen beschlich auch ihn überall, wo er die Sache Luther's gefährdet sah, beschlich ihn auch gegen Melanchthon und ohne Rückhalt sprach er es aus. Sein Einfluß auf Luther erhellt recht deutlich daraus, daß Ratzeberger es war, welcher vom Kurfürsten auserwählt wurde, um Luther zur Rückkehr nach Wittenberg zu bewegen (1545); mit dem besten Erfolge führte er den Wunsch des Kurfürsten aus (Seckendorf, Hist. Luth., Lib. III, §. 126; De Wette, Luther's Briefe rc. V, S. 753). Nicht lange darauf überschickte ihm Luther als Geschenk eine gegen das Pabstthum gerichtete Schrift, und nach Luther's Tode wurde er vom Kurfürsten als Vormund über Luther's Kinder gesetzt, zugleich erhielt er den Auftrag, die Inventur der Bibliothek des Verstorbenen zu besorgen. Nach dem Ausbruche des Schmalkaldischen Krieges berief ihn der Kurfürst zu sich in das Feldlager. Bei dem Unglücke, das den Kurfürsten traf, wandte sich Ratzeberger's Mißtrauen und Argwohn besonders gegen die kurfürstlichen Räthe und die Wittenberger Theologen, die er als schlechte Rathgeber und als Werkzeuge des Herzogs Moritz von Sachsen und des Landgrafen Philipp von Hessen bezeichnete, ebenso aber auch gegen die Feldobersten, denen er eine absichtlich schlechte Leitung des Krieges zuschrieb. Dadurch erbitterte er die nächste Umgebung des Kurfürsten gegen sich und seine bisherige Stellung wurde unhaltbar; er bat um seinen Abschied, den er aber erst nach wiederholter Bitte erhielt, als er sich mit dem Feldlager vor Altenburg befand. Von hier ging er nach Nordhausen, wo er als prakticirender Arzt lebte, doch blieb er mit den Söhnen des gefangenen Kurfürsten in Verbindung, ja sie riefen ihn selbst nach Weimar, um mit Melanchthon die Gründung der Universität zu Jena durchzuführen. Von Weimar ging er wieder nach Nordhausen zurück, dann aber siedelte er als Stadtphysikus nach Erfurt über, wo er von nun an blieb (1550). Nur an einzelnen Zeitereignissen, obschon sie alle sein Interesse lebhaft in Anspruch nahmen, betheiligte er sich noch thatsächlich; im Kreise vieler Freunde, die er hatte, in der Nähe seiner Verwandten, die in Gotha lebten, fühlte er sich glücklich; mit Mykonius war er innig befreundet. Seit dem Jahre 1557 kränkelte er, im August 1558 ergriff ihn das viertägige Fieber, das sich im Dezember in ein tägliches mit schlimmen Zufällen verwandelte. Am 3. Januar 1559 verschied er, 58 Jahre alt; am 4. Januar wurde er feierlich beerdigt.

Ratzeberger war glücklich verheirathet; seine Gattin Clara war eine geborene Brückner und Schwester des Dr. Johann Brückner, der als Arzt in Gotha lebte. Durch seine Gattin war er mit Luther verwandt, den Christoph Rhüel nennt er seinen Schwager. Die Zeit seiner Verheirathung läßt sich nicht näher bestimmen. Er hatte vier Töchter (Regina, Clara und Barbara; die vierte wird nicht namentlich aufgeführt) und vier Söhne (Johannes, Matthäus, Philippus und Andreas), denen er ein liebevoller Vater war. Seine Töchter Regina und Clara starben frühzeitig.

Während seines Lebens entfaltete Ratzeberger eine nicht geringe literarische Thätigkeit. Mit dem Kurfürsten Johann Friedrich, mit Luther, Mykonius, Menner und vielen anderen angesehenen Männern seiner Zeit stand er im Briefwechsel. Mit Rorer, Aurifaber, Amsdorf, Stolz u. A. besorgte er die neue deutsche Jenaische Ausgabe von Luther's Werken, lebhaft interessirte er sich für die von Poach unternommene Herausgabe von Luther's Hauspostille. Vor dem Ausbruche des Schmalkaldischen Krieges stellte er ein ausführliches Gutachten an den Kurfürsten über die Nothwehr (zuerst gedruckt in des Unterzeichneten unten angeführten Schrift S. 233 ff.), darauf verfaßte er noch vier Warnungsschriften (a. a. O. S. 252 ff.) an den Kurfürsten in dem Sinne, wie Luther über den Krieg wegen des Glaubens geurtheilt hatte. Das Leipziger Interim veranlaßte ihn zur Abfassung einer umfangreichen Schrift mit dem Titel: Dialog vom Interim; sie ist gegen die Rathgeber des Kurfürsten und die Feldobersten gerichtet (vgl. Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theol. Sachen 1733, S. 867 ff., dazu aber 1735, S. 643 ff.). Als sich der Kurfürst Moritz plötzlich für die protestantische Sache und gegen den Kaiser erhob, schrieb Ratzeberger seine „Warnung vor den unge-

rechten Wegen die Sach der Offenbarung des Antichrists zu führen. Sammt gründlichen Beweis und Ausführung, daß Dr. Martin Luther nie gebilligt, viel weniger gerathen, sich in Glaubenssachen wider der hohen Obrigkeit Gewalt zu wehren. Auch wie Lutheri Lehr und Bücher in dem Punkt durch Melanchthonem, Bugenhagium oder Pomoranum, Ge. Majorem und andere verlassen, verläugnet, verworfen und verfälscht worden. Gestellt A. 1552 zur Zeit des anderen Bundeskrieges oder kursächsischen Zuges wider den Kaiser Karl V. (bei Hortleder der röm. Kays. u. Königl. Majesteten — Handlungen und Ausschreiben, Frankf. a. M. 1618, I. Kap. 13, S. 39 ff.), und noch im Jahre 1556 verfaßte er gegen Melanchthon eine Schrift über die Nothwendigkeit der guten Werke (s. des Unterzeichneten unten angef. Schr. S. 214, Anm. 8). Seine Hauptschrift ist die von Seckendorf mit dem Titel: Historia MS. Lutheri, von Anderen irrig als „Ein Bericht von D. Martin Luther's Eltern und Ankunft“ bezeichnete Schrift, von welcher nur der Schluß nicht als Ratzeberger's Arbeit anzusehen ist. Er verfaßte sie als ein treuer Anhänger Luther's und schrieb daher von diesem Standpunkte aus nicht immer unbefangen, doch bewahrte er in ihr sehr schätzenswerthe Mittheilungen auf über die Lebensmomente und den Karakter des großen Reformators, ebenso über einzelne Ereignisse und die Begebenheiten seiner Zeit im Ganzen genommen, sowohl in politischer als auch in kirchlicher Beziehung. Sie ist von dem Unterzeichneten in dem unten angeführten Werke nach ihrem ganzen Umfange mit den nöthigen kritischen, literarischen und historischen Anmerkungen zuerst herausgegeben worden und darf nicht mit der gänzlich gefälschten, aus Compilationen und Verstümmelungen Ratzeberger'scher Schriften und aus freien Zusätzen entstandenen, dem Ratzeberger untergeschobenen sogen. Historica relatio de Johanne Friderico Electore, Mauritio et Augusto, Ducibus Saxoniae, Luthero et Philippo, oder eine alte merkwürdige Erzählung derer Händel, so in Sachsen der Religion halber unter denen Kurfürsten Johann Friedrichen, Mauritio und Augusto ergangen, verwechselt werden. Diese gefälschte Relation gab zuerst Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, dann Joh. Gottfried Zeidler von Feinstädt in dem zweiten Theile auserlesener Anmerkungen über allerhand wichtige Materien und Schriften, Frankfurt und Leipzig 1705, S. 237 ff. heraus, unter dem Titel: Historia arcana oder Geheime Verzeichnisse von Luthero und Philippo Melanchthane, Item von derer dreyen Churfürsten zu Sachsen Joh. Friedrichen, Moritzen und Augusto; späterhin wird sie gewöhnlich nur als Historia arcana aufgeführt, während Georg Theod. Strobel sie wieder herausgab unter dem Titel: D. Matthäi Ratzenberger's geheime Geschichte von den Chur- und Sächsischen und den Religions-Streitigkeiten seiner Zeit, Altorf 1775, ohne eine Ahnung von ihrem gefälschten und verstümmelten Texte zu haben. Als Verfasser dieser geheimen Geschichte — jedenfalls ein erbitterter Gegner Melanchthan's — wird Wilhelm von Reifenstein genannt, der als Rentmeister in Stollberg lebte; die Zeit der Abfassung setzt man in das Jahr 1571, und schon 1582 wurde die Autorschaft dem Reifenstein beigelegt. S. des Unterzeichneten Schrift: Die handschriftliche Geschichte Ratzeberger's über Luther und seine Zeit, Jena 1850, mit der Literatur daselbst.

Neudecker.

Rautenstrauch, Franz Stephan, ein aufgeklärter österreichischer Theologe des 18. Jahrhunderts, geboren 1734 zu Platten in Böhmen, trat in den Benediktinerorden zu Braunau, lehrte daselbst Philosophie, kanonisches Recht und Theologie, und erwarb sich besonders in den beiden letzten Fächern ziemlich umfassende Kenntnisse, die er zur Verbesserung des theologischen Studiums, dessen Mängel sein heller Geist erkannt hatte, sowie später zur Rechtfertigung der Reformen des Kaisers Joseph II. (s. d. Art.) verwendete. Nachdem er durch Maria Theresia 1773 zum Prälaten seines Klosters zu Braunau in Böhmen, und im Jahre 1774 zum Direktor der theologischen Fakultät in Wien erhoben worden war, brachte er das angefangene Werk seines Vorgängers, des Bischofs von Stock, zu Stande, den Entwurf einer neuen theologischen Lehrart; d. h. es erschien die „Neue allerhöchste Instruktion für alle theologischen Fakultäten in den

kaiserl. königl. Erblanden" 1776 — besonders erschienen, auch zu finden in den acta hist. eccles. nostri temporis, Bd. 3, S. 743, 2te vermehrte Auflage, Wien 1784. Man sieht es dieser Instruktion an, daß der Verfasser protestantische Lehranstalten und Schriften kennen gelernt hatte. Er dringt auf das Studium der Grundsprachen der heiligen Schrift, der Hermeneutik, der Kirchengeschichte, und will, daß die Studirenden erst im dritten Jahre Dogmatik hören, worauf nun die praktischen Disciplinen folgen, wobei er besonders die Katechetik hervorhebt, als „eine große Wissenschaft, die man bisher mit ihrem Gegenstande für klein gehalten und schändlich vernachlässigt hat". Ganz zuletzt wird von der Polemik gesprochen, die so behandelt werden solle, daß von jeder Sekte das ganze System - besonders angeführt und seinem ganzen Umfange nach widerlegt werde. — Die Abzweckung der ganzen Instruktion geht dahin, der ganzen Theologie einen neuen Geist und die Richtung auf das thätige Christenthum zu geben. R. nahm an den josephinischen Bestrebungen den regsten Antheil; in einer von ihm übersetzten französischen Flugschrift eines gewissen Delanris, betitelt: Darstellung an S. päbst. Heiligkeit Pius VI., wird dieser aufgefordert, einen vernünftigen Glauben zu begründen und sich aller weltlichen Herrschaft zu entschlagen. Noch schärfer ging er dem Pabst zu Leibe in einer von ihm selbst verfaßten Flugschrift, „patriotische Betrachtung", worin er die Frage beantwortet, warum Pius VI. nach Wien komme, und zeigt dabei treffend, wie Pius nicht deshalb kommen kann, um des Kaisers Reformthätigkeit zu lähmen, da sie einestheils in sich selbst ihre Rechtfertigung finde, anderentheils der Kaiser dazu vollkommen berechtigt sey. Rautenstrauch ging auf die Grundsätze Hontheim's (s. d. Art.) völlig ein; er erlitt deswegen von den Jesuiten viele Anfeindungen und starb 1785 zu Erlau in Ungarn. Von ihm rühren noch her: Institutio juris ecclesiastici, Prag 1769 u. 1774; Synopsis juris ecclesiastici, Wien 1776, und andere Schriften. S. Schröckh Bd. 42; Menzel, neuere Geschichte der Deutschen, 12. Bd.

Ravenna, Erzbisthum und Synoden. Der Stuhl zu Ravenna wurde, als der Kaiser Honorius im J. 408 die Stadt zu seiner Residenz erwählte, zur Metropolitanwürde erhoben; sein Ansehen mehrte sich noch unter der ostgothischen Herrschaft, die gleichfalls hier ihren Sitz hatte, und erhielt sich auch, nach Verdrängung derselben, unter dem byzantinischen Exarchate. Agrellus, Priester und Abt zu Ravenna, schrieb unter Pabst Gregor IV. (828—844) die Geschichte der Bischöfe von Ravenna (herausgegeben von Muratori Rer. Ital. Script. t. II. Mediol. 1723). Schon um das Jahr 419 hatte eine Versammlung von Bischöfen zu Ravenna statt, welche, ohne eigentlich ein Concil zu bilden, auf Befehl des Kaisers Honorius die strittige Pabstwahl zwischen Bonifacius und Eulalius entscheiden sollte, jedoch nicht einig werden konnte und darum den Spruch dem Kaiser überließ (vgl. Mansi, t. IV. p. 399 sqq.). Seit die griechischen Exarchen in Ravenna ihren Sitz aufgeschlagen hatten, glaubten die dortigen Erzbischöfe, als kirchliche Häupter einer Stadt, von welcher jetzt das byzantinische Italien seine Befehle empfing, sich zu höheren Ehren berechtigt. Nur mit Widerstreben fügten sie sich der Oberherrschaft des Pabstes. Von 642—671 saß auf dem Stuhl von Ravenna Maurus, dessen ehrgeizige Pläne durch die Gunst der Umstände in hohem Grade befördert wurden. Aus einem nicht näher bekannten Anlaß verweigerte Maurus dem Pabste den Gehorsam. Nun lud ihn dieser zur Verantwortung nach Rom. Maurus erwiderte, daß ihm der Pabst nichts zu befehlen habe. Jetzt belegte ihn Vitalian mit dem Banne, aber Maurus bezahlte mit gleicher Münze und verfluchte seinerseits den Pabst. Somit war zwischen den beiden bedeutendsten Städten Mittel-Italiens eine Kirchenspaltung eingetreten. Pabst und Erzbischof wandten sich mit Klagen an den Kaiser, und Constans entschied zu Gunsten des Ravennaten. Er erließ im J. 666 ein kaiserliches Edikt, demgemäß der erzbischöfliche Stuhl „ab omni maioris sedis ditione" befreit und „sui iuris" seyn sollte, . . . „et non subjacere pro quolibet modo patriarchae antiquae urbis Romae, sed manere eam autocephalam, sicut reliqui Metropolitae pro diversis reipublicae manentes provinciis, qui et a propriis con-

secratus episcopis, vestris videlicet, et decore palei, sicut nostrae divinitatis sanctione superna inspiratione perlargitum est". Der Pabst Vitolian erwies auch dem Kaiser den Gefallen, die Autokephalie des Erzbischofs von Ravenna zuzugeben, nahm aber später das Geständniß zurück, worauf Maurus den Pabst abermals excommunicirte. Sein Nachfolger Reparatus (671—677) ließ sich von seinen eigenen Bischöfen weihen und empfing das Pallium vom Kaiser. Aber dessen Nachfolger Theodor (677—691), der sich zwar auch von seinen Suffraganbischöfen, nicht vom Pabst weihen ließ, ward im J. 678 vom Kaiser gezwungen, eine andere Bahn einzuschlagen, und Pabst Domnus hatte die Genugthuung, vom Stuhl von Ravenna die kirchliche Oberherrlichkeit Roms anerkannt zu sehen (vgl. Anastasius in vita Domni edit. Vignol. I, 274.). Doch mußte Rom dem Stuhl von Ravenna einige Vergünstigungen einräumen; zwar sollten seine Erzbischöfe künftig wieder zu Rom consekrirt werden, aber bei dieser Gelegenheit nur acht Tage daselbst verweilen dürfen, wie sie auch das Pallium unentgeldlich empfangen, auch alljährlich am Peterstage nicht persönlich, sondern durch einen Legaten zu erscheinen gehalten seyn sollten. Gleichwohl erneuerte sich die Renitenz des ravennatischen Stuhles noch öfter. So hatte sich Pabst Hadrian in einem Briefe vom J. 774 (Epist. 51.) gegen Karl d. Gr. zu beschweren, daß der ehrsüchtige Erzbischof Leo von Ravenna (770—779), gleich nach dem Abzug Karl's aus Italien, dem Stuhl Petri den Gehorsam aufgekündigt, „Faventiam, Forum populi, Forum Livii, Cesinas, Bobium, Comiadum, ducatum Ferrariae seu Imolas atque Bononias unacum universa Pentapoli" an sich gerissen habe und mit den Feinden des Pabstes und der Franken in Verbindung stehe. Aehnliche Klagen über den Oberpriester von Ravenna werden in mehreren anderen Briefen des Pabstes wiederholt (Ep. 53. 54.). Seither verging fast ein Jahrhundert ohne namhafte Reibung zwischen Rom und Ravenna, bis der Streit in den ersten Jahren der Regierung des Pabstes Nikolaus I. auf's Neue entbrannte, endigte aber mit einer vollständigen Demüthigung des Erzbischofs Johannes von Ravenna. Nach Anastasius (in vita Nicolai I, §. 21 sq.) war dieser Johannes ein wahrer Ausbund eines gewaltthätigen, räuberischen und ungeistlichen Prälaten. Von Seiten vieler Einwohner Ravenna's liefen zu Rom Klagen über die Gewaltthaten ihres Erzbischofes ein. Vergeblich warnte ihn der Pabst, Johannes fuhr fort wie bisher, das Recht zu beugen, belegte die Einen ohne Grund mit dem Banne, hinderte Andere an der Reise nach Rom, entriß Vielen ihr Vermögen ohne Urtheilsspruch, raubte Güter, welche der römischen Kirche gehörten, verachtete die päbstlichen Sendboten und setzte Presbyter und Diakone nicht bloß in seinen eigenen Sprengel, sondern auch in der Provinz Aemilia willkürlich ab. Nikolaus citirte ihn vor seinen Richterstuhl und excommunicirte ihn, als er nicht erschien. Jetzt floh Johannes zu Kaiser Ludwig nach Pavia, der sich auch seiner annahm. Aber der Pabst bestand darauf, daß er sich vor eine römische Synode zu stellen habe. Unterdessen begab sich Nikolaus selbst nach Ravenna und gab allen denen, deren Güter Johannes oder sein Bruder Gregorius geraubt hatte, ihr Eigenthum zurück. Der Kaiser verwandte sich nochmals für den Gebannten, aber da der Pabst beharrlich auf seiner Forderung bestand, und die öffentliche Meinung sich immer lauter für den Pabst erklärte, ließ er seinen Schützling fallen. Johannes mußte zum Kreuze kriechen. Nikolaus berief im J. 861 eine Synode nach Rom, welche den gegen Johannes geschleuderten Bann aufhob und demselben unter folgenden Bedingungen Gnade gewährte: 1) daß der Erzbischof in Zukunft alljährlich wenigstens einmal nach Rom komme, um dem Pabst zu huldigen; 2) daß er keinen Bischof in der Provinz Aemilia weihe, außer der zu Weihende sey durch freie Wahl des Herzogs, des Klerus und der Gemeinde erkoren, und der päbstliche Stuhl habe seine Zustimmung zu der Weihe schriftlich ertheilt; 3) daß er keinem Bischof der genannten Provinz den freien Zutritt nach Rom verwehre, auch von demselben keine, durch die Canones nicht vorgeschriebene Abgaben fordere; 4) daß er namentlich auf Erlegung des dreißigsten Pfennigs vom Einkommen der ämilischen Bischöfe verzichte, und endlich 5) Niemand mehr mit unge-

rechten Geldforderungen zu belästigen verspreche. Nachdem der Erzbischof diese Bedingungen unterschrieben hatte, reichte ihm der Pabst das heilige Abendmahl und entließ ihn im Frieden. Hiemit war alles und jedes Vorrecht des Stuhles von Ravenna aufgehoben und blieb es trotz wiederhalter Controversen mehrerer Erzbischöfe mit den Päbsten im 11. Jahrhundert. — Unter den 25 Synoden, welche in Ravenna gehalten wurden, verdienen nur folgende genannt zu werden: 1) die im J. 877, von 150 Bischöfen besucht; sie bestimmte unter Anderen: die Bischöfe sollten unter Strafe der Excommunikation gehalten seyn, innerhalb drei Monaten sich consekriren zu lassen; ein raptor sey der Excommunikation verfallen, so lange er die Entführte nicht wieder in ihre Heimath zurückbringe; die Namen der Excommunicirten seyen öffentlich anzuheften; wer drei Sonntage hinter einander vom Gottesdienst der Mutterkirche wegbleibe, sey mit dem Bann zu bestrafen; 2) im J. 898 hielt Pabst Johann IX. ein Concil zu Ravenna, um die Ehrenrettung des Formosus zu betreiben (Harduin VI, p. 1 u. 487); 3) im J. 998 hielt Gerbert in seiner Metropole eine Versammlung der Suffragane, auf welcher er, im Sinne Gregor's V. als Eiferer für die Sittenzucht und als Wiederhersteller katholischer Grundsätze auftrat. Er schaffte hier den Mißbrauch ab, kraft dessen die Subdiakone des Erzstuhles bisher neugeweihten Suffraganen und Priestern Salböl und Hostien um schweres Geld verkauft hatten. Dagegen sicherte er den Verkürzten ein regelmäßiges Einkommen durch die Verordnung, jeder Pfarrer solle an die Subdiakone alljährlich am Tage des heiligen Vitalis zwei Goldstücke entrichten. Zugleich wurde das alte Gesetz erneuert, daß kein Bischof in fremdem Sprengel ohne Einwilligung des betreffenden Kirchenhauptes Priester einsegnen oder andere heilige Handlungen vornehmen, sowie daß die Priesterweihen Niemandem ertheilt werden dürfen, den sträflicher Wandel, Unreife des Alters, Mängel des Geistes oder Körpers und andere kanonische Hindernisse ausschließen (vgl. Harduin VI, p. 753); 4) im J. 1314 wurden auf einer Provincialsynode Beschlüsse berathen gegen das freie Ausgehen und Betragen der Nonnen, gegen den allzuhäufigen Gebrauch des Bannes selbst in rebus pecuniariis, endlich auch gegen die mit Ablaßhandel getriebenen Mißbräuche. — Heutigen Tages begreift die Diöcese Ravenna ungefähr 60,000 Seelen in 61 Pfarreien, wovon 21 mit ungefähr 11,000 Seelen in der bischöflichen Hauptstadt. Die Kanoniker der ehemaligen Kathedralkirche von Ravenna „zur Auferstehung“ (ἁγίας ἀναστάσεως) hießen einst „Cardinales“. Einer aus ihrer Zahl, im Ordo des Diakonats stehend, residirte zu Rom und hatte das Ehrenvorrecht, dem celebrirenden Pabste zu assistiren. Die heutige Kathedralkirche wurde in den Jahren 1734—1739 erbaut auf Befehl des Erzbischofs Maffeo Nicolai Farsetti, der die alte aus dem 4. Jahrhundert stammende Basilica von Grund aus niederreißen ließ. **Th. Preßel.**

Raymund Martins, spanischer Dominikaner des 13. Jahrhunderts, wurde 1250 von einem Provinzialcapitel seines Ordens, zu Toledo abgehalten, zum Vorsteher der acht Collegien bestimmt, welche die Könige von Castilien und Arragonien in acht Dominikanerklöstern gründeten behufs des Studiums der orientalischen Sprachen, um so die Bekehrung der Sarazenen und Juden zu befördern. Raymund soll, was vielleicht übertrieben ist, Hebräisch und Arabisch so geläufig gesprochen haben als lateinisch. Er muß auch auf kurze Zeit in Tunis missionirt haben; sonst wirkte er durch Unterricht, durch Predigt und Schriften. Er starb nach 1286. Von seinen Schriften, wovon die meisten verloren gegangen oder ungedruckt geblieben, kommt hauptsächlich in Betracht pugio fidei contra Mauros et Judaeos, zu Paris 1651 von Jos. de Voisin, mit Anmerkungen aus den rabbinischen Schriften edirt nach einer Handschrift, welche Bosquet, Bischof von Montpellier, 1629 in der Bibliothek des Collège de Foix zu Toulouse gefunden hatte. Später wurde die Schrift wieder edirt von Joh. B. Carpzov mit einer Einleitung und einer Abhandlung des bekehrten Juden Hermann (Leipzig u. ff. 1687). Im ganzen Werke nimmt Raymund seine Beweise aus der heiligen Schrift und aus den Rabbinen. Vgl. Du Pin im 16. Bande.

Raymund Non-natus, so genannt, weil er, wie Macduff in Shakespeare's Hamlet, aus seiner Mutter Leib geschnitten werden mußte, 1200, zu Postello in Catalonien, im Schooße der reichen und angesehenen Familie der Sarrois, trat früh in den seit Kurzem gestifteten Orden de mercede und wurde bereits 1230 Generalprokurator seines Ordens, als solcher nach Rom geschickt. Dreimal wurde er zur Auslösung von Gefangenen nach Afrika geschickt. Als es ihm einst an Geld gebrach, stellte er sich selbst als Gefangener, verkündigte so das Evangelium, bekehrte zwei edle Sarazenen, zehn gelehrte Juden und Viele aus dem niedern Volke zum Christenthum, worüber der mohammedanische Fürst in Zorn gerieth und ihm ein eisernes Schloß an den Mund schlagen ließ. Im Jahre 1237, als er noch in der Gefangenschaft war, ernannte ihn Gregor IX. zum Cardinaldiakon. Er starb bald nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft 1240 und wurde kanonisirt, denn Wunder waren nicht ausgeblieben. Es sollen sich Schriften von ihm handschriftlich in spanischen Bibliotheken finden.

Raymund von Pennaforte, s. Bd. VII. S. 319.

Raymund (von) Sabunde oder Sabieude, auch Sabiende, Sebunde, Sebonde, und Sebon genannt, ist für die Geschichte der natürlichen Theologie, deren Name zuerst als Titel seines Werkes wiedererscheint, von hoher Bedeutung. Ueber seine Lebensumstände wissen wir sehr wenig. Spanier von Geburt, kam er nach Toulouse, wo er sich in der medizinischen und philosophischen Fakultät hervorgethan haben, später aber professor regens in der Theologie geworden seyn soll. Als solcher wird er Vorträge gehalten haben, aus denen sein Buch erwachsen zu seyn scheint. Von diesem, dem einzigen Denkmale seines Geistes, wird nach der Subskription des ältesten Codex behauptet, daß es im J. 1434 angefangen und 1436 vollendet worden sey, womit übereinstimmt, daß Trithemius die Zeit der Wirksamkeit Raymund's in Toulouse um 1430, unter Kaiser Sigismund und Pabst Eugen IV., setzt. Doch mit jener Notiz ist vielleicht die Zeit des Niederschreibens des Codex, nicht der Abfassung des Werkes selbst gemeint. Schon Montaigne, welcher auf Veranlassung seines Vaters dasselbe in's Französische übersetzt und in seinen Essais eine Apologie des Autors hinterlassen hat, wundert sich, daß von eines solchen Mannes Leben so wenig bekannt sey. „Wir wissen eben nur", sagt er, „daß er ein Spanier war und vor etwa 200 Jahren zu Toulouse von der Medicin Profession machte (professait la médecine)". Dieser Ansicht zufolge, mit der eine von Scaliger gemachte Aeußerung stimmt, möchte man geneigt seyn, ihn früher zu setzen, als die gewöhnliche Tradition thut; darf aber wohl den Subskriptionen der ältesten Handschriften und der Nachricht des Trithemius insofern trauen, daß er nicht nur Lehrer der Medicin, sondern auch Theolog war, worauf uns denn auch sein Buch hinweist.

Dies Werk, dessen Titel in der ältesten Pariser Handschrift (Nr. 3133) lautet: „liber naturae sive creaturarum, in quo tractatur specialiter de homine et natura ejus in quantum homo et de iis, quae sunt necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum ad quod tenetur homo et obligatur tam deo quam proximo. Compositus a reverendo magistro Raymundo Sabiende in artibus et medicina magistro et in sacra pagina egregio professore etc." — ein Titel, welcher mit leichten Veränderungen der Namensform des Autors in den ältesten Ausgaben wiederkehrt —, hat gerade wegen des Umstandes, daß es eine Verknüpfung der natürlichen Erfahrung mit der Offenbarung der Bibel systematisch versucht, ja die Wahrheit der letzteren durch die erstere zu begründen unternimmt, von jeher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wie zahlreiche Ausgaben, Bearbeitungen und Uebersetzungen beweisen. Von diesen Bearbeitungen muß besonders die „Viola animae per modum dialogi inter Raymundum Sebundium et dominum Dominicum Seminiverbium de hominis natura propter quem omnia facta sunt tractans ad cognoscendum se, deum et hominem" des Karthäusers P. Dorland, welche, sicherlich identisch mit den von Trithemius unserm Raymund zugeschriebenen quaestiones disputatae, zuerst 1499 bei H.

Quentell in Köln gedruckt wurde, deswegen hervorgehoben werden, weil sie bis in die neueste Zeit für ein Werk Raymund's gehalten worden ist, obgleich das Gegentheil längst behauptet und neuerdings bewiesen, bei einer Vergleichung beider Schriften sofort erhellt. Die ersten sechs von den sieben Dialogen der Viola animae sind in der That nichts als ein wörtlicher, nur im lateinischen Ausdruck verbesserter Auszug aus dem liber naturae, wie ein der erwähnten princeps beigedrucktes lateinisches Gedicht, das uns auch den Namen des Verfassers angibt, ausdrücklich bezeugt.

So bleibt der Betrachtung nur das größere Werk, welchem schon eine der ältesten Ausgaben die Bezeichnung der natürlichen Theologie gibt, um dessen Grundgedanken und Gesichtspunkte zu verstehen, es aber nöthig ist, einen kurzen Blick auf die ihm vorausgehende Entwicklung der mittelalterlichen Theologie in ihrem Verhältniß zur natürlichen Erkenntniß zu werfen. Da finden wir denn seit der von Augustin gemachten und seitdem unaufhörlich wiederholten Unterscheidung von lumen naturae und lumen gratiae einen Kampf zweier Grundrichtungen in der Wissenschaft, von denen die eine jene beiden Erkenntnißquellen trennen und einander entgegensetzen, die andere immer wieder vereinigen will. Im Allgemeinen war die letztere Richtung, welche sich in der Erkenntnißtheorie auf den Realismus (im Sinne des Mittelalters) stützte und demgemäß mehr oder weniger platonische Elemente in sich enthielt, die vorherrschende, zumal seit dem ersten Niederkämpfen des Nominalismus im 12. Jahrhundert und besonders seit der Gründung der großen dominikanischen Systeme Albert's und Thomas' von Aquino. In diesen wird überall vom vernünftigen Erkennen ausgegangen, welches nicht bloß in logisch-formaler Hinsicht uns leiten müsse, sondern auch zur Erlangung metaphysischer Wahrheiten angethan sey; namentlich wird — ein Nachklang der tiefsinnigen Spekulationen Anselm's — die Idee Gottes als durch natürliches Erkennen erreichbar und in gleicher Weise das sittliche Streben als von Natur uns eingepflanzt betrachtet. Freilich ist man dabei von einem eigentlichen Rationalismus noch weit entfernt, dem kaum die kühnen Versuche Abälard's sich genähert hatten. Erlösung, Offenbarung und Erleuchtung werden immer als dem Menschen nothwendig vorausgesetzt, damit er zur Bestimmung seines Wesens, der Seligkeit, gelangen könne; aber andererseits läßt sich nicht läugnen, daß auch auf die natürliche Erfahrung und auf die menschliche Vernunft ein großes Gewicht gelegt wird. Und zwar um so mehr, als das apologetisch-polemische Element der Theologie, welche sich von Kindesbeinen an gegen Heiden und Ketzer zu wehren hatte, stets einen wesentlichen Gesichtspunkt bei der Gründung der Ueberzeugungen wie der Systeme bildete, zumal bei den Dominikanern. Gleichwohl trat nun aber während des 14. Jahrhunderts ein starker Umschlag ein. An der Hand der arabisch-aristotelischen Philosophie war die dialektische Spekulation immer mehr erstarkt; da ihr aber nunmehr nicht länger erlaubt war, auf eigene Forschungen und Eroberungen auszugehen, wandte sie sich naturgemäß gegen die Dogmatik selbst, an deren Ausbildung sie so viel Antheil hatte und welche jetzt mit dem Karakter einer unantastbaren Autorität, die einer vernünftigen Begründung weder fähig noch bedürftig sey, also ganz verknöcherter Gestalt, ihr gegenübertrat. Es geschah, daß Vernunft und Glaube wieder zu unvereinbaren Gegensätzen gestempelt und die Meinung aufgestellt ward, in der Theologie könne etwas wahr seyn, was in der Philosophie falsch sey, und umgekehrt, — ein Verhältniß, bei dem es freilich nicht lange sein Bewenden haben konnte. Denn nachdem in nothwendiger Folge dieses Dualismus, welcher sich in der Lehre Wilhelm's von Occam den schärfsten Ausdruck gab, die Vernunftwissenschaft wiederum zu einer bloß formalen, kategorienlosen Dialektik herabgesetzt war, dafür aber der Theologie vorhielt, daß ihre Glaubenssätze mit der Vernunft nichts zu thun hätten, sie also, die Theologie, gar nicht als Wissenschaft gelten dürfe, sondern nur als Inbegriff unbegreiflicher, wenn auch nichtsdestoweniger seligmachender Glaubensartikel — mußte das Uebel jetzt zur Heilung zurückführen, damit die geistige Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseyns, dieses höchste Kleinod unseres Denkens, wiederhergestellt würde.

Hier entspringt nun der Gedanke einer natürlichen Theologie, welcher durch die Vorgänge in der wissenschaftlichen Bewegung des 14. Jahrhunderts gefördert, in Raymund's Werke seinen prägnanten Ausdruck findet. Der Anknüpfungspunkte aber gab es dazu genug. Die orthodoxe Lehre hatte Glauben und Wissen, Gnade und Vernunft, Christenlehre und Selbsterkenntniß niemals als Widersprüche, ja nicht einmal als Gegensätze an sich, sondern nur als Gegensätze für das unvollkommene menschliche Denken gefaßt; nur hatte ihre mangelhafte Methode schließlich nicht vermocht, die Thatsachen des natürlichen Bewußtseyns mit den Glaubenssätzen in Harmonie zu bringen. Die allegorische Schrifterklärung, durch das Vorbild des Herrn und seiner Apostel, sowie der Väter der Kirche geheiligt, enthielt eine ganze Reihe von Momenten, welche das Aufsteigen von den natürlichen Dingen zu den göttlichen, die Anwendung sinnlicher Erfahrung zum Behufe theologischer Erkenntniß in einer oft geistreichen und selbst schlagenden Weise geltend machte. In der Mystik, zumal der deutschen Prediger, verbündet sich das Naturgefühl mit der Gottesliebe zu einer rührenden Poesie. Endlich darf man nicht vergessen, daß der Gedanke einer rationellen Auffassung der Dogmatik durch das Beispiel der vielstudirten arabischen Philosophen, recht eigentlich naturforschender Theologen, unendlich nahe gelegt war. Gerade die spanische Scholastik hatte, um ihrer speziellen Aufgabe, der Bekämpfung des Islam, besser obliegen zu können, den Gegnern diese Auffassungsweise theologischer Dinge abzulernen Ursache, wie denn in der That Raymundus Lullus eine Fundamentalwissenschaft aus Naturbegriffen fordert, auf welcher die Theologie auferbaut werden müsse.

Erst bei unserm Raymund aber finden wir alle diese Momente zu einer größern Einheit verknüpft. Freilich ist er, wie sich sogleich zeigen wird, noch weit davon entfernt, ein mit solcher Consequenz des Denkens durchgeführtes System der natürlichen Theologie aufzustellen, daß er zu einer Scheidung des durch bloße Vernunft Einzusehenden von dem nur durch Glaubenserleuchtung Zugänglichen gelangt wäre: im Gegentheil muß gleich von vornherein bemerkt werden, daß Raymund die ganze katholische Dogmatik, wie sie sich seit Peter dem Lambarden gebildet hatte, wenigstens ihren Hauptdogmen nach in sein Werk aufgenommen hat, also mit dem Ausdruck natürlicher Theologie, den er ja selbst auch nicht anwandte, bei ihm ein ganz anderer Begriff verbunden werden muß, als der uns gewöhnliche ist. Man muß sich sein Buch als ein räsonnirendes Compendium der gesammten christlichen Lehre denken, welches nach der Weise des Mittelalters weder das eigentlich Dogmatische vom Ethischen, noch das naturalistische vom supranaturalistischen Elemente scheidet, sich aber durch Klarheit und Zusammenhang sehr vortheilhaft von dem bis dahin Geleisteten unterscheidet und darum sehr schnell allgemeinen Beifall erwarb. Wir lernen aus ihm, was den Lehrinhalt betrifft, wenig Neues; wir finden Anklänge an Anselm's Spekulation, Benutzung bekannter Lehren des Thomas von Aquino und mehr noch der Mystiker, ein Eingehen auf den ethischen Grundgedanken des Duns Scotus, überall aber Geltendmachen des orthodoxen Systems, welches sogar in der Lehre von den sieben Sakramenten und den andern Heilsmitteln der katholischen Kirche, ja selbst von dem unumschränkten Primat des Pabstes vertreten ist. Das Neue, Epochemachende und Hervorzuhebende der Leistung kann also nur in der Methode liegen, welche Raymund anwendet und mittels deren er jenen Lehrstoff wenn auch nicht zu einer „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft“, so doch zu einer logisch verknüpften, auf der Basis natürlicher Wahrheiten auferbauten Wissenschaft erheben will, die Jedermann zugänglich ist. Zu diesem Ende geht er von der Unterscheidung zweier Erkenntnißquellen, des Buchs der Natur (oder der Creaturen) und der Bibel aus, von denen die erstere die allgemeine und unmittelbare sey, während die andere den Zweck habe, uns theils die erstere besser verstehen zu lehren, theils neue Wahrheiten zu schenken, welche wir aus der Natur nicht lernen könnten. Ist das Buch der Natur, dessen Inhalt sich sowohl durch die Erfahrungen aus sinnlicher Erkenntniß, als besonders durch die Selbsterkenntniß des Menschen diesem sich erschließt, auch an-

sich unverfälschbar, so daß aus ihm eine Fülle des Wissens geschöpft werden kann, so war es doch seit dem Sündenfall für uns vielfach unverständlich geworden, weswegen die alten Philosophen wenn auch viele Wahrheiten, so doch nicht eine eigentliche Weisheit, welche den Weg zur Seligkeit führe, daraus haben gewinnen können. Diesen Weg weist uns aber die Bibel, welche in Bezug auf unser Erkennen ein Correktiv und Richtscheid, mit jenem ersten Buche so wenig in Widerspruch ist, daß sie vielmehr die wahre Auslegung und Benutzung desselben erst ermöglicht. Also ist die Ansicht Raymund's, daß wir des göttlichen Unterrichts durch die Bibel, sowie der Erleuchtung allerdings bedürften, damit aber ausgerüstet nunmehr das Vernunftgemäße der christlichen Lehre und der kirchlichen Heilsanstalten aus der Natur, der Natur der äußern Dinge und mehr noch unseres eigenen Selbstes einzusehen vermöchten. Und darum soll sein Liber naturae, als menschliches Gegenstück des von Gott gegebenen Wortes, recht eigentlich die Fundamentalwissenschaft des Menschen seyn, weil durch sie die Lehren der Bibel mit dem unerschütterlichen Fundamente der Selbsterkenntniß unterbaut, die Offenbarungswahrheiten mithin vernünftig — aus den Thatsachen der allgemein menschlichen, äußern wie innern, Erkenntniß begründet werden. Oder: nachdem die Natur, der Inbegriff der Werke Gottes und damit eine erste, allgemeine Offenbarung desselben, durch sein Bibelwort, die zweite, höhere Offenbarung, für uns in's rechte Licht gesetzt ist, machen wir mit diesem Lichte ausgerüstet die geläuterten Naturbegriffe, welche auf der nächsten, unmittelbarsten und zugänglichsten, darum unfehlbarsten Erkenntniß, nämlich der Selbsterkenntniß beruhen, für das Christenthum dienstbar und lernen so dessen Göttlichkeit durch die Vernunft einsehen. Dies ist der neue und bahnbrechende Gedanke Raymund's, aus welchem denn seine Methode von selbst folgt. Wie nämlich in der Natur Alles um des Menschen willen gemacht ist, so zweckt auch Alles in der Bibel auf unsere Seligkeit ab: die Theologie wird demgemäß zu einer durchaus praktischen Wissenschaft, welche uns lehrt, wie wir zu unserm Heile zu denken und zu handeln haben. Der Mensch und sein Endzweck ist der Gegenstand der Theologie. Diesem Gesichtspunkte entspricht nun die analytische Methode des Werkes, welche im ersten Theile als eine aufsteigende, im zweiten als eine combinatorische näher karakterisirt werden kann. Der erste Theil beschäftigt sich nämlich damit, von den natürlichen Thatsachen ausgehend, uns von Stufe zu Stufe zu den vornehmsten Wahrheiten der Religion emporzuleiten: auf der Höhe dieses natürlich-religiösen Bewußtseyns angelangt, werden wir dann zweitens angeleitet, die innere Harmonie desselben mit der christlichen Lehre und seine rechte Erfüllung und Vollendung durch die letztere einzusehen. — Der Gedankengang ist im Wesentlichen dabei folgender. Die Natur, auf den vier Stufen des bloßen Seyns, des bloßen Lebens, des empfindenden und endlich des selbstbewußten Lebens sich erhebend, schließt diese ihre Stufenleiter und gegliederte Reihe im Menschen dergestalt ab, daß er die Spitze und Höhe, ja gewissermaßen die Einheit alles Erschaffenen bildet; des Menschen höchste Würde besteht aber nicht darin, daß er der Mikrokosmus und das Compendium universi, sondern vor Allem, daß er in seiner vollständigen Willensfreiheit das Ebenbild Gottes ist. Denn die Natur weist über sich hinaus auf einen Urheber, welcher sie aus dem Nichts hervorrief und alle Eigenschaften der an ihm geschaffenen Dinge im allervollkommensten Maße besitzen muß. Die Beweise vom Daseyn Gottes, welche seitdem immer der Cardinalpunkt der natürlichen Theologie geblieben sind, knüpfen sich an diese von der Vernunft geforderte Metabasis zu einem supramundanen Schöpfer an; sie verbreiten sich bei Raymund in ihrer durchweg teleologischen Fassung zugleich zu Erörterungen des göttlichen Wesens. Neben den bekannten physiko-theologischen und psychologischen Argumenten ist besonders das moralische, welches hier zuerst als Vorläufer der bekannten Kantischen Fassung auftritt, auszuzeichnen, während Raymund selbst das größte Gewicht auf den ontologischen Beweis legt, wonach Gott als das nothwendig oder wesentlich Seyende erkannt wird. Damit verbindet sich denn die Erörterung über die Dreieinigkeit Gottes, welche Raymund an die spekulativen Versuche seiner Vorgänger

sich anschließend, gleichfalls aus der Vernunft zu begründen unternimmt. Aus dieser Betrachtung des göttlichen Wesens fließt nun aber für den Menschen, weil er aus der Vergleichung der äußern Dinge mit den Thatsachen seines Innern sich seiner höhern Würde und hervorragenden Stellung bewußt geworden ist, der Gedanke einer herzlichen Verpflichtung gegen Gott aus Dankbarkeit, da dieser ihn zuerst geliebt hat, — einer Dankbarkeit, welche ihren vollen Ausdruck in der Gegenliebe zu Gott findet. Damit ist die Grundidee des ganzen Werkes, weil der Religion überhaupt erreicht. Denn die Religion ist Liebe zu Gott, einerseits als Pflicht der Dankbarkeit, andererseits aber als Mittel, selig zu werden und darum der Endzweck der menschlichen Intelligenz und Freiheit. Alles, was Gott für den Menschen thut, thut er aus Liebe, ebenso soll der Mensch Alles aus Liebe zu Gott thun und, von diesem Gedanken getragen, sich der verheißenen Vollendung seines Wesens bemächtigen. Denn wie in der Natur überhaupt Alles zur höheren Stufe emporstrebt, so muß der Mensch die freie Potentialität seines Geistes mittels der Liebe, welche das Liebende in das Wesen des Geliebten zu verwandeln im Stande ist, indem er sie auf Gott richtet, in das Göttliche erheben, durch welche gleichsam eheliche Verbindung seines Wesens mit Gott das ganze, von dem Andersseyn der Creatur und der Sünde auseinandergehaltene Universum zur harmonischen und vollen Einheit zurückkehrt. Raymund sucht diese Theorie der Gottesliebe, immer teleologisch zu Werke gehend, im Einzelnen durchzuführen, indem er zunächst die Nächstenliebe und die vernünftige Selbstliebe aus ihr ableitet. Denn er faßt die geforderte Vergöttlichung des menschlichen Wesens nicht etwa bloß contemplativ oder gar quietistisch, sondern, so sehr seine Liebeslehre an die Mystiker erinnert, durchaus ethisch lebendig. Er fordert überall die freie menschliche Thätigkeit zur Ehre Gottes und will, auch darin ein Vorläufer des Protestantismus, eine allseitige Entfaltung und darauf gegründete Idealisirung der menschlichen Naturkräfte, nicht eine asketische oder mystische Vernichtung der Individualität.

Nachdem Raymund das Daseyn eines unendlichen, allgütigen, dreieinigen Gottes und die Verpflichtung des Menschen, durch kindliche Hingebung die Ehre dieses Gottes allerwege zu fördern, aus den bloßen Mitteln rationeller Naturbetrachtung nachzuweisen gesucht hat, welches nicht ohne Wiederholungen, Episoden und Weitläufigkeiten, aber doch mit im Ganzen stetig vorschreitender Epagogik durchgeführt wird, geht er im zweiten Theile (von tit. 206 an) dazu über, die gewonnenen Resultate auf das positive Christenthum anzuwenden. Bisher mit der Begründung der wesentlichen Lehren der Religion beschäftigt, faßt er nun die thatsächliche Erscheinung derselben in's Auge, also die Person Christi, das von ihm gestiftete Christenthum, die auf seine und seiner Jünger Lehre wie Wirksamkeit gegründete Kirche mit ihren Heilsmitteln und Institutionen, vor Allem auch die Bibel als das thatsächliche Wort Gottes. Alles dies findet er vor dem Richterstuhle der Vernunft vollständig gerechtfertigt und daher durchaus annehmbar, wobei nicht selten die Wendung gebraucht wird, daß christlich zu denken wenigstens besser und nützlicher sey, als anderswie zu denken. Das von Christus aufgestellte Lebensgesetz erweist sich als das Vollkommenste und Vernunftgemäße; er selbst, seiner Persönlichkeit nach betrachtet, kann kein Betrüger seyn, obgleich er sich für Gottes Sohn erklärt hat, vielmehr ist gerade nur ein solcher, der die göttliche und die menschliche Natur in sich vereinigt, zum rechten Mittler und Versöhner zwischen der gefallenen Menschheit und der durch den Mißbrauch der ertheilten Willensfreiheit beleidigten Gottheit geschickt; die christliche Kirche, weil sie durch Jesus Christus im heiligen Geiste mit Gott zusammenhängt, muß unfehlbar seyn. Ebenso untrüglich ist ferner die Bibel, da man Gottes Worten ohne Beweis Glauben schenken muß, sobald man sie als solche erkannt hat, wie dies mit der Bibel der Fall ist. Nachdem wir nämlich aus dem Buche der Creaturen erkannt haben, daß ein Gott ist und wie er ist, wahrhaft, unendlich, einzig, gütig, so leuchtet uns sofort die Göttlichkeit der Bibel ein, welche durchaus den Stempel desselben göttlichen Geistes trägt und gerade wie die Natur uns Gott über Alles zu lieben anweist (tit. 211). Wenn aber die Bibel mehr befiehlt als beweist, so geschieht dies in

Folge ihrer höheren Autorität, denn sie stammt direkt von Gott ab als sein Wort, während die Creatur nur sein Werk ist und indirekt mit Hülfe unserer Vernunft uns über ihn belehrt. — Wie die Bibel und Natur auf theoretischem Wege, so vermitteln uns weiter die Sakramente auf reale Weise mit Gott. Die Taufe macht uns zu Gliedern am Leibe Christi, die Confirmation zu rüstigen Streitern seiner Kirche, welche Furcht und Schmach dieser Welt überwunden haben; der Genuß des heiligen Abendmahls ist die geistige Speise, wo wir nicht mehr durch Symbole wie dort (Wasser bei der Taufe, Oel bei der Confirmation), sondern durch den Leib Christi mit ihm vereinigt, ja in ihn verwandelt werden. Das Sakrament der Beichte, der Ehe und der letzten Oelung finden gleichfalls ihre Erörterung und Rechtfertigung als praktische Maßnahmen behufs unserer Heiligung und Seligmachung; aber auch die Priesterschaft erscheint Raymund als eine im Wesen des Christenthums gegründete Institution, da es einen Stand geben muß, welcher die Sakramente, besonders das des Altars verwaltet, die Heilsordnung der Kirche vertritt und indem er mit seinen sieben Weihen die sieben Stufen der Christenheit darstellt, diese in correspondirender Symbolik mit Gott verknüpft. Endlich ist ein Fürst der Kirche vonnöthen, welcher sie zur Einheit zusammenschließt und als Vikar Christi auf Erden, vor dem sich Alles zu beugen, dem Alles zu gehorchen hat, die höchste Herrschergewalt von Rechtswegen besitzt. Den Schluß machen eschatologische Betrachtungen, welche gleichfalls, der Tendenz des Ganzen gemäß, vornehmlich ihrer ethischen Seite nach gefaßt werden.

Schon aus dieser flüchtigen Skizze des Inhalts unseres liber naturae s. creaturarum erhellt, daß sein vortrefflicher Grundgedanke, der mit einer im Allgemeinen angemessenen Methode durchgeführt werden soll, doch bei Weitem nicht mit derjenigen Klarheit und Gründlichkeit durchgeführt ist, welche die Sache erfordert. Nachdem Raymund über die Betrachtung der Stufenfolge in der Natur ganz flüchtig hinweggeeilt ist und das von der Scholastik vergessene Princip der Selbsterkenntniß, freilich mehr ahnungsvoll als der Tragweite desselben sich bewußt, zum Grund und Boden aller Gewißheit erklärt hat, läßt er bei den Beweisen des Daseyns und der Erörterung des Wesens Gottes vielfach die nöthige Schärfe des Denkens vermissen, indem er sich, obgleich er in diesem Theile Naturphilosoph seyn will, ganz und gar nicht auf den Standpunkt eines ungläubigen Lesers zu versetzen weiß, also die Einwürfe des Unglaubens bei Seite liegen läßt; er setzt die Ueberzeugung schon voraus, die seine Gründe erwecken sollen. Raymund unternimmt im Grunde doch nur eine Rechtfertigung des actuellen christlichen Bewußtseyns vor sich selbst, und wenn wir dieß festhalten, werden wir auch verstehen, wie er neben dem Nachweis der tiefsten Wahrheiten der christlichen Heilslehre und Ethik eine Apologie der weder in der Bibel, noch im „Buche der Natur" gegründeten Einrichtungen des Katholicismus unternehmen konnte. Indem der übrigens so anerkennenswerthe teleologische Grundzug des Denkens ihn antreibt, aus Natur und Christenthum eine Einheit zu gewinnen, wird er sich der tiefsten Gegensätze zwischen den Forderungen einer selbstständig denkenden Vernunft und der christlichen, Selbstüberwindung fordernden Glaubenslehre nicht eigentlich bewußt. Hat er also auch in der That die Scholastik mit ihrer Reflexionsmethode im Princip überwunden, so ist er doch noch weit entfernt, alle Schlacken derselben abgestreift zu haben, und fällt häufig genug in sie zurück; die Idee einer auf Bibel und Vernunft allein auferbauten Wissenschaft zeigt sich kaum im Dämmerlichte des ersten Aufgangs. Denn so sehr er den blinden Glauben an die bloße Autorität als solche verwirft, kann er doch nicht umhin, noch der kirchlichen Tradition zu folgen, und eben darum weder dem lauteren Christenthum, noch der lauteren Vernunft gerecht werden. Aber trotz Allem wird uns dieser erste heldenmüthige Versuch, unter thatsächlicher Hervorhebung der Bibel als Quelle der christlichen Wahrheit, die Vernunft zu einem nicht bloß wünschenswerthen, sondern von dem Wesen der Sache selbst als nöthig geforderten Dienste in Sachen der Religion herbeizuziehen, ehrwürdig und beachtenswerth bleiben.

Litteratur. 1. Ausgaben. Die von L. Hain (Repert. bibliogr. Vol. II. p. 2. Stuttg., Cotta. 1838.) an die Spitze gestellte und also als princeps betrachtete Ausgabe ist ohne Druckort und Jahreszahl in 4. Ebert setzt dieselbe um 1484. Die bei Hain genannte zweite Ausgabe ist von Deventer, per Rych. Paffroed, gleichfalls ohne Jahreszahl, doch vor 1488, wie man aus einer Illumination weiß. Ebert setzt sie um 1480. Es ist eine schöne Folioausgabe mit prächtigem gothischen Druck; Exemplare davon besitzt die Wolfenbütteler und die Bonner Bibliothek. Sie führt den Titel der theologia naturalis ein, während die zuerst genannte, den Handschriften folgend, nur liber creaturarum etc. hat. — Hain führt nun noch eine dritte Ausgabe an vom Jahre 1487, welche er nicht gesehen hat und vermuthlich nur nach Panzer (Annal. typ. IV. p. 41) citirt, der sie aber auch nicht sah. Ich glaube, daß Maittaire, der Urheber der Notiz, diese Jahreszahl aus einer Illumination einer der beiden ersten Ausgaben entnahm — also eine Ausgabe mit der Jahreszahl 1487 gar nicht existirt. Sodann folgt eine Straßburger Ausgabe (per Mart. Flach) vom Jahre 1496 in Folio und von da noch mehrere andere, z. B. eine Lyoner vom Jahre 1507, eine Pariser (per Joh. Parvum) vom Jahre 1509. Die neueste ist erschienen zu Sulzbach bei J. F. v. Seidel im Jahre 1852 und zeichnet sich durch den Mangel des für das Verständniß des Werkes so maßgebenden Prologus aus, welcher freilich seit 1595 auf den Index gesetzt ist, weil er, wie Wharton sagt, die Quellen aller geoffenbarten Wahrheit auf die Bibel beschränkt. — 2. Zeugnisse und Bearbeitungen. Von Aelteren sind hervorzuheben: Joh. Trithemius de script. eccles. (ed. Francof. 1601. pag. 351); H. Wharton, Appendix ad. hist. litt. eccles. Guil. Cave (Basileae, Imhoff 1744. p. 129); Cas. Oudinus, comm. de script. eccles. ant. P. III. pag. 2367 (Lipsiae, M. G. Weidmann, 1722); Nic. Antonio Biblioth. Hisp. Vet. P. II. p. 215. §. 116 (gute und treffende Notizen); P. Bayle, Dict. s. v. Sebonde (Ed. a 1740. Tom. IV. p. 183) (viel Ungenaues und Unrichtiges enthaltend); J. A. Fabricius, Bibl. Lat. med. et inf. aet. Vol. VI. (Hamburgi, Bohn. 1746) p. 117; M. Montaigne, Essais livr. II. cap. 12.; G. Chr. Hamberger, zuverlässige Nachrichten. Th. 4. S. 697 bis 700 u. s. w. Neuere Bearbeitungen sind außer den Besprechungen in den philosophischen und theologischen Compendien, aus denen nur der Abschnitt über Raymund bei Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. 8. S. 658—678 hervorgehoben werden mag, folgende zu meiner Kenntniß gelangt: Fr. Holberg, de theologia naturali Raimundi de Sabunde commentatio. Halis 1843. Von demselben Autor eine Recension der gleich zu erwähnenden Schrift von Matzke in den Stud. u. Krit. v. J. 1847. Bd. 2. S. 1028. — D. Matzke, die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Breslau, Trewendt. 1846 (exponirende Analysis des Werkes). — M. Huttler, die Religionsphilosophie Raymund's v. Sabunde. Augsburg, Kollmann. 1851. C. C. L. Kleiber de Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis commentatus est. Berolini, Gebauer. 1856. 4. (kritisch die Angaben über Leben und Schriften sichtend, nicht durchaus zuverlässig in den Angaben). Frid. Nitzsch, quaestiones Raimundanae in Niedner's Zeitschrift für die histor. Theologie. Jahrg. 1859. Heft 3. S. 393—435. (Mit Scharfsinn die Grundgedanken und die Methode, so wie die Beweise vom Daseyn Gottes entwickelnd.) Das Neueste ist über Raymund gesagt von O. Zöckler in dessen Theologia naturalis. Lfr. 1. §. 8. S. 40—46.

Schaarschmidt.

Raymund VI. und **VII.**, Grafen von Toulouse, und der Albigenserkrieg. Von der Verbreitung der Katharer oder Albigenser im südlichen Frankreich, in Languedoc und Provence, ist im Art. „Katharer" die Rede gewesen. Es geschah ihre Verbreitung unter dem Schutze der Grafen Raymund VI. von Toulouse, Raymund von Foix, Roger von Beziers, Gaston und Bearn, so wie des niederen Adels, begünstigt durch Wohlstand, hervorragende Bildung und allgemeinere Freiheit der bürgerlichen Verhältnisse; die Sekte wurde bald so bedeutend und der herrschenden Kirche so gefähr-

lich, daß der Pabst Calixtus II. im Jahre 1119 für nöthig fand, auf einem in Toulouse gehaltenen Concil Maßregeln zur Verfolgung und Ausrottung derselben zu treffen. Aber das über die Abtrünnigen ausgesprochene Verbannungsurtheil vermochte eben so wenig als der Bekehrungseifer, mit welchem der heilige Bernhard seine geistlichen Waffen gegen sie richtete, ihre stets zunehmende Verbreitung zu hindern; die Ketzerei schlug vielmehr immer festere und tiefere Wurzeln. Zwar wurde vom Pabste Innocenz III. im Jahre 1198 eiligst eine aus Mönchen und Mönchsfreunden bestehende geistliche Commission zur Verfolgung der Ketzer ernannt und ein Kreuzheer gegen sie aufgeboten, doch konnte er dadurch nur wenig ausrichten, da nicht nur die erstarkte Partei der Ketzer dem von blinder Leidenschaft geleiteten Unternehmen mit Nachdruck entgegentrat, sondern auch der Vizegraf Roger II. von Beziers, Carcassonne, Alby und Rasez, so wie der Graf Raymund VI. von Toulouse, der nach seinem Vater Raymund V. seit 1194 regierte, ihre ruhigen und fleißigen Unterthanen der geistlichen Verfolgungswuth nicht preisgeben wollten. Als indessen der mit der Bekehrung und Bestrafung der Abgefallenen beschäftigte päbstliche Legat Peter von Castelnau (Chateau neuf) am 15. Januar 1208 im Gebiete des Grafen von Toulouse von unbekannter Hand ermordet ward, erklärte der Pabst, ungeachtet die ihm zugesandten Berichte über den Mord augenscheinlich übertriebene und unerwiesene Thatsachen enthielten, nichtsdestoweniger den Grafen für den Anstifter des Verbrechens, sprach den Bann über ihn aus und ließ gegen ihn und die Ketzer einen förmlichen Kreuzzug predigen, an dessen Spitze sich Arnold, Abt von Citeaux, als Legat, und Simon von Monfort, Graf von Leicester, welcher den Blutdurst und Ehrgeiz des Legaten theilte, als Feldherr stellten. Die Verheißung eines vollkommenen Ablasses für vierzigtägigen Dienst im Kreuzheere und die Aussicht auf reiche Beute hatten in kurzer Zeit gegen 50,000 Menschen, meist rohes Raubgesindel, aus allen Provinzen Frankreichs unter ihre Fahnen gebracht.

Bestürzt über die drohende Gefahr, die sich so unerwartet über seinem Haupte zusammenzog, suchte Raymund VI. sich derselben durch bereitwillige Demüthigungen jeder Art zu entziehen, obgleich sein entschlossener und tapferer Neffe, der Vizgraf Raymund Roger von Beziers, der sich einer gleichen Gefahr wie der Oheim ausgesetzt sah, ihm dringend rieth, seine Freunde, Verwandte und Vasallen zu versammeln und mit ihrer Hülfe dem Legaten muthig Widerstand zu leisten. Allein der Graf, geschreckt durch die Nähe des zahlreichen Kreuzheeres, wagte es nicht, dem umsichtigen und wohlgemeinten Rathe zu folgen, sondern schickte im Vertrauen auf seine Unschuld Gesandte nach Rom, die in seinem Namen erklärten, daß er bereit sey, sich allen Forderungen der Kirche zu unterwerfen, um mit derselben wieder versöhnt zu werden. Hierauf übergab er im Juni 1209 sieben feste Burgen seiner Grafschaft als Unterpfand des Versprechens, daß er seine Unterthanen und Freunde ihres Glaubens wegen nach den Bestimmungen der Kirche bestrafen lassen wolle, ohne ihnen Schutz zu gewähren, gelobte dann auf einer Versammlung mehrerer Erzbischöfe und Bischöfe zu St. Gilles Reue und Besserung auch für die Vergehungen, welche er sich habe, wie man sage, zu Schulden kommen lassen und um derentwillen er excommunizirt sey, und verpflichtete sich außerdem durch einen Eid, allen Befehlen des Pabstes und jedes Legaten desselben willig Folge zu leisten. Zugleich mußten sechszehn seiner angesehensten Barone gleichfalls schwören, den päbstlichen Legaten und der Kirche unbedingt zu gehorchen. Erst nachdem dieß geschehen war, sprach der päbstliche Legat Milo, welcher dem Abte Arnold untergeordnet war, den Grafen Raymund VI. vom Banne los und überreichte ihm dabei das Kreuz mit der Weisung, sich den mit demselben bezeichneten Fürsten anzuschließen und gegen seine eigenen Unterthanen, wenn sie sich widersetzten, zu kämpfen.

Sobald das wehrlose Volk auf diese Weise seines Landesherrn und natürlichen Beschützers beraubt war, begannen die Abgeordneten des Pabstes unter der Führung des wüthenden Abtes Arnold die Ausrottung der Irrgläubigen, zu deren Bekehrung sie vielmehr als Diener der christlichen Religion verpflichtet waren. Von fanatischem Eifer

getrieben, durchzogen sie an der Spitze des Kreuzheeres das Land und feuerten die raubbegierigen Schaaren zur Ermordung ihrer abtrünnigen Glaubensgenossen an, indem sie jedem Einzelnen unter ihnen dieselben Vortheile und Rechte zuerkannten, welche die Kirche den Pilgern nach Jerusalem versprochen hatte. Eine allgemeine Bestürzung verbreitete sich unter dem wehrlosen Volke, und selbst der muthige Vizgraf Raymund Roger von Beziers und Alby, gegen den zunächst der Angriff gerichtet war, erschrak, als er die rohen Haufen des Kreuzheeres gegen sich heranziehen sah. Er eilte nach Montpellier und erklärte dem Legaten, er habe keine Schuld gegen die Kirche auf sich geladen, er wolle vielmehr für sie leben und sterben; da aber alle seine Betheuerungen und Anerbietungen von diesem als ungenügend zurückgewiesen wurden, entschloß er sich mit Beistimmung seiner Vasallen zu einem verzweifelten Kampfe. Während er sich selbst nach Carcassonne begab, vertraute er die Vertheidigung von Beziers den Treuesten seiner Vasallen an. Am 22. Juli 1209 erschien das Kreuzheer unter Sengen und Brennen vor dieser Stadt und erstürmte dieselbe nach einem dreistündigen Kampfe. Das Loos der Stadt und ihrer Einwohner war schrecklich; fast 20,000 Menschen ohne Unterschied des Alters, des Geschlechts und des Glaubens wurden erschlagen, und der Legat war frech genug, sich zu rühmen, daß er als ein Bote der göttlichen Rache die Stadt vernichtet habe (Innocentii Epist. XII, 108; Caesarii v. Heisterbach, Dialog. de miraculis V, 21). Von da zogen die Kreuzfahrer am 1. August vor die nicht minder durch ihre Lage wie durch Kunst feste, reiche und sehr bevölkerte Stadt Carcassonne, welche der entschlossene Vizgraf selbst mit einer Schaar tapferer Ritter besetzt hielt. Nichtsdestoweniger wurde die eine der Vorstädte unter Gesängen, in welchen die Geistlichen des Kreuzheeres den heiligen Geist anriefen, sogleich genommen, nachdem Simon von Montfort Allen voran über den Graben vorgedrungen war, und schon acht Tage später sahen sich die Einwohner genöthigt, auch die anderen zu räumen und niederzubrennen, als die Feinde mit ihren Belagerungsmaschinen einen Theil der Mauern umgestürzt hatten. Aber um so muthiger und hartnäckiger wehrten sich die Belagerten in der höher gelegenen Stadt und der blutige Kampf wurde so lange von ihnen fortgesetzt, bis Krankheiten, Hungersnoth und Mangel an Wasser sie zwangen, sich einem Feinde zu ergeben, der sie mit den Waffen nicht zu besiegen vermochte. Ungeachtet den Einwohnern bei der Capitulation die Erhaltung ihres Lebens zugesichert war, ließ der gewissenlose Abt Arnold ihrer vierhundert, die nach der Uebergabe in die Hände der Kreuzfahrer fielen, als Ketzer lebendig verbrennen, und auch die übrigen würden unfehlbar ein ähnliches Schicksal erlitten haben, wenn sie nicht frühzeitig genug durch einen unterirdischen Gang entflohen wären. Der tapfere Vizgraf Roger aber ward hinterlistig ins feindliche Lager gelockt, in den Kerker geworfen und starb in demselben, wahrscheinlich vergiftet. Seine Besitzungen erhielt Simon von Montfort, an dem Arnold eine sichere Stütze und Hülfe für künftige Gewaltthaten zu gewinnen strebte.

Jetzt schien den beiden durch Rachsucht und Ländergier Verbündeten jede fernere Schonung des ihnen verhaßten Grafen von Toulouse unnöthig. Obgleich Raymund durch schwere Opfer die völlige Aussöhnung mit der Kirche erkauft und seine Unterthanen die Ketzerei öffentlich hatte abschwören lassen, so verlangten seine Gegner dennoch von ihm und den Bürgern von Toulouse, daß sie alle diejenigen, welche ihre Boten als Ketzer bezeichnen würden, den Baronen des Kreuzheeres ausliefern sollten, damit sie sich vor denselben rechtfertigen; und als sich der Graf auf seinen mit dem Legaten Milo geschlossenen Unterwerfungsvertrag berief und Schutz beim Pabste suchte, verstärkten sie ihr Heer und fielen in sein Gebiet ein. Indessen wurde der Krieg mit abwechselndem Glücke geführt, weßhalb die päbstlichen Legaten unter dem Vorwande einer Ausgleichung im Jahre 1211 ein Concil zu Arles versammelten und den Grafen Raymund vor dasselbe beschieden. Um die drückende Noth seiner Unterthanen zu erleichtern, erschien er daselbst, begleitet von dem Könige Peter II. von Aragonien, der vor Kurzem seine Schwester dem Sohne des Grafen verlobt hatte. Indessen wurden ihm zur Er-

langung des Friedens mit der Kirche so harte Bedingungen gestellt, daß er im heftigsten Unwillen sogleich mit dem Könige die Stadt wieder verließ, worauf die Legaten über ihn, als einen Abtrünnigen und Feind der Kirche, nochmals den Bann aussprachen, den auch der Pabst im April 1211 bestätigte. Nun begann der Krieg von Neuem, da Simon von Montfort frische Haufen von Kreuzfahrern um sich vereinigte, und auch der französische Thronerbe das Kreuz gegen die Albigenser nahm. Es war vergebens, daß sich der schändlich betrogene Graf Raymund vor Innocenz III. in Rom seine Unschuld zu beweisen und seine Rechte geltend zu machen bemühte; Simon von Montfort setzte seine Eroberungen ungeachtet der päbstlichen Abmahnungsschreiben an ihn fort und brachte eine Burg nach der anderen in seine Gewalt. Da führte endlich im Sommer 1213 Peter von Aragonien nach langen Zaudern dem Bedrängten tausend der tapfersten und besten Ritter seines Reiches über die Pyrenäen zu Hülfe, und auch die Grafen von Foix und Conaninges vereinigten sich mit ihm zur Belagerung von Müret. Hier kam es zu einer Schlacht, in welcher jedoch die Verbündeten trotz ihrer größeren Heeresmacht von Montfort's Schaaren völlig besiegt wurden. Ihr Heer löste sich ganz auf und viele Tausende verloren zugleich mit dem Könige Peter von Aragonien das Leben.

Durch diese unglückliche Niederlage war Raymund's Muth und Zuversicht gebrochen, und wenn er auch den Krieg noch zwei Jahre fortführte und jede Art von Demüthigungen über sich ergehen ließ, um wenigstens einen Theil seiner Besitzungen zu retten, so vermochte er es doch nicht zu verhüten, daß dieselben im Jahre 1215 auf den Synoden in Montpellier und im Lateran sämmtlich seinem Gegner Simon von Montfort als rechtmäßigen Beherrscher mit Zustimmung des Pabstes Innocenz III. zur Belohnung seiner Dienste zuerkannt wurden. Gleichwohl kam der habsüchtige Eroberer nicht in den ruhigen Besitz dieser Länder, da die Unterthanen den ihnen gewaltsam auferlegten großen Druck nicht ertragen konnten und wiederholt für ihre alten Herren aufstanden. Hierdurch veranlaßt, kehrten der Graf Raymund und sein gleichnamiger Sohn, nachdem sie eine Zeit lang in Genua gelebt hatten, in ihr väterliches Besitzthum zurück, um dasselbe wieder zu erobern. Der junge, kaum neunzehnjährige Graf begab sich in die Provence, forderte von dort aus die Freunde seines Hauses zur Hülfe auf, fand großen Zulauf und sah in Avignon alsbald ein bedeutendes Heer tapferer Kämpfer um sich versammelt. Fast gleichzeitig erschien auch sein Vater in seinem Stammlande mit spanischen Hülfstruppen, die er von Jakob I., dem Sohne Peter's von Aragonien, erhalten hatte. Monfort, auf den doppelten Angriff nicht genügend vorbereitet, mußte zurückweichen und fiel am 25. Juni 1218 vor Toulouse durch einen aus einem Wurfgeschütz geschleuderten Stein am Kopfe tödtlich verwundet. Der Besitz seiner französischen Länder ging auf den ältesten seiner vier Söhne über, der jedoch nicht die kriegerischen Fähigkeiten des Vaters geerbt hatte und sich später durch die päbstlichen Legaten bestimmen ließ, seine Ansprüche der Krone Frankreich zu überlassen. Mittlerweile setzten die Grafen von Toulouse den Kampf um ihre verlorenen Länder fort. Doch wußte der Pabst Honorius III., eifriger noch als sein Vorgänger, durch die Verkündigung des Ablasses aus allen Provinzen Frankreichs neue Kreuzfahrer gegen sie aufzubringen, und selbst nachdem Raymund VI. im Jahre 1222 mit dem Ruhme eines aufgeklärten Christen und treuen Vaters seiner Unterthanen, obwohl im Banne der Kirche, gestorben war, blieb der Haß der päbstlichen Hierarchie gegen seinen als Regent und Feldherr größeren Sohn, Raymund VII., ungeachtet seiner Willigkeit zu jeder Buße unversöhnlich. Wie sich früher der französische König Philipp August zur Theilnahme am Kreuzzuge gegen die Albigenser hatte bewegen lassen, so traten jetzt auch, mehr von Eroberungssucht als von Frömmigkeit geleitet, seine Nachfolger Ludwig VIII. und IX., der Sache des Pabstes bei und benutzten dieselbe zur Erweiterung ihrer Macht. So dauerte dieser blutige und ungerechte Krieg, in welchem Hunderttausende von beiden Seiten gefallen, die schönsten Provinzen des südlichen Frankreichs auf lange Zeit zu

Grunde gerichtet, die volkreichsten, blühendsten Städte durch Plünderung und Brand verödet waren, bis zum Jahre 1229. Erst jetzt erhielt endlich der edle, vom Schicksal schwer geprüfte Graf Raymund VII. von den mächtigeren Gegnern den Frieden unter der harten Bedingung, daß er Narbonne nebst mehreren Herrschaften sogleich an Ludwig IX. überließ und seinen Eidam, einen Bruder des Königs, zum Erben seiner übrigen Länder auf den Fall seines Todes einsetzte. Ueberdieß mußte er seine Absolution vom Kirchenbanne mit einer für jene Zeit ungeheueren Geldbuße erkaufen und geloben, fünf Jahre zur Bekämpfung der Ungläubigen aus dem Lande zu gehen. Aber weit schrecklicher noch waren die Gewaltthaten, welche man im blinden Glaubenshasse und Verfolgungsgeiste gegen seine unglücklichen Unterthanen verübte. Sie wurden nicht nur mit den drückendsten Abgaben belegt, sondern auch dem Bekehrungseifer des Dominikanerordens und den Blutgerichten der Inquisition ohne Rettung preisgegeben. Schon gleich nach dem mit Raymund VII. abgeschlossenen Frieden wurde auf der Synode zu Toulouse bestimmt: „Jeder Fürst, Gutsherr, Bischof oder Richter, der einen Ketzer verschont, soll seines Landes, Gutes oder Amtes verlustig gehen, jedes Haus, in welchem ein Ketzer gefunden wird, niedergerissen werden. Zu Ketzern und Verdächtigen wird auch in tödlicher Krankheit kein Arzt und kein Genosse ihres Verbrechens gelassen. Aufrichtige Reuige werden aus ihrer Heimat, wenn diese verdächtig ist, entfernt, erhalten eine besondere Tracht und sind aller Rechte, bis auf erfolgte päbstliche Dispensation, verlustig; Bußfertige aus Furcht werden eingeschlossen" (vgl. Conc. Later. IV. cap. 3. bei Mansi Tom. XXII. pag. 986 seq. Conc. Tolosan. cap. 1—28. bei Mansi, Tom. XXIII. pag. 194 seqq.). Um aber zu verhüten, daß sich die Bischöfe durch Rücksichten, die sie für ihre Angehörigen zu nehmen versucht seyn konnten, zu gelinderen Maßregeln bestimmen ließen, führte der Pabst Gregor IX. eigene Glaubens- oder Inquisitionsgerichte (s. d. Art.) ein, welche die Ketzer aufspüren, den Kirchengesetzen gemäß verurtheilen und dann der weltlichen Obrigkeit zur Bestrafung übergeben sollten. Diese furchtbare Gewalt, die den Glaubensgerichten anvertraut war, kam bald fast ausschließlich in die Hände des zwanzig Jahre vorher gestifteten Bettelordens der Dominikaner (s. d. Art.). Für das Land der Albigenser wurden zwei Haupttribunale, das eine in Toulouse, das andere in Carcassonne errichtet; aber es währte nicht lange, so gab es dort eben so viele Ketzergerichte, als Dominikanerklöster. Ueberall verkündigten Scheiterhaufen die blutige Rache der Inquisitoren, und selbst denjenigen, die sich bereitwillig belehren ließen, ward der unversöhnliche Grimm der Kirche durch schwere Geld- und Leibesstrafen fühlbar gemacht. Auch der Graf Raymund VII. gerieth mit den Inquisitoren und Legaten des Pabstes in Streit und unterlag in dem ungleichen Kampfe mit ihnen.

Quellen: Innocentii Epist. libri XIX.; Petri Monachi (de Vaux Cernay) Hist. Albigensium; Guil. de Podio Laurentii (des billiger urtheilenden Kaplans Raymund's VII.) super histor. negotii Francor. adversus Albigenses, beide Werke bei Bouquet-Brial. Tom. XIX.; Hist. de la guerre des Albigeois (nebst anderen Denkmalen in der Hist. général de Languedoc. Paris 1740—1745. Tom. III.); Hist. de la croisade contre les hérétiques Albigeois, écrite en vers provençaux, publ. par M. C. Fauriel. Paris 1837. — Sismonde de Sismondi, les croisades contre les Albigeois. Paris 1828, übersetzt mit Einleitung. Leipz. 1829; Schmid, der Mysticismus des Mittelalters S. 387 ff.; Schröckh, christliche Kirchengeschichte. Th. 29. S. 567—72 u. 618—36; Schmidt, Geschichte von Frankreich. Bd. I. S. 449 ff.; Schlosser, Weltgeschichte, Bd. VII. S. 251 ff.

G. H. Klippel.

Raymundus Lullus, s. Lullus.

Raynald, s. Baronius.

Realismus und Realisten, s. Scholastik.

Rebekka, s. Jakob.

Rechabiter, רֵכָבִים, nach den LXX Ῥαχαβεὶν (auch Ἀρχαβεὶν und Ἀλχαβεὶν), waren nach Jerem. 35, 6. 8. 14. 16. 18. die Kinder Jonadab's, des Sohnes Rechab, und wurden von dem Propheten dem ganzen Volke des Reiches Juda als ein Muster des Gehorsams vorgestellt, womit sie das Gebot ihres Vaters Jonadab, keinen Wein zu trinken, kein Haus zu bauen, keinen Saamen zu säen, keinen Weinberg zu pflanzen noch zu besitzen, und ihr Leben lang in Hütten zu wohnen im Lande, darin sie wallen, fort und fort erfüllten. Zum Lohne dieses Gehorsams ward ihnen durch Jeremias verheißen, daß es Jonadab, dem Sohne Rechab's, nimmer fehlen, allezeit Jemand von den Seinigen vor dem Herrn stehen soll. Ueber die Gegend, wo sie wohnten, lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Nach Jerusalem, wo wir sie Jerem. 35. finden, hatten sie sich wohl nur vor den Chaldäern geflüchtet, denn hier konnten sie dem väterlichen Gebot nur bei vorübergehendem Aufenthalt nachkommen; ob sie aber auf dem Gebirge Juda, in der Gegend von Hebron und Bethlehem, wohin die Notiz 1 Chr. 2, 55. die Abkömmlinge von Hamath, des Vaters des Hauses Rechab, weist und wo wir ihre Vaterstadt Jabez (richtiger Jäbez, vgl. 1 Chron. 4, 9. 10.) zu suchen hätten, geblieben oder, worauf 2 Kön. 10, 15. und auch jenes Zurückweichen nach Jerusalem vor den heranziehenden Chaldäern weist, sich später in einer Nomadengegend des Nordens oder Ostens von Canaan aufzuhalten pflegten, ist nicht mehr zu entscheiden. Wahrscheinlicher läßt sich das Zeitalter jenes Jonadab, des Sohnes Rechab, bestimmen, sofern 2 Kön. 10, 15. 23. ein Jonadab, der Sohn Rechab, dem von Elisa zum König über Israel gesalbten Jehu beisteht in der Ausrottung des Baalsdienstes, und diese Zeit mit der Angabe in 1 Chron. 2, 55. sich vereinigen läßt, wo „die Freundschaften zu Jabez, die Keniter, die da gekommen sind von Hamath des Vaters Beth-Rechab", ungefähr gleichzeitig erwähnt werden mit den Nachkommen David's bis auf die babylonische Gefangenschaft herab. Diese Zusammenstellung in 1 Chron. 2 u. 3., wie die Gemeinschaft Jonadab's mit Jehu in 2 Kön. 10. zeigt auch, welch' ein vornehmes Geschlecht in Israel sie waren, obwohl sie ursprünglich Keniter waren; vielleicht datirte aber gerade daher auch ihr hohes Ansehen, weil Mose's Schwager ein Keniter gewesen und in die Gemeinschaft Israel's eingetreten war. Ein ähnliches Herkommen wie nach diesem Gebot Jonadab's erwähnt Winer (Art. R. im bibl. RWBuch) aus Diodor. Sic. 19, 94. von den nomad. Nabathäern: „*Νόμος ἐστὶν αὐτοῖς, μήτε σῖτον σπείρειν, μήτε φυτεύειν μηδὲν φυτὸν καρποφόρον, μήτε οἴνῳ χρῆσθαι, μήτε οἰκίαν κατασκευάζειν.*"

Pf. Pressel.

Rechtfertigung. Die Lehre von der Rechtfertigung, und zwar aus dem Glauben und allein aus dem Glauben, ist diejenige, in welcher die Reformation des 16. Jahrhunderts, vornehmlich die deutsch-lutherische, ihren Mittelpunkt, ihr edelstes Kleinod, ihre eigentliche Substanz erkannte. Sie hieß der articulus stantis et cadentis ecclesiae, das, womit die evangelische, aufs Evangelium gegründete Christenheit steht und fällt; was einer der treuesten Bekenner des Evangeliums unter den deutschen Fürsten damit zu erkennen gab, daß er seinen zu einer Besprechung mit den Gegnern abreisenden Theologen das vor Allem ans Herz legte, daß sie doch nur das Wörtlein solâ (sola fide justificari hominem) wieder mit nach Hause bringen sollten. Daß auf diese Lehre die heftigsten und scharfsinnigsten Angriffe der Gegner sich gerichtet und noch immer richten, das kann nur natürlich gefunden werden. Eben so, daß gegenüber diesen Angriffen nicht nur eine kräftige Vertheidigung, sondern auch eine feine und immer feinere Durchbildung dieser Lehre zu Stande gekommen, und daß es dabei an mancherlei Differenzen, an verschiedenen Weisen der Fassung dieser Lehre nicht gefehlt hatte, indem man theils den Widersachern mit strenger Consequenz entgegentrat und den in dieser Lehre ausgesprochenen Gegensatz gegen ihren antievangelischen Irrthum recht scharf anzuzeigen beflissen war, theils die schwachen, oder scheinbar und vermeintlich schwachen Seiten derselben durch eine mehr oder weniger den Gegnern sich annähernde Modification zu decken suchte, oder auch, ohne solche Abzweckung und Rücksicht, von einem an-

deren Standpunkte aus zu einer Modifikation in der Stellung und Fassung dieser Lehre gelangte. — Von der reformatorischen Zeit aber, in welcher die auf die Zueignung des in Christo begründeten und durch ihn vermittelten Heils sich beziehenden Dogmen, und damit die Lehre von der Rechtfertigung, zuerst zu kirchlicher Durcharbeitung gekommen sind, werden wir einerseits rückwärts gehen müssen auf den Schriftgrund der Rechtfertigungslehre und auf die Art und Weise, wie in der nachapostolischen und vorreformatorischen Zeit dieselbe aufgefaßt werden; andererseits vorwärts auf die bis in die neueste Zeit herein sich offenbarende Bestrebung, ins Klare darüber zu kommen, und die sich darbietenden Probleme zu lösen, worauf wir zuletzt das Resultat aus Allem zu ziehen versuchen.

Gehen wir von der sprachlichen und exegetischen Seite aus, so ist das deutsche „rechtfertigen" = als gerecht hinstellen, als entsprechend den Anforderungen, die an einen gemacht werden können, oder als schuldlos in Bezug auf erhobenen Verdacht oder Anklage wegen Pflichtversäumniß oder Unangemessenheit zu der vorliegenden Norm des Handelns u. s. w. darthun, zu erklären. Bei dem griechischen δικαιοῦν aber erscheint der klassische und der biblische Sprachgebrauch in einem merkwürdigen Gegensatz, indem es dort die Reaction des verletzten Rechts gegen den Verletzenden bezeichnet, einen gerecht machen, in sofern man die Rechtsverletzung von seiner Seite aufhebt durch seine Verurtheilung — richten, bestrafen, züchtigen (bei Herodot, Thucyd., Plato); wogegen es in diesem das gerade Gegentheil des κατακρίνειν ist: freisprechen von Schuld, für gerecht erklären, als gerecht anerkennen, sey es nun, daß der Gegenstand oder die Person an sich tadellos, der Norm gemäß, der Pflicht oder sich selbst treu ist, und von ungerechter Anklage gereinigt wird, wie das in den alttestamentlichen Stellen das Gewöhnliche ist, wo das „Gerechtmachen" einer Person im Grunde nichts Anderes ist, als ihr zu ihrem Rechte helfen oder ihr Recht anerkennen, den Schein oder Verdacht des unrechten Verhaltens von ihr wegnehmen u. dgl., wo vor dem δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ, als etwas Ungebührlichem, gewarnt und wo das δικαιωθῆναι vor Gott allen Lebenden abgesprochen wird (vgl. Offb. 25, 1. Ps. 50, 5. 143, 2.); oder daß der an sich ungerechte, dem göttlichen Willen oder Rechte nicht entsprechende, der Verurtheilung verfallene, durch einen Gnadenakt, unverdientermaßen, umsonst oder geschenksweise, so daß der Grund davon nicht in ihm selbst, dem von Rechtswegen das Gegentheil zukommen würde, sondern außer ihm, in der von seinem Verhalten und seiner Beschaffenheit absehenden göttlichen Güte liegt, von Schuld losgesprochen, als unschuldig, als dem göttlichen Anspruch genügend, somit als berechtigt zu dem, was einem solchen nach göttlicher Reichsordnung zukommt, erklärt und behandelt wird; wie das in der neutestamentlichen Gnadenökonomie, deren Vollziehung an dem Einzelnen eben hierin beruht und hiermit beginnt, sich findet. — Damit kommen wir nun auf die Rechtfertigung in dem Sinne, in welchem die Rechtfertigungslehre davon handelt. Der eigentliche Sitz dieses Gebrauchs sind die paulinischen Briefe und die Schriften des Pauliners Lukas. Während sonst in den Evangelien, bei Matthäus und Lukas, noch der alttestamentliche Gebrauch herrscht (Matth. 11, 19. 12, 37. Luk. 7, 29. 10, 29. 16, 15.), tritt zuerst Luk. 18, 14. in der Erzählung von dem bußfertigen Zöllner der Ausdruck δεδικαιωμένος in Bezug auf einen von Gott als gerecht angenommenen Sünder uns entgegen; sodann, als im Gegensatz gegen die gesetzliche Ordnung, mit der näheren Bestimmung, daß dies in Christo begründet sey, und in unmittelbarer Anschließung daran, daß die Verkündigung der Vergebung der Sünden durch Christum vermittelt sey, und daß Jeder, der glaubt, dessen theilhaftig werde, in der paulinischen Rede Apg. 13, 39. (vgl. V. 38). Was hier kurz angedeutet ist, findet sich in den paulinischen Sendschreiben besonders an die Römer und Galater ausgeführt, und zwar so, daß einestheils der objektive Grund, andererseits die subjektive Bedingung oder Vermittelung hervorgehoben, aber auch das δικαιοῦσθαι selbst mit seinem Gegenstand näher erklärt wird.

Nachdem im Brief an die Römer die gesetzliche Institution mit den in ihren Bereich fallenden Werken als etwas hingestellt worden, woraus das *δικαιοῦσθαι* keineswegs hervorgehen möge, da dieselbe nur dazu diene, die Erkenntniß der Sünde zu vermitteln (3, 20. vergl. 7, 7. ff.), so wird hingewiesen auf die Offenbarung einer Gerechtigkeit Gattes, mit welcher das Gesetz nichts zu thun habe, welche aber van dem Gesetz und den Prapheten bezeugt werde, einer Gerechtigkeit, welche vermittelt sey durch Glauben an Jesum Christum und auf alle Glaubenden sich beziehe und erstrecke; und diese Gerechtigkeit wird dahin erklärt, daß die in ihrer Gesammtheit, in den Juden wie in den Heiden, sündige und var Gatt verschuldete Menschheit gerechtfertigt werde umsonst, durch seine Gnade, vermittelst der Erlösung, die in Jesu Christa ist, durch dessen sühnendes Blutvergießen Gatt das erzielt habe, daß sein Gerechtseyn und sein *δικαιοῦν τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* (*τὸν πιστευοντα*) in keinem Widerspruch erscheine. Nachdem so das *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον* festgestellt warden (Kap. 3.), sa wird nun (Kap. 4.) weiter ins Licht gesetzt, daß dies der alttestamentl. Offenbarung Gattes vielmehr gemäß, als im Widerstreit damit sey; und hierbei kommen nun auch die in Frage stehenden Begriffe zu näherer Bestimmung. Als Objekt der *δικαίωσις* wird aufgeführt der *πιστεύων*, welcher nicht vermöge gewisser Leistungen ader auf dem Wege der *ἔργα*, als *ἐργαζόμενος*, alfo nicht *κατ᾽ ὀφείλημα*, dazu gelangt, sandern *κατὰ χάριν*, indem er, auf alle verdienstliche Leistungen verzichtend, sein Vertrauen setzt auf den, der den *ἀσεβὴς* gerecht macht (rechtfertigt), welcher ja vielmehr das Gegentheil zu erwarten hätte. Dieses *δικαιοῦν* aber wird erklärt als *λογίζεσθαι δικαιοσύνην*, und in sasern nicht *ἔργα* in Betracht kammen, sondern allein die *πίστις*, sa wird, gemäß der alttestamentlichen Stelle, welche aussagt, daß dem Abraham sein *πιστεύειν τῷ θεῷ* als Gerechtigkeit angerechnet warden, die *πίστις* als dasjenige bezeichnet, was einem salchen „*λόγιζεται εἰς δικαιοσύνην*", und dem wird weiterhin gleichgesetzt das *ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι* und das *οὐ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν* (4, 1—8.), so daß erhellt, wie das *δικαιοῦν* negativ ist: das nicht in Rechnung bringen der Sündenschuld, alsa lossprechen davon, positiv das Zurechnen der *δικαιοσύνη* aber der *πίστις* als *δικαιοσύνη*. Die *πίστις* selbst aber wird zunächst in Bezng auf Abraham beschrieben als ein Hinwegsehen van der menschlichen Ohnmacht anf die göttliche Macht: daß Gatt, was er verheißen hat, auch im Stande ist, zu thun, und alsa Gatt die Ehre geben. Wenn aber hier zur Hervorhebung der wesentlichen Identität zwischen Abraham, als dem Vater der Gläubigen, und seinen geistlichen Kindern in Bezug auf das *δικαιωθῆναι* dieses als Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit dargestellt und der Glaube selbst in seiner Beziehung zur belebenden göttlichen Macht (vergl. V. 24.) in Betracht gezogen wird, sa wird dagegen sonst durchaus die Sache sa gefaßt, daß man sieht, wie in der neutestamentlichen Oekanamie der Glaube als Glaube an Christum das ist, was zur Gerechtigkeit gerechnet wird, nud zwar sa, daß das die Rechtfertigung Begründende eigentlich Christus ist, Gal. 2, 16. vgl. 17. (*δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ*), der Sahn Gattes, der mich geliebt und sich selbst für mich gegeben hat (V. 29. vergl. 3, 13 f.). Beides wird zusammengefaßt, indem die Gatteskindschaft, welche das *δικαιοῦσθαι* mit sich bringt, beschrieben wird als vermittelt durch den Glauben und beruhend in Christa, den die Gläubigen in der Taufe angezogen (Gal. 3, 26 f.) — Ein neues Mament, die göttlich geardnete Taufhandlung, als dasjenige, wadurch ein Mensch in die Gemeinschaft mit Christa, und zwar in Bezug auf seinen das Sündenband lösenden Tad, wie in Bezug auf seine das neue Leben der Gerechtigkeit in sich schließende Auferstehung eingeführt wird (vgl. Röm. 6, 2 ff. Kal. 2, 11 f. und das *λοῦτρον παλιγγενεσίας* Tit. 3, 5.). Demnach sagt der Apastel van Christa, er sey uns van Gatt her (*ἀπὸ θεοῦ*) gewarden *δικαιοσύνη* (1 Kar. 1, 30.), und Gatt habe ihn, der von Sünde nichts wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir werden „*δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*" 2 Kar. 5, 21.). — Alsa in der Gemeinschaft Christi, des für uns gestarbenen und auferstandenen, sa daß wir selbst als mitgestarben und mitauferstanden

gelten (vgl. 2 Kor. 5, 14. Röm. 6, 11. Kol. 3, 11 ff.), oder des um unserer Sünden willen dahingegebenen und um unserer *δικαίωσις* willen auferweckten, — in dieser Gemeinschaft, in welche wir durch die Taufe aufgenommen worden oder im Namen des Herrn Jesu (1 Kor. 6, 11.) sind wir gerecht gemacht, und demnach gerecht aus Gott (*ἐκ θεοῦ*, Phil. 3, 9.). Und dieß ist unsererseits vermittelt durch die *πίστις Ἰησοῦ* oder *εἰς Χριστόν*. — Der göttliche Akt der *δικαίωσις* aber geht zurück auf die göttliche *πρόθεσις*, welche in der Berufung kund geworden, schließt sich also zunächst an die Berufung an (Röm. 8, 30. vgl. 28 f.), und schließt alle irgend woher sich erhebende Anklage und Verurtheilung schlechthin aus (V. 32. 33 f.). Das, was durch sie gesetzt wird, ist die *δικαιοσύνη θεοῦ* (Röm. 1, 17. 3, 21.), wodurch zunächst nicht das *δίκαιον εἶναι παρὰ τῷ θεῷ*, sondern der Ursprung dieser *δικαιοσύνη* — als eines göttlichen Werkes oder einer göttlichen Gabe (Röm. 5, 17.) angezeigt wird.

Von dieser Rechtfertigung, welche den Eintritt in's Heil oder den Beginn der Heilsgemeinschaft, der subjektiven Verwirklichung oder Zueignung der Erlösung bezeichnet, ist aber zu unterscheiden derjenige Rechtfertigungsakt, welcher den Abschluß des ganzen Heilswerkes bildet und welcher Gegenstand der christlichen Hoffnung ist (Gal. 5, 5.), die Gerechtsprechung der in den Gnadenstand Eingegangenen am Tage des Herrn, wie auch ihre Geltung als Gerechte während ihres irdischen Lebens. Auf diesen Zeitpunkt geht das *δικαιωθήσονται* Röm. 2, 13. vgl. 2, 16., und hierher gehört 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10. — Hier kommt nun die Bethätigung oder Bewährung des Glaubens in Liebe und Treue, hier kommen die *ἔργα* in Betracht (vergl. die anges. Stellen und Matth. 25, 32. 40. Joh 5, 29. Gal. 5, 6. 1 Kor. 7, 19.). Und hierin liegt auch die einfachste Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Paulus und Jakobus (2, 14 ff.), in sofern Jakobus nicht den Eintritt in den Gnadenstand, wie Paulus (Röm. 3. 4. Gal. 3.) im Auge hat, sondern das Verhalten des in denselben eingetretenen und das dadurch bedingte Urtheil Gottes über ihn (vgl. Huther z. d. St. und den Art. „Jakobus“ Bd. VI. S. 417), so daß nur der Sprachgebrauch verschieden ist, indem Jakobus das, was Paulus gewöhnlich durch *σώζεσθαι* u. dergl. ausdrückt, mit demselben Ausdruck bezeichnet, welchen Paulus in der Regel für den Beginn des Gnadenstandes gebraucht.

Wenden wir uns nun zu der nachapostolischen Auffassung dieses Punktes, so wird zwar bei den griechischen Auslegern das *δικαιοῦν* fortwährend durch *δίκαιον ἀποφαίνειν* u. dergl. erklärt, so daß der neutestamentliche Sprachgebrauch in seiner Wahrheit erkannt wird, aber jene Unterscheidung der Gerechtsprechung, als Grundlage des Gnadenstandes und als Abschluß desselben, wird nicht gehörig festgehalten, und in der abendländischen (latein.) Kirche wird auch das justificare bald in einem weiteren Sinne genommen, so daß es mit der Imputation auch die Infusion in sich begreift, also die justitia, welche in diesem Akte zugetheilt wird, als imputata und infusa oder inhaerens betrachtet wird. Den Vorgang für die nachfolgende Zeit des Mittelalters und die in dieser Darstellungsweise beharrende römisch-tridentinische Kirche bildet Augustinus, wenn er sagt: Justificat impium Deus, non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per spiritum sanctum, und: Gratia Dei justificatur impius, i. e. ex impio fit justus. (Opus imperf. c. Jul. 2, 168. De grat. et lib. arb. c. b.). So beginnt jenes Ineinanderfließen der Rechtfertigung und Heiligung, welches durch die scholastische wie die mystische Lehrweise sich hindurchzieht und auch von den Vorläufern der Reformation nicht überwunden wird. Um so entschiedener aber macht der ursprünglich biblische Begriff und die daraus sich ergebende Unterscheidung beider Momente in der reformatorischen Theologie selbst sich geltend. Diese scheidet sich aber von den herkömmlichen und in der römischen Kirchenlehre festgehaltenen Bestimmungen einerseits durch diese Unterscheidung, indem sie die Rechtfertigung als göttlichen Gnadenakt bestimmt, die den Sünder um Christi willen, durch Zurechnung seiner Gerechtigkeit, seines Verdienstes für gerecht er-

klärt oder annimmt, obwohl er es noch nicht an sich selbst ist, wie es in der Apologie ausgedrückt ist: „Justificare forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, scilicet Christi, quae communicatur nobis per fidem", andererseits durch die Feststellung der diese göttliche Mittheilung vermittelnden fides als einer Receptivität, so daß das einfache Verhältniß des göttlichen Gebens und menschlichen Nehmens eintritt, der Mensch nur empfängt, nicht gibt, wogegen in der römischen Lehre der die Rechtfertigung vermittelnde Glaube die fides formata ist, d. h. der Glaube, der nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Dogmen ist, sondern durch die Liebe bestimmt, beseelt, so daß die Liebe im Glauben, diese Activität im Verhältniß zu Gott, eigentlich dasjenige ist, wodurch oder weshalb der Mensch gerechtfertigt wird, oder wodurch der Mensch dieser sowohl vergebenden als heiligenden Gnade sich würdig macht. Denn obwohl diese fides formata in göttlicher Gnadenwirkung beruht, so ist doch eine menschliche Mitwirkung dabei, das Lieben ist ein Akt des freien Willens und hat insofern etwas Verdienstliches. Die evangelische Rechtfertigungslehre aber, welche ihre Wurzel hat in der Erkenntniß der Sünde als einer den Zorn Gottes herbeiziehenden Schuld, die den Menschen unfähig macht zu irgend einer wahrhaft guten Regung, also auch gewiß zu dem, was alles Guten Wurzel und Inbegriff ist, zur Liebe zu Gott, kann eine solche Regung, eine freie Liebesbewegung des menschlichen Herzens zu Gott hin, nur anerkennen als Folge einer freien Liebesbewegung Gottes, womit er dem Menschen entgegenkommt, die Schuld aufhebend und ihm in Huld sich zuwendend. Und das ist eben die rechtfertigende Thätigkeit Gottes, welche beim Menschen nichts voraussetzt, als Erkenntniß der Sünde und Erschrockenseyn im Gewissen, eine Wirkung göttlicher Gnade oder des göttlichen Geistes, vermittelst des Wortes Gottes, als des die Heiligkeit Gottes und den Widerspruch seines inneren und äußeren Verhaltens zu derselben dem Menschen zum Bewußtseyn bringenden, vorhaltenden und fühlbar machenden Gesetzes. Wo dieser Widerspruch und damit der Zorn Gottes und die eigene Verdammlichkeit lebendig empfunden wird, da ist eine Empfänglichkeit für die rechtfertigende Gnade, da ist ein leeres Gefäß, das zum Erfülltwerden sich aufschließt, indem die Offenbarung und Darbietung dieser Gnade Vertrauen wirkt, ein vertrauendes Hinnehmen und Sichhingeben. Dieß aber ist der Glaube in seiner Vollendung oder in demjenigen Momente, worin er zum Abschluß kommt (fiducia), indem er ausgeht von der durch das Evangelium vermittelten, kraft Erleuchtung des heil. Geistes erlangten Erkenntniß (notitia), einem klaren Bewußtwerden der Gnade in Christo als einer den Sündern sich darbietenden, Vergebung und Huld verheißenden, und fortschreitet zu einer Zustimmung (assensus), darin er mit dem Willen eingeht in diesen Heilsweg, ganz einverstanden damit und, so zu sagen, froh daran ist; woraus zuletzt sich ergibt, daß der Mensch die feste Zuversicht faßt, diese Gnade gehe ihn persönlich an, Gott sey ihm gnädig und vergebe ihm alle seine Sünde und nehme ihn als sein liebes Kind an, dem er fortan alles Gute schenken wolle bis zur seligen Vollendung in der δόξα. Nun, in dieser Gewißheit des Geliebtseyns von Gott kann erst das Herz in Liebe gegen Gott sich aufschließen (1 Joh. 4, 10. 19.), und also geht die Heiligung mit allen guten Werken aus der Rechtfertigung hervor, als ihre Frucht, die nicht ausbleibt. Also wird der Glaube wirksam durch Liebe (Gal. 5, 6.). In dieser schriftmäßigen Unterscheidung wird Gott die volle Ehre, daß er rechtfertigt umsonst, vermöge seiner Gnade, ohne alles Verdienst und alle Würdigkeit des Menschen; und nur auf diese Weise kommt die Heiligung recht zu Stande, indem der Mensch ganz aus sich, seiner Eigenheit, seinem selbst etwas seyn und machen und gelten wollen, herauskommt, und ein reines Organ des göttlichen Geistes wird, der nun das ausgeleerte Selbst mehr und mehr mit göttlichem Inhalt erfüllt und in allen seinen Kräften und Bewegungen mit dem Sinne Christi durchdringt und dem gleichförmig macht, der ihm Alles ist, auf den der Gerechtfertigte sein ganzes Vertrauen setzt und dessen völliges Eigenthum zu seyn er verlangt. — Auf diese Weise führt die Unterscheidung der Momente zu ihrer wahrhaften Einigung.

Dieß verkennend, hat die römische Satzung die evangelische Lehre anathematisirt und verwirft sie fortwährend als eine der Sünde Vorschub thuende, der Heiligung im Wege stehende; und während sie selbst durch Veräußerlichung und bloßes Nebeneinander des Ineinandersetzenden die Wahrheit verdunkelt, so vermeint sie hier die evangelische Lehre auf dem Wege der Veräußerlichung und unwahren Scheidung zu ertappen, weil dieselbe die falsche Vermischung aufgehaben hat. Uebrigens war auf evangelischer Seite immerhin eine Versuchung zur Veräußerlichung vorhanden, und wenn einerseits der Glaube mehr als theoretisches Fürwahrhalten gefaßt, andererseits die Rechtfertigung mit Zurückstellung der Heiligung betant, und dabei die Zurechnung des Verdienstes Christi in einer Weise hervorgehoben wurde, daß der lebendige Zusammenhang mit der Person Christi zurücktrat, so konnte leicht die zugerechnete Gerechtigkeit eine fremde bleiben, und die subjektive Verwirklichung der Gerechtigkeit Christi oder das Gestaltgewinnen Christi in den Gläubigen (die Heiligung) zu einem bloßen Postulat werden, also daß der alte Mensch mit seinen sündlichen Lüsten und Affekten ungekreuzigt blieb und eine falsche Beruhigung eintrat. — Solcher Gefahr aber zu begegnen, war der Geist der evangelischen Kirche von Anfang an beflissen. So trat der zur Verflachung des lutherischen Begriffs sich neigendenden melanchthonischen Schule Andreas Osiander entgegen, welcher an die Stelle der gerichtlichen Zurechnung eine reale Mittheilung setzt, und die Gerechtigkeit Christi selbst nicht als erworben, als durch Gehorsam zuwegegekommen, als Verdienst, sondern als wesentliche gefaßt wissen will. Christus ist gerecht, sofern er die wesentliche Gerechtigkeit Gottes selbst ist, und der Mensch wird gerechtfertigt, insofern er diese im Glauben ergreift und damit das göttliche Wesen Christi in sich wohnend hat. Als Rebe an Christus, aber indem er Christum in sich hat, hat nun der Gläubige Gerechtigkeit, und so kann ihn Gott für gerecht ansehen. Aber die ethische Vermittelung und die Menschheit Christi kommt hier nicht zu ihrem Rechte, die actuelle Bethätigung der Gerechtigkeit erscheint als etwas Gleichgültiges, die menschliche Natur soll bloß dazu gedient haben, daß Christus die Genugthuung für unsere verdiente Strafe ein- für allemal darbrachte, was dann rein objektiv und von selbst unser aller Loskaufen wirkt. So steht neben einander eine abstrakt juridische Zurechnung in Betracht der negativen Seite (Straferlaß, Sündenvergebung) und eine mystische Union im Glauben, wodurch das, was die Hauptsache ist, die wesentliche Gerechtigkeit zu Stande kommt. Die Concordienformel stellt hiegegen, wie gegen die entgegengesetzte Stancar'sche Einseitigkeit, welche das Mittleramt ausschließlich der menschlichen Natur Christi vindicirte, fest, daß Christus unsere Gerechtigkeit sey mit seiner ganzen Person, als welcher er, wahrer Gott und Mensch, uns von unseren Sünden durch seinen vollkommenen Gehorsam erlöst, gerecht und selig gemacht hat, daß also die Gerechtigkeit des Glaubens sey Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott, daß wir zu Kindern Gottes aufgenommen werden um des einigen Gehorsams Christi willen, der allein durch den Glauben aus lauter Gnaden allen Rechtgläubigen zur Gerechtigkeit angerechnet, und sie um deßwillen von aller ihrer Ungerechtigkeit absolvirt werden (vgl. d. Art. „Andr. Osiander" Bd. X. S. 721 ff. und Dorner's Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II, 582 ff. Baur, disquis. in A. Osiandri de justif. doctr. 1931. Dess. Lehre von der Versöhnung. S. 316 ff. Dess. christl. Lehre von der Dreieinigkeit &c. III, 247 ff. — Wilken, Osiander's Leben, Lehre u. Schriften. 1844. &c.). — Verwandt mit Osiander ist Schwenkfeld, dem aber Christi wesentliche Gerechtigkeit in Christi Einheit und Ganzheit ist, nicht in der göttlichen Natur für sich (vgl. Dorner II, 625).

Von einem anderen Standpunkte aus erhebt sich eine Differenz zwischen der lutherischen und reformirten Auffassung der Rechtfertigungslehre. Zwar der Begriff der Rechtfertigung ist auf beiden Seiten derselbe, und die Gnade in ihrer Vermittelung durch Christi Verdienst und menschlicherseits der Glaube, jene als der ausschließliche objektive, dieser als der ausschließliche subjektive Grund der Recht-

fertigung, wird beiderseits der römischen Lehre gegenüber festgehalten, so daß die gewöhnliche Ansicht eine völlige Harmonie in diesem Punkte zu finden meinte, bis neuerdings vornehmlich Schneckenburger in seiner vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (II, 1—101) den Unterschied mit ausgezeichnetem Scharfsinn ins Licht gesetzt hat. Derselbe besteht in der verschiedenen Stellung der Momente des Processes der Heilsaneignung, woraus auch ein Unterschied in der Bedeutung des Rechtfertigungsaktes sich ergibt, und steht im Zusammenhange theils mit einer Verschiedenheit in der Betrachtungsweise des natürlichen Zustandes des Menschen, theils mit der prädestinatianischen Differenz. Die reformirte Theologie betrachtet den natürlichen Zustand des gefallenen Menschen vorzugsweise aus dem Gesichtspunkte des Elends und Mangels, und demnach die Erlösung als Aufhebung desselben durch Mittheilung eines positiven Guts. Im Proceß der Wiederherstellung des sündigen Subjekts aber ist ihr das allwirksame Princip, von dem sie ausgeht, die göttliche Erwählung. Diese gibt sich kund in der Berufung, welche als eine wirksame sich bethätigt durch die Erweckung des Glaubens in dem zum Gefühl seines Elends und seiner Heilsbedürftigkeit gebrachten und dadurch vom Vater zum Sohne gezogenen Sünder; mit dem durch die Gnade gewirkten Glauben aber ergreift dieser Christum also, daß er nun mit ihm vereinigt, somit in Christo ist, und damit in das neue Leben eingetreten, ein neuer Mensch, nach Gott geschaffen, ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας (Eph. 4, 21.). Hier nun tritt die Rechtfertigung ein als ein dem Gläubigen sich innerlich kundgebendes Urtheil der Gerechtsprechung, welches aber ein Urtheil secundum veritatem ist, weil der Gläubige, obwohl noch im Werden, also noch unvollendet, noch nicht durchgebildet in der Heiligung, noch mit viel Mangel und sündigen Gebrechen behaftet, doch als in Christo seyend, als mit dem Heiligen und Gerechten vereinigt, principiell gerecht und heilig ist, die unfehlbar zum Ziele führende Kraft der Heiligung in sich trägt, so daß man, da für die ewige Anschauung Gottes die Zeit des Werdens nicht in Betracht kommt, auch sagen kann, die Gerechtigkeit Gottes bringe es mit sich, daß er einen solchen als gerecht annehme, obwohl dieß insofern auch wieder Gnade ist, als ja das Ganze in der Wahl der Gnade beruht und von vornherein durch die Wirkung der Gnade zu Stande kommt. Die innere Gewißheit des Gerechtfertigtseyns aber beruht in der Bewährung des Glaubens durch die Frucht der Gerechtigkeit, durch ein gottgefälliges Verhalten. — Anders stellt sich die Sache in der lutherischen Lehrform. Nach ihr ist die Rechtfertigung des Sünders das Erste, wovon alles Andere ausgeht, das Princip des ganzen Heilszustandes, des ganzen neuen Lebens der Menschen. Sie ist, activ betrachtet, ein immanenter göttlicher Akt, ein in der Genugthuung Christi für die Sünden beruhendes Urtheil, in welchem Gott bei sich selbst den zerknirschten, zum Gefühl seiner Schuld gekommenen und darüber in seinem Gewissen erschrockenen und nach dem Versöhner sich ausstreckenden Sünder um Christi willen gerecht spricht, ihn aus seinem Schuldzustand herausnimmt und in das Kindschaftsverhältniß aufnimmt, also daß er geliebt und angenehm ist in dem Sohne. Dieses göttliche Urtheil vollzieht sich durch die Sakramente, zunächst durch die Taufe und durch die Predigt des Evangeliums, dadurch der heil. Geist den Glauben wirkt, welcher die sich darbietende, sündenvergebende Gnade vertrauend ergreift und sich zueignet. Hier ist das göttliche Urtheil der Rechtfertigung die schöpferische Macht, welche, dem Subjekte sich offenbarend und innerlich bezeugend, den Glauben, dadurch er Christi und seines Verdienstes theilhaftig wird, in die wirkliche Gemeinschaft und Lebenseinheit mit Christo eintritt, erzeugt, und damit das neue Leben der Gotteskindschaft, die ganze Erneuerung der Heiligung bis zur Vollendung. In sofern wird sie auch der regeneratio gleichgesetzt oder geradezu so bestimmt. So ist also die Rechtfertigung aktiv das Urtheil, welches in Gott über den bußfertigen Sünder ergeht, als Beziehung der allgemeinen Erlösung oder Versöhnung auf dieses Subjekt, passiv das Eingeführtwerden in das Verhältniß eines Gerechten durch innere Bezeugung jenes Urtheils, indem der Mensch vermittelst des Worts und der Sakra-

mente vom heil. Geist der Vergebung der Sünden und der Gotteskindschaft versichert wird, wodurch er mit Gott in Christo so vereinigt wird, daß es nun heißt: Ich lebe, aber nicht mehr ich, Christus lebet in mir rc. (Gal. 2, 20.). Uebrigens wird die Rechtfertigung keineswegs, wie die kraft der absoluten Erwählung und der dieselbe offenbarenden Berufung, dem durch diese gewirkten und die Vereinigung mit Christo mit sich führenden Glauben zugetheilte Gerechtigkeit, als eine unwandelbar bestehende angesehen; nach lutherischer Betrachtungsweise kann ein Herausfallen aus diesem Stande der Gerechtigkeit durch Mächtigwerden der Sünde erfolgen, und zwar so, daß die aktive wie passive Rechtfertigung hierdurch aufgehoben (suspendirt) wird. Mit dem Wiedereintritt wahrer Bußfertigkeit kommt aber auch die Rechtfertigung wieder zu Stande.

Hier kommt die Differenz in der Erwählungslehre wieder zum Vorschein. Diese ist reformirterseits das alles Bestimmende; die göttliche Erwählung entspricht hier gewissermaßen der aktiven immanenten Rechtfertigung. Aber während jene ein schlechthin überzeitlicher und schlechthin wirksamer Akt ist, der ein unzerstörbares neues Leben begründet, so tritt mit dieser Gott in die Zeit ein, und wendet sich mit den Gnadenmitteln an den Willen des Menschen und bezeugt sich ihm, in sofern er sich zur heilsbegierigen Annahme bestimmen läßt, als dem Gläubigen, gewährt ihm aber freien Spielraum, so daß er sich von der empfangenen Gnade auch wieder abwenden kann; und wenn solches geschehen, verschließt er ihm den Weg zur Rückkehr nicht, sondern wirkt auf neue Buße hin und wendet ihm dann neue Rechtfertigungsgnade zu. — Ob diese Wiederholung eine Grenze habe auch innerhalb des gegenwärtigen Lebens oder nicht, das ist eine andere Frage, die hier nicht zu beantworten ist.

Es ist nun nicht zu leugnen, daß die lutherische Lehrweise an formeller Vollendung der reformirten nachsteht. Denn in dieser ist es ein vom göttlichen Erwählungsakte ausgehender, Schritt für Schritt sicher zum Ziele führender Proceß, in welchem Gott oder der göttliche Akt in seiner Absolutheit und Ueberzeitlichkeit bleibt, und alles etwaige Schwanken und Straucheln auf menschlicher Seite ist ein denselben unberührt lassendes Zeitliches; wozu kommt, daß die Rechtfertigung, obwohl ein Gnadenakt, doch allen Schein des Willkürlichen, des Gerechtsprechens ohne Grund auf Seiten des Menschen verliert, und als ein der wesentlichen Wahrheit entsprechendes Urtheil erscheint; wogegen auf lutherischer Seite in diesen Beziehungen scheinbar ein Mangel sich darstellt und sowohl die Idee Gottes alterirt, als auch die schlimme praktische Consequenz der Leichtfertigkeit in Bezug auf den Rückfall bei der eröffneten Aussicht auf Wiederholung der Rechtfertigung nahe gelegt ist. Hieraus und aus der Thatsache vielfachen Mißbrauchs und oberflächlicher theoretischer und praktischer Auffassung, namentlich in Folge überhandnehmenden Gewichtlegens auf eine äußerliche Rechtgläubigkeit mit Zurückstellung der Heiligung ist es wohl zu begreifen, daß im lutherischen Gebiet von der pietistischen Bewegung an bis in die neueste Zeit eine starke Hinneigung zur reformirten Auffassungsweise sich kund gibt, so daß theils mancherlei Annäherung daran, theils eine wesentlich damit zusammenfallende Darstellungsweise zum Vorschein kommt. So bei Seiler, Steudel, Nitzsch, von Hofmann, Philippi, Dorner, Schöberlein u. A. (s. Schneckenburger II, 40 ff. 57 ff.). — Aber es fragt sich, ob der Mißbrauch nicht accidentell ist, und eben so gut bei der reformirten Lehrweise, bei der schlechthinigen Zuversicht des Erwähltseyns und einer leicht möglichen Selbsttäuschung in Betreff der Kennzeichen des wahren Glaubens stattfindet, als bei der lutherischen, der die Rechtfertigung etwas Zeitliches und Wiederholbares ist, so jedoch, daß bei jedem Rückfall die Gefahr der Nichtverwirklichung jener Wiederholung eintritt. Was aber die Alteration der Gottesidee betrifft, so fragt sich's, ob die Idee des lebendigen und persönlichen Gottes in ihrer vollen Wahrheit nicht vielmehr bei der lutherischen Lehrweise zu ihrer rechten Geltung kommt. In jener kommt der Mensch in seiner freien Selbstbestimmung, in seiner gottebenbildlichen Persönlichkeit zu seinem vollen Rechte, und eben damit die urbildliche göttliche Persönlichkeit; und der Gott, der nicht in reiner Ueberzeitlichkeit und

absolut bestimmender Wirksamkeit sein Werk vollführt, sondern in die zeitliche Bewegung eingeht und dem Bußfertigen sich zuwendet, von dem Rückfälligen sich abkehrt und dem Wiederkehrenden die Gnadenhand, mit der er ihn auf verborgene Weise schon gezogen hat, auf's Neue reicht, das ist der im Schriftwort, der in Christo sich offenbarende Gott; die absolute Erwählung aber so zum Principe machen, wie die reformirte Lehre thut, das heißt den freien lebendigen Wechselverkehr zwischen Gott und seiner ebenbildlichen Creatur aufheben; und diese Lehrweise ist auch dem zeitlichen Leben und Bewußtseyn des Christen nicht so gemäß, wie eine zeitliche Rechtfertigung, deren er im Glauben von Gott aus gewiß wird, welche Gewißheit jedoch erst mit der eingetretenen perseverentia finalis zur vollen Gewißheit des ewigen Erwähltseyns zur Seligkeit wird. — Daß aber die Rechtfertigung der Wahrheit gemäß sey, das gilt auch bei dieser Lehrweise. Die Wahrheit muß ja nicht ein schon Vollzogenes seyn; Wahrheit ist vor Gott auch was er durch die schöpferische Kraft der Rechtfertigung herbeiführt, und es bedarf keiner schon vollbrachten unio mystica mit Christus durch den Glauben, um von Gott gerecht gesprochen werden zu können; dazu bedarf es nur des bußfertigen Sichausstreckens nach Christus, in welchem der vom Vater zum Sohne Gezogene selbst nichts mehr seyn und gelten will, aus sich selber und seinem Eigenen (Kraft, Tugend rc.) heraus- und in Christum eingehen will, nur in Ihm vor Gott etwas gelten will, dieser moralischen Union, in der allerdings der Glaube schon eingewickelt ist, welcher sodann durch die innerlich bezeugte Rechtfertigung zur Entfaltung kommt, wodurch jene moralische Union, jenes Einsseynwollen, zu einer mystischen wirklichen Lebenseinheit mit Christi wird. (Vgl. auch Jul. Köstlin, der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand. 1859. S. 324.

Kling.

Es möge uns gestattet seyn, zu dem im vorstehenden Artikel über den Unterschied der lutherischen und der reformirten Lehrform Bemerkten folgende Stelle aus der Concordienformel (Ausgabe von Müller, S. 713. 714) als Ergänzung hinzuzufügen: „Und sofern ist uns das Geheimniß der Vorsehung (d. h. der Gnadenwahl) in Gottes Wort geoffenbart, und wann wir darbei bleiben und daran halten, so ist es ein gar nützliche, heilsame, tröstliche Lehre; denn sie bestätiget gar gewaltig den Artikel, daß wir ohne alle unsere Werk und Verdienst, lauter aus Gnaden, allein um Christus willen, gerecht und selig werden. Dann vor der Zeit der Welt, ehe wir gewesen sind, ja ehe der Welt Grund geleget, da wir ja nichts Gutes haben thun können, sind wir nach Gottes Fürsatz aus Gnaden in Christo zur Seligkeit erwählet, Röm. 9., 2 Tim. 1. Es werden auch dadurch alle opiniones und irrige Lehre von den Kräften unseres natürlichen Willens ernieder geleget, weil Gott in seinem Rath vor der Zeit der Welt bedacht und verordnet hat, daß er Alles, was zu unser Bekehrung gehöret, selbst mit der Kraft seines heil. Geistes durch's Wort in uns schaffen und wirken wolle. Es gibt also auch diese Lehre den schönen, herrlichen Trost, daß Gott eines jeden Christen Bekehrung, Gerechtigkeit und Heiligkeit so hoch ihm angelegen seyn lassen und es so treulich damit gemeinet, daß er, ehe der Welt Grund geleget, darüber Rath gehalten und in seinem Fürsatz verordnet hat, wie er mich dazu bringen und darinnen erhalten wolle. Item, daß er meine Seligkeit so wohl und gewiß habe verwahren wollen, weil sie durch Schwachheit und Bosheit unseres Fleisches aus unseren Händen leichtlich könnte verloren, oder durch List und Gewalt des Teufels und der Welt daraus gerissen und genommen werden, daß er dieselbe in seinem ewigen Fürsatze, welcher nicht fehlen oder umgestoßen werden kann, verordnet und in die allmächtige Hand unseres Heilandes Jesu Christi, daraus uns Niemand reißen kann, zu bewahren geleget hat, Joh. 10., daher auch Paulus sagt, Röm. 8: weil wir nach dem Fürsatz Gottes berufen seynd, wer will uns denn scheiden von der Liebe Gottes in Christo?" Hierbei müssen wir daran erinnern, daß man die ursprünglichen und symbolisch-fixirten Lehrbestimmungen der lutherischen Kirche von den späteren Entwicklungen nicht sorgfältig genug unterscheiden kann, da zwischen beiden, wie auch die neueste Erfahrung lehrt, ein sehr

merklicher Unterschied abwaltet. Wie sehr die ursprünglichen Lehrbegriffe beider Kirchen in der Lehre von der Gnadenwahl sich berührten, darauf ist, mit Beziehung auf A. Schweizer's protestantische Centraldogmen, in dieser Encyklopädie schon an mehreren Orten hingewiesen worden (Bd. II. S. 518, Bd. V. S. 715, Bd. VIII. S. 287. 288). Besonders aber ist darüber, sowie über die Rechtfertigungslehre beider Lehrbegriffe, zu vergleichen J. Müller, die evangelische Union. 1854. S. 230—233. 273—287. Zu der oben mitgetheilten Stelle aus der Concordienformel findet sich eine treffende Parallele in einer Stelle von Luther's großem Katechismus, angeführt aus Müller's Ausgabe S. 504, im 10. Bande dieser Encyklopädie S. 543, wo Luther in einer dem reformirten Lehrtypus völlig entsprechenden Weise im Abendmahl das Moment des Glaubens hervorhebt, gerade so wie die Concordienformel in der angeführten Stelle die Rechtfertigung an die Gnadenwahl anknüpft. Die Redaktion.

Recognitiones Clementis, s. Clemens Romanus.

Recollecten, Recollectionen, von recolligere, Benennung verschiedener Mönchscongregationen innerhalb bestimmter Orden; die Benennung will so viel besagen, daß die Mitglieder dieser Orden zur ursprünglichen Strenge der Ordensregel zurückgeführt werden sollen. So entstanden seit den letzten Zeiten des 17. Jahrhunderts in Spanien die Recollecten der Augustiner-Eremiten. Noch jetzt gibt es deren in Spanien. Auch im Orden des heil. Franz v. Assisi (s. d. Art.) gab es Recollecten beiderlei Geschlechts, als Abart der Observanten. Auch im Orden von Citeaux hat es eine Zeit lang in Spanien weibliche Recollecten gegeben.

Reconciliatio, s. Schlüsselgewalt.

Rector, Titel der anglikanischen Pfarrer, s. Bd. I. S. 332.

Redemptoristen, s. Liguorianer.

Reformationsrecht des Landesherrn, s. Art. „Kirche, Verhältniß zum Staat" (Bd. VII. S. 605).

Regalie (jus regaliae, régale) und Streit darüber in Frankreich. Die ältere kirchliche Gesetzgebung bestimmte, daß die von den Bischöfen und Klerikern aus den kirchlichen Einnahmen gemachten Ersparnisse für die Kirche selbst verwendet werden sollten, und verboten den Mißbrauch, den Nachlaß des Klerus zu rauben (spolium) (s. d. Art. „Spolienrecht"). Eben so wurde verordnet, daß die während der Vacanz der bischöflichen Stelle gezogenen Früchte zu Gunsten der Kirche aufbewahrt würden. (Concil. Chalcedon. a. 451. c. 25. bei Gratian c. 2. dist. LXXV. — Concil. Ilerden. a. 546. c. 76. in cap. 38. Cau. XII. qu. II. u. a. m. bei Gratian in der Cau. XII. qu. II. Petr. de Marca de concordia sacerdotii et imperii lib. VIII. cap. 17.). Um diesen Vorschriften zu genügen, suchte die Kirche den Schutz der weltlichen Macht zu erlangen, gab aber dieser selbst dadurch Gelegenheit, den gerügten Mißbrauch zu eigenem Vortheil einzuführen. Da die Kirche dem Staate auch besondere Verleihungen zu danken hatte, so bot sich für denselben die Behauptung eines Rechtstitels, im Falle eintretender Vacanz, ähnlich wie bei einem apert gewordenen Lehn, die Stelle selbst auf's Neue zu verleihen, in der Zwischenzeit aber die Früchte zu ziehen und Rechte zu üben, welche dem Inhaber der Stelle gebührten (Petr. de Marca l. c. cap. 22.). Diese Rechte zusammen als Ausfluß der in der Verleihung des Beneficiums (der Güter und Rechte, Regalien, Temporalien) liegenden Hoheit nannte man Regalie. Nach dem Vorgange der Könige eigneten sich auch bald die mächtigeren Vasallen derselben dieses Recht an (de Marca l. c. cap. 25.), welches nun von Seiten der Kirche für unstatthaft erklärt wurde. Indessen behaupteten die Inhaber im Allgemeinen die hergebrachten Befugnisse, doch waren sie im Besonderen nicht abgeneigt, dieselben milder zu handhaben, auch wohl zu Gunsten einzelner Kirchen darauf zu verzichten. Gregor VII. hatte den Beschluß des römischen Concils vom J. 1075 gegen die Investitur der Kleriker durch Laien bei Philipp I. sogar Anerkennung zu verschaffen gewußt, und die Synoden von Clermont 1095 und Troyes 1107 hatten sich darauf sehr entschieden darüber aus-

gesprochen: „Qui ab hac hora investituram episcopalem seu aliquam spiritualem dignitatem a laicali manu susceperit, si ordinatus fuerit deponatur et simul ordinator ejus" (vgl. Warnkönig und Stein, franzöſ. Staats- und Rechtsgeschichte. Bd. I. Basel 1846. S. 221). Dennoch wurde dem bald zuwider gehandelt, darauf aber jedenfalls gehalten, daß der mit Erlaubniß des Königs kanonisch Erwählte erst nach der weltlichen Bestätigung in die Regalien eingewiesen werden durfte. Das Recht, während der Vacanz die mit der Regalie verbundenen Befugnisse zu üben, blieb indessen unbeanstandet (m. s. deshalb z. B. das Testament Philipp August's vom Jahre 1190. De Marca l. c. cap. 22. §. 10. Concil. Lugdun. a 1274. c. 12. bei Mansi Coll. Conc. T. XXIV. Fol. 90.). Die großen Nachtheile, welche dadurch die Kirche erlitt, deren Wiederbesetzung möglichst verzögert wurde, bewog einzelne Bischöfe, die Regalie förmlich abzukaufen (s. Beispiele bei Sugenheim, das Rechtsleben des Klerus im Mittelalter. Berl. 1839. S. 299). Als Bonifacius VIII. die von Gregor VII. nicht durchgeführten Grundsätze auf's Neue in's Leben zu rufen suchte, wieß Philipp der Schöne unter Zuziehung der Stände die päbstlichen Forderungen zurück, ließ von den Ständen die Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche ausdrücklich bestätigen und traf dann in der Verordnung vom 23. März 1302 die nöthige Verfügung. Ueber das Fundament seines Rechts erklärte sich der König auch in dem Erlasse an den Erzbischof von Sens und den Bischof von Auxerre in Betreff der Kirche von Chartres also: Sicut feodus (d. i. feudum, Lehn) vassallo vacans, interim cum suis reditibus a domino licite occupatur, et propter defectum hominis, ut vulgari nostrae patriae verbo utamur, de jure et generali consuetudine regni nostri per dominum, quousque superveniat persona, quae illi serviat, licite detineatur, sic nos et nostri antecessores vacante Ecclesia Carnotensi, et temporalem jurisdictionem et bona temporalia accipimus, et nostros facimus omnes fructus, qui proveniunt ex eisdem. Non solum autem nostram potestatem in bonis episcopalibus exercemus; imo bona temporalia praebendorum et dignitatum, sive sit jurisdictio temporalis, sive alia bona temporalia, quae possint ad aliquem pertinere, cum vacante praebenda vel dignitate concedimus, et de eis, praedicto tamen modo, disponimus nostro jure" (de Marca l. c. cap. 22. §. 6. verbunden mit anderen derartigen Dokumenten bei Du Fresne im Glossar. s. v. Regalia). Benedikt XIII. erkannte hierauf auch das königliche Recht wieder an, und dieses wurde durch spätere Verordnungen aufrecht erhalten (von 1331, 1334 u. v. a s. de Marca l. c. cap. 24. Sugenheim a. a. O. S. 295. Warnkönig u. Stein a. a. O. I, 415. 458). Durch besondere Privilegien verzichteten später die Könige auf die Regalie zu Gunsten einzelner Bisthümer oder überwiesen auf Zeit die Einkünfte der Fabrik der heiligen Kapelle in Paris. Dieß geschah im Jahre 1364 durch Karl V., 1438 durch Karl VII. auf drei Jahre und dauernd durch Karl IX. 1566 (s. Warnkönig u. Stein a. a. O. I, 459. 630). Ludwig XIII. (1610 bis 1643) nahm sie zwar wieder in Anspruch, aber gegen Ersatz und auch nur, um die neu ernannten Erzbischöfe und Bischöfe damit zu beschenken. Zwischen den Königen von Frankreich und den Päbsten bestand seit dem Concordate von 1515 bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts im Allgemeinen Friede. Zu neuen Conflikten kam es seitdem durch die Jansenistischen Irrungen und die episkopalistische Deklaration des gallikanischen Klerus vom 8. Mai 1663. Als nun Ludwig XIV. im Jahre 1673 die Regalie auf sämmtliche Bisthümer des Reichs, selbst in den neu erworbenen Provinzen, auszudehnen anfing und durch den Kanzler Le Tellier eine dahin bezügliche Verordnung ausarbeiten ließ, weigerten sich mehrere Bischöfe, deren Rechtmäßigkeit anzuerkennen, und wurden in ihrem Streben nach Freiheit von der Last von Innocenz XI. unterstützt. Darauf entbrannte der Streit heftiger und veranlaßte Ludwig XIV., durch eine Assemblée die Erklärung auszusprechen, daß der Pabst über die weltlichen Rechte des Königs zu entscheiden nicht befugt sey. Dieser Satz wurde mit den übrigen, die gallikanischen Freiheiten enthaltenen Artikeln durch Edikt vom 23. März 1682 bestätigt und in die Par

lamentsakten einregistrirt, worauf aber bereits unterm 11. April d. J. Innocenz XI. die Nichtigkeit dieser Artikel deklarirte. Die gegenseitige Abneigung war seitdem noch durch andere Streitpunkte in steter Zunahme begriffen und eine Annäherung erfolgte erst unter Alexander VIII. (seit 1689), der aber doch noch am Tage vor seinem Tode, am 31. Januar 1691, eine neue Verdammungsbulle gegen die Artikel von J. 1682 publiciren ließ. Endlich kam es unter Innocenz XII. zur Versöhnung. Die Päbste hatten nämlich beharrlich den von Ludwig XIV. neu ernannten Bischöfen die Bestätigung verweigert und dadurch in die kirchliche Verwaltung des Landes große Verwirrung gebracht. Dem Könige nicht minder wie den Bischöfen lag daher daran, eine Verständigung herbeizuführen. Ludwig hinderte deshalb nicht, daß die Bischöfe dem Pabste die Erklärung abgaben, sie betrachteten die Artikel von 1682 als dem Wohle der Kirche verderblich und daher für nichtig. Darauf erkannte der Pabst das königliche Recht der Regalie wieder an, zwar mit einer gewissen Beschränkung rücksichtlich der neu erworbenen Länder, indessen wurde doch nachher auch diese Ausnahme von Seiten der Curie aufgegeben. Die praktische Bedeutung der Regalie änderte sich indessen, indem auf die pekuniären Vortheile verzichtet, auch das Recht der Verfügung über zur bischöflichen Collation gehörige Beneficien aufgegeben wurde, so daß im Wesentlichen nur die königliche Mitwirkung bei der Besetzung der Bischofsstühle und die persönliche Eidesleistung der Bischöfe vor dem Könige bestehen blieb. Die Aufrechthaltung der feudalen Elemente der Regalie war ja auch nach der durch die Revolution ausgesprochenen Aufhebung aller Feudalrechte nicht mehr möglich geblieben. Das Dekret vom 6. Nov. 1813 sur la conservation et administration des biens, que possède le clergé dans plusieurs parties de l'Empire spricht demgemäß noch folgende Grundsätze aus:

Art. 33. Le droit de régale continuera d'être exercé dans l'Empire, ainsi qu'il l'a été tout temps par les souverains nos prédécesseurs.

Art. 34. Au décès de chaque archevêque ou évêque, il sera nommé, par notre ministre des cultes, un commissaire pour l'administration des biens de la mense épiscopale pendant la vacance.

Art. 45. Le commissaire régira depuis le jour du décès jusqu'au temps où le successeur nommé par Sa Majesté se sera mis en possession.

Les revenus de la mense sont au profit du successeur, à compter du jour de sa nomination.

Die übrigen hierher gehörigen Artikel beziehen sich auf eine strenge und sorgfältige Verwaltung zu Gunsten der Kirche.

Ueber die Regalie überhaupt vergleiche man außer der bereits citirten Literatur: Traité de l'origine de la Régale et des causes de son établissement, par Mr. Gaspard Andoul. Paris 1708. 4. — Schröckh, christliche Kirchengeschichte seit der Reformation. Th. VI. S. 337 f. — Sugenheim a. a. O. S. 267 f. — Dupin, manuel du droit public ecclésiastique français (Paris 1845) p. XIV. 71 sq. 357 sq. und die von diesem Schriftsteller angegebene Werke. Vergl. auch den Art. „Gallicanismus" Bd. IV. S. 647 f. H. F. Jacobson.

Regensburger Interim. Ungeachtet schon vor und noch mehr nach dem öffentlichen Auftreten der Reformatoren die Nothwendigkeit einer Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern selbst von aufgeklärten Katholiken wiederholt ausgesprochen war, und das Verlangen nach einem Nationalconcilium in Deutschland immer allgemeiner und dringender laut wurde, um die durch die verschiedenen Glaubensansichten entstandene Spaltung im Volke zu beseitigen, so mußten doch alle dahin zielenden Versuche scheitern, da man in Rom fürchtete, daß sich auf einer allgemeinen Kirchenversammlung nicht nur die Beschwerden der Völker mit den Stimmen der Protestanten vereinigen möchten, sondern auch leicht benutzt werden könnten, der Hierarchie Zugeständnisse abzutrotzen, welche einzuräumen man durchaus nicht gesonnen war. Als indessen die Reformation ihren stillen Gang fortschritt und in Deutschland immer festeren Boden

gewann, farderte endlich auch der Kaiser Karl V., dessen Macht, durch auswärtige Kriege meistens gebunden, der Hülfe der deutschen Fürsten und Stände nicht entbehren konnte, vom Pabste ein allgemeines Concilium als letztes und einziges Mittel zum Frieden und zur Einigkeit; und da sawahl Clemens VII. als Paul III. seiner Farderung auszuweichen wußte, suchte er zunächst durch Religiansgespräche die religiösen Streitigkeiten zu beseitigen und eine Einigung der getrennten Parteien herbeizuführen. Unbekümmert um die Einwendungen des Pabstes, der auch van einem Religiansgespräche nichts wissen wallte, berief er ein solches varläufig nach Speier, dann im Juni 1540 nach Hagenau und van da im Januar 1541 nach Warms. Da jedoch bei dem Einflusse des päbstlichen Nuntius Morane der Erfalg der Verhandlung weder an dem einen noch an dem anderen Orte seinen Erwartungen entsprach, sa entschlaß er sich, ein neues Religionsgespräch im April desselben Jahres in Regensburg, wo er kurz varher den Reichstag eröffnet hatte, zu veranstalten, und erklärte den Zwiespalt über die Religion für den wichtigsten Gegenstand der varliegenden Berathungen. Um eine Vereinigung über einige Hauptartikel des christlichen Glaubens, welche die Pratestanten wie die Kathaliken künftig gleichmäßig anerkennen sallten, zu bewirken, wünschte er nicht nur, daß die Unterredung nur wenigen rechtschaffenen und friedliebenden Männern übertragen würde, sandern ließ auch durch seinen Kanzler Granvella „einen schriftlichen Begriff“ varlegen, in welchem die streitigen Religianspunkte so dargestellt waren, wie sie etwa, nach einigen Madifikationen und Concessianen, eben sa wohl van evangelischer wie van kathalischer Seite angenammen werden könnten. Diese Schrift, welche später das Regensburger Interim genannt wurde, war van Martin Butzer, Jahannes Grapper und dem Niederländer Gerhard Volcruck (richtiger Veltwyk), einem kaiserlichen Rathe und Freunde Granvella's, verfaßt*), hierauf durch Butzer's Vermittelung dem Kurfürsten Jaachim II. van Brandenburg mitgetheilt, und durch diesen an den Landgrafen Philipp van Hessen gelangt, welcher sie dem Kurfürsten Jahann Friedrich zur Begutachtung Luther's und Melanchthan's überschickte. Luther fand zwar in dem Entwurfe den Begriff van der Justifikatian in aller Reinheit ausgedrückt und sprach sich deshalb wenigstens nicht geradezu ungünstig über die Schrift aus, äußerte jedach Zweifel an ihrer Ausführbarkeit, da die darin enthaltenen Varschläge weder für die Evangelischen nach für die Römischen annehmbar seyen. Auch Melanchthan war derselben Ansicht, abgleich er auf den Aufsatz einfach nur die Warte „Republik des Plata“ schrieb, wadurch er offenbar andeuten wallte, daß für die Evangelischen die größte Varsicht bei der Religiansverhandlung dringend nathwendig sey und ein erwünschtes Resultat schwerlich erreicht werde. Nichtsdestaweniger beeilte sich der Kanzler Granvella, dem es genügte, daß die Schrift der Hauptsache nach van den Führern der Refarmatian gebilligt und van einigen der mächtigsten Reichsfürsten mit Beifall aufgenammen war, dieselbe, sobald sie an ihn zurückkam, nun auch mehreren Thealagen von der anderen Seite und var Allem dem päbstlichen Legaten varzulegen; und als sie nach der Prüfung derselben, wenn auch hin und wieder verändert, im Wesentlichen dieselbe blieb, willigte der Legat ein, daß sie bei den Canferenzen zu Grunde gelegt würde. Die Wahl der Theolagen, welche sich über die Artikel vereinigen sollten, war dem Kaiser überlassen, und dieser bestimmte mit graßer Umsicht van römischer Seite den Bischaf von Naumburg, Julius v. Pflug (s. d. Art.), den Kölnischen Thealagen Jahann Grapper und den bekannten Jahann Eck van Ingalstadt, van evangelischer Seite dagegen Melanchthan, Butzer und den hessischen Thealogen Johann Pistarius van Nidda. Es waren sämmtlich Männer, van denen man, mit

*) Vgl. Melanchthon's Angaben darüber im Corp. Reformat. IV. p. 578. Indessen hatte Butzer ihm, des Erfolges wegen, verschwiegen, wie viel Theil er an der Abfassung des Entwurfs genommen. Seine unzweifelhafte Theilnahme erhellt aber auch aus einem von Neudecker in den „Merkwürdigen Aktenstücken aus der Reformationszeit“ I. S. 249 ff. mitgetheilten Briefe des Kurfürsten Joachim von Brandenburg an den Landgrafen Philipp von Hessen.

Ausnahme Eck's, das Beste erwarten durfte. Sechs Zeugen wurden ernannt, welche dem Gespräche regelmäßig beiwohnen sollten; unter diesen waren drei entschieden Protestanten, während ein vierter, der pfälzische Vicekanzler, sich ihren Ansichten wenigstens sehr zuneigte. Außerdem bevollmächtigte der Kaiser mit dem Vorsitze und der oberen Leitung der Verhandlung den Pfalzgrafen Friedrich, einen Fürsten der friedfertigsten Gesinnung, und seinen Kanzler Granvella, um zu verhüten, daß die Sache, welche er als eine Staatsangelegenheit behandelt wissen wollte, in ein leeres theologisches Gezänk ausartete.

Nachdem Karl V. selbst die Collocutoren mit Handschlag und ernsten Worten zur Mäßigung ermahnt hatte, begann das Gespräch am 27. April mit den speculativen Fragen, welche in der Lehre von der Rechtfertigung ihren Mittelpunkt hatten. In der That gelang es, in den ersten vier dogmatischen Sätzen über die Beschaffenheit des Menschen vor dem Falle, über den freien Willen, die Erbsünde und die Rechtfertigung eine Vereinigung beider Parteien, auf dem Grunde des vorgelegten schriftlichen Entwurfes, zu Stande zu bringen, da die Verfasser desselben die Ausdrücke so gewählt hatten, daß beide Theile ihre Meinung darin ausgesprochen finden konnten. Anders gestaltete sich dagegen die Sache, als man sich in der Discussion, von der gewonnenen Grundlage aus, auch über diejenigen Artikel zu verständigen suchte, welche Verfassung und Ritus unmittelbar berührten. Denn so sehr auch die Verfasser des Interims bemüht gewesen waren, die betreffenden Artikel in einem dem Protestantismus sich annähernden Sinne zu entwerfen, so mußte es sich hier bald offenbaren, daß die äußere Einrichtung der päbstlichen Kirche mit den Grundlehren des Protestantismus unvereinbar sey. Zwar hatte der Entwurf den Satz aufgestellt, daß nur die Kirche die heilige Schrift auslegen könne, jedoch zugleich der Kirche die Concilien substituirt. Als daher dieser Artikel zur Verhandlung kam, wollten weder die Katholiken die Lehre von der Unterwürfigkeit der Kirche unter den Pabst aufgeben, noch die Evangelischen der Uebereinstimmung der jedesmaligen Kirche und den Concilien die bindende Gewalt zustehen, welche der Entwurf ihnen zuschrieb, da sowohl der Pabst als die Concilien sehr oft geirrt hätten und auch in der Folge irren könnten. Man mußte sich daher damit begnügen, den Begriff der Kirche in seiner Allgemeinheit und Idealität aufzufassen, worin doch wenigstens kein absoluter Gegensatz bestand. Noch schwieriger zeigte sich der Artikel vom heil. Abendmahle. Denn obgleich sich der Entwurf darüber sehr gemäßigt ausdrückte, so bereitete doch das Wort Transsubstantiation, welches bei der Revision desselben römischerseits von fremder Hand an den Rand geschrieben war und das nicht nur die katholischen Collocutoren, sondern auch der päbstliche Legat Contarini mit einer unüberwindlichen Hartnäckigkeit festhielten, nicht zu beseitigende Schwierigkeiten. „Und so war man auch diesmal", sagt Ranke, „auf dem eingeschlagenen Wege auf ganz unüberwindliche Hindernisse gestoßen; nicht in den tieferen Grundlehren der Dogmatik, die das Verhältniß Gottes zu den Menschen betreffen; auch nicht eigentlich in der Lehre über die Kirche, über welche man wenigstens bis auf einen gewissen Punkt einverstanden war; der Grund der Entzweiung lag vielmehr in den scholastischen Vorstellungen, welche während der hierarchischen Jahrhunderte geltend geworden. Diese und die Dienste, die sich daran knüpften, wollte man auf der einen Seite als allgemein gültig und göttlich festhalten: auf der anderen war es eben das Princip, sich davon loszureißen."

An eine weitere Vereinigung war von jetzt an um so weniger zu denken, da die katholischen Collocutoren von dem Herkömmlichen nicht ablassen wollten, und die Abgeordneten der römischen Curie, namentlich der Legat Contarini, alle Schlauheit und Intrigue aufboten, die ganze Sache in die Hände des Pabstes zu legen. Auch fanden sie bei diesem Verfahren eine willfährige Unterstützung an den eifrigen, römisch gesinnten Fürsten und Ständen, vor Allen an den Herzögen von Bayern, dem Erzbischofe von Mainz, und dem Herzoge Heinrich von Braunschweig, welche nichts mehr wünschten,

als einen baldigen Krieg gegen die Bekenner des Evangeliums. Dagegen mußte dem Kaiser, welcher sich in dieser Zeit mit einem Zuge nach Algier beschäftigte, während ihm ein neuer Krieg mit Franz I. bevorstand und die Türken mit einem gefährlichen Einfalle in Ungarn drohten, Alles daran liegen, den Frieden im Reiche zu erhalten. Er beschloß daher, die Akten des am 22. Mai beendigten Gespräches, obwohl es nicht zu dem gewünschten Ergebniß geführt, den Reichsständen vorzulegen, und erließ nach eingeholtem Gutachten, zum Aerger der römischen Partei, am 29. Juli 1541 einen Reichsabschied, der im Wesentlichen Folgendes bestimmte: „Man wolle bis auf die vier Artikel, über welche man sich geeinigt hatte, Alles vorerst beim Alten lassen. Die weitere Religionsverhandlung solle bis auf eine allgemeine Kirchenversammlung oder auf ein Nationalconcilium oder, wenn der Pabst weder das Eine noch das Andere zulasse, auf einen künftigen Reichstag verschoben bleiben. Der Kaiser sey im Begriff, nach Italien zu reisen, um den Pabst zu bewegen, daß er entweder ein in Deutschland zu haltendes allgemeines oder doch ein National-Concilium ausschreibe. Wenn dies nicht innerhalb achtzehn Monaten geschehe, so solle über die Religionsangelegenheiten des Reichs ein Reichstag gehalten und der Pabst ersucht werden, auf diesen einen Legaten zu schicken. Bis dahin solle der Nürnberger Religions- und Privatfriede in allen seinen Punkten und Artikeln von beiden Theilen unverbrüchlich gehalten werden, die bisherigen Kammerprocesse stillstehen, im Uebrigen aber der Augsburger Abschied gelten."

Wie wenig darauf zu rechnen sey, daß eine Vereinigung der Nation auf den Grund einer religiösen Aussöhnung zu Stande kommen werde, hatte sich zur Genüge offenbart. In der That traten auch beide Parteien seitdem einander schroffer als jemals entgegen. Gleichwohl hatte die evangelische Partei auf diesem Reichstage zu Regensburg einen bedeutenden Sieg über ihre Gegner errungen; sie zeigte sich in Deutschland schon so ausgebreitet, so stark und einflußreich, daß ihre Vertreter es wagen durften, die öffentliche, gesetzmäßige Anerkennung vom Kaiser zu fordern, und wenn derselbe sich auch der römischen Seite bald wieder zuneigte, so sah er sich doch noch eine geraume Zeit durch die politischen Verhältnisse genöthigt, gegen die evangelischen Stände eine den Protestantismus fördernde Nachsicht zu üben.

Literatur. Corpus Reformat. Vol. IV. — Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs. III, 2. — Neudecker, Geschichte des evangelischen Protestantismus. Th. I. S. 262 ff. — Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation (3te Ausg.). Bd. IV. S. 151 ff. — Pfister, Geschichte der Deutschen. Bd. IV. S. 172 ff. — Schlosser, Weltgesch. Bd. XII. S. 222 ff. **G. H. Klippel.**

Regino, geboren in der letzten Periode des 9. Jahrhunderts zu Altrip, nicht weit von Speier, von edler Abkunft, trat frühe in das Kloster zu Prüm, am südlichen Abhang der Schnee-Eifel. Im Jahre 892 wurde die Anstalt durch die Normannen verheert, Abt Farabert trat darauf zurück und Regino wurde an seine Stelle gewählt als der siebente in der Reihe der Aebte. Doch schon im Jahre 899 sah er sich zur Niederlegung genöthigt, wie er selbst sagt, durch den Neid seiner Feinde widerrechtlich verdrängt. Er zog sich nun in das Kloster St. Maximin bei Trier zurück, wurde dort vom Erzbischof Ratbod mit der Verwaltung des Klosters St. Martin betraut und starb im Jahre 915.

Dieser letzten Zeit verdanken wir seine literarischen Leistungen. Nach dem Jahre 900 begann er sein Chronikon, vollendete es 907, und im folgenden Jahre schickte er dasselbe mit einer Zuschrift an Bischof Adalbero von Augsburg, einen der gebildetsten und durch seine Stellung als Erzieher des Königs Ludwig einflußreichsten Männer seiner Zeit. Es ist die erste in Deutschland selbst verfaßte Weltgeschichte, da die früheren Werke gleicher Art sämmtlich auf fremdem Boden entstanden sind; doch zeigt er im Ganzen ein größeres Interesse für die westfränkischen Dinge. Das Werk besteht aus zwei Büchern, das erste auch unter dem besonderen Titel „Libellus de temporibus dominicae

incarnationis", das zweite als „Liber de gestis regum Francorum", jenes von Christi Geburt bis zum Tode Karl Martell's, dieses von 741—906 incl. Es gelangte diese Chronik in der Folge zu großem Ansehen und wurde von Späteren, wie Hermannus Kontraktus, Sigebert von Gembloux, Otto von Freising u. A. vielfach benutzt und ausgeschrieben. Doch ist ein großer Theil derselben aus bekannten Quellen genommen, insbesondere fast das ganze erste Buch, theilweise auch das zweite. Je näher er seiner eigenen Zeit kommt, um so interessanter und glaubwürdiger wird er. Mit der Regierung Ludwig's des Frommen, besonders aber von 870 an, wird die Schrift für uns werthvoll und enthält manches Bemerkenswerthe vornehmlich über die verworrenen Verhältnisse des lothringischen Reichs, zu welchem Prüm gehörte (bis 870), über die Einfälle der Normannen und über den Kampf Adalbert's mit den Konradinern. Hier lagen ihm nur wenige Quellen vor, alles Andere erzählt er theils nach den Ueberlieferungen der Vorfahren, theils nach mündlichen Berichten der Zeitgenossen oder als Augenzeuge. Daher diese Partien an allen Fehlern der Tradition leiden, namentlich in der Chronologie. Auch hat Regino aus Rücksicht auf die ihm feindlichen Herren seiner Provinz von den Dingen seiner Zeit nur den dürren Thatbestand berichtet und dagegen gerade dasjenige ausführlicher abgehandelt, was er weniger gut wissen konnte. Doch ist er gewissenhaft und wahrheitsliebend und zeigt einen wirklich historischen Blick für Größe und Bedeutung der Ereignisse; seine freilich nur kurz angedeuteten Urtheile über Personen und Begebenheiten sind durchaus zutreffend, selbst schöne Stellen finden sich, wie über den Tod Karl's des Dritten ad ann. 888 und sonst. Die Darstellung ist meist sehr bündig, der Styl nicht leicht noch elegant, aber verhältnißmäßig rein und frei von aller sklavischen Nachäffung einzelner Phrasen der Alten, daher Schlosser's Vorwurf wegen übermäßiger Nachahmung Justin's ungerecht ist (s. Weltgeschichte für das deutsche Volk, VI, 162). Regino hat einen Fortsetzer gefunden, der bis zum Jahre 967 geht und in dem Pertz einen Mönch von St. Maximin vermuthet (vgl. auch Contzen, Geschichtsschr. der sächs. Kaiserzeit S. 92 f.). Uebersetzt ist seine Chronik von Dr. E. K. Dümmler, Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, IX. Jahrhund. 14. Bd. 30. Lief. Berl. 1857. Beste Ausgabe in d. Mon. Germ. I, 536 sqq.

Wir besitzen aber von dem Abte von Prüm noch eine andere Schrift, welche bisher bekannt war unter dem Titel „Libri duo de ecclesiasticis disciplinis et religione christiana"; der neueste Herausgeber setzt dafür nach den Worten des Verfassers selbst: libri duo de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis. Es ist eine Sammlung von kirchlichen Gesetzen, verfaßt auf Veranlassung Ratbod's um 906 oder doch gleich nachher. Sie verfolgt kirchliche Zwecke, insbesondere ist sie, wie es scheint, bestimmt, bei den Visitationen der Diöcese und zum gerichtlichen Gebrauch zu dienen, daher auch, wie das Vorwort andeutet, mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse einer gefahr- und unruhvollen Zeit und auf die schweren daraus hervorgegangenen Laster unter der Geistlichkeit selbst. Buch I. enthält 443 Nummern von Bestimmungen für den Klerus, Buch II. deren 446 für die Laien. Die Quellen sind Concilienbeschlüsse, Schriften früherer Kirchenlehrer, die Dekretalen römischer Bischöfe, fränkische Capitularien, das römische Recht. Die Anordnung ist sorgfältig und fleißig, nicht nach der Zeitfolge, sondern nach dem Stoff gemacht. Die Schrift ist wichtig für die Kenntniß des Zustandes und der Sitten des Klerus wie der Laien und ihrer gegenseitigen Verhältnisse in jener Zeit. Zugleich ist sie eine Hauptquelle des kanonischen Rechts und daher auch in späteren Sammlungen, wie von Burchard von Worms, mehrfach, obwohl nicht immer, mit der erforderlichen Genauigkeit benutzt. Spätere Zusätze sind drei Appendices. Die beste Ausgabe ist die von Wasserschleben, mit der wieder gefundenen Zuschrift Regino's an Hatto von Mainz, den damaligen Regenten des Reichs: Reginonis Abb. Prum. libri duo de synodall. causis et discipll. eccll. jussu domini rever. Ratbodi ex div. SS. PP. concill. atq. decrr. collecti, ad opt. codd. fidem rec., annot. dupl. adjecit F. G. A. Wasserschleben. Lips. 1840. 8.

Regino soll noch andere Schriften hinterlassen haben, namentlich eine an Ratbod gerichtete: de harmonica institutione, auch Reden und Briefe. Man kennt sie aber nicht mehr. Doch dürfte das Werk de inst. harm. und das lectionarium totius anni (cum subscriptis musicis sui temporis notis) noch zu finden seyn, nämlich in Bremen, vgl. die literar.-histor. Entdeckungen v. Prof. Marx in den Mittheilungen aus d. Gebiete d. kirchl. Archäol. u. Gesch. d. Diöc. Trier, u. d. histor.-archäolog. Verein Trier, Heft 1. Jahrg. 1856. S. 87—89. Auch die jetzt in Frankreich erscheinende Sammlung „Spicilegium Solesmense" kündigt Etwas von Regino an.

Man sehe: Fabricii Biblioth. med. et inf. Latinit. I, 238. VI, 62. Hist. lit. de la France VI, 148 sqq. 152 sqq. Gesta Treviror. ed. Wyttenbach et Müller. Tom. I. Adnot. p. 27. Pertz, Mon. Germ. hist. I, 536 sqq. Archiv der Gesellsch. f. ä. d. Gesch.-Kunde III, 291 ff. 230 ff. V, 759 f. VII, 381 ff. Bähr, Gesch. der röm. Lit. 3. Suppl. Karoling. Zeitalter. 184. 535. Wasserschleben, über Regino's libri II. de synodd. causs., ihre Quellen und ihre Verhh. zu späteren Sammlungen in dessen Beitr. z. Geschichte der vorgratian. Kirchen-Rechts-Qu. Lpzg. 1839. 1—39. und die praef. zu der Ausgabe. Gfrörer, Kirch.-Gesch. III, 2, 953. 1355.

Julius Weizsäcker.

Regionarius ist der Beiname verschiedener kirchlicher Beamten, welche zur Stadt Rom, deren Regionen und dem apostolischen Stuhl gewisse Beziehungen haben. So gibt es Regionardiakonen, Subdiakonen, Notare, Defensoren u. s. w. (vgl. Du Fresne, Glossar. s. v. regionarius). Aus den Diakonen der sieben Regionen Roms gingen die Cardinaldiakonen hervor, deren Zahl zuletzt auf vierzehn festgestellt wurde (s. d. Art. „Cardinal" Bd. II. S. 577). Die Regionarnotare wurden später Protonotare (vgl. d. Art. „Primicerius" u. „Protonotar") u. s. w. **H. F. Jacobson.**

Regis, Joh. Franz, geb. 1597 im Bisthum Narbonne, † 1640, von Clemens XII. kanonisirt, einer der besseren Heiligen des Jesuitenordens, in den er zu Toulouse, 18 Jahre alt, eingetreten war, ausgezeichnet durch seine Hingebung während der Pest in Toulouse, später auf Missionen in Languedoc und den benachbarten Provinzen.

Regius, Urban, s. Rhegius.

Regula, s. Felix der Märtyrer.

Regula fidei, s. Glaubensregel.

Regulargeistlicher, s. Klöster und Mönchthum.

Rehabeam, רְחַבְעָם (eigentlich so viel als „die Erweiterer des Volkes", Mehrer des Reichs, ein Name, dessen Omen bei diesem Fürsten nicht in Erfüllung ging!), LXX Ῥοβοάμ, war der, wie es scheint — denn es wird wenigstens kein anderer erwähnt — einzige Sohn Salomo's von der ammonitischen Prinzessin Naama (1 Kön. 14, 21. 31.) und folgte als bereits 41jähriger Mann seinem Vater in der Regierung, die er 17 Jahre lang führte (ebendas. V. 21. 43.). Aber nicht mehr war es das ganze Israel, über welches dieser Enkel David's das Scepter führte, der Druck und die tolle, gewissenlose Verschwendung der letzten Zeiten Salomo's waren allmählich dem Volke unerträglich geworden und hatten das Reich zerrüttet, die Thorheit und der Tyrannentrotz seines Sohnes zerrissen es vollends und brachten die davidische Dynastie um die größere und mächtigere Hälfte ihres Reiches und stürzten in unaufhaltsamem Verfalle Israel von der erst erstiegenen Höhe des Glanzes und der Macht wieder herunter. Nach Salomo's Tode nämlich versammelten sich die Israeliten in Sichem, der uralten Stadt heiliger Erinnerungen und Hauptstadt Ephraim's, — ein bedeutsamer Wink, wenn ihn Rehabeam gehörig verstanden hätte! Ehe sie den neuen König anerkannten, legten sie demselben, der von Jerusalem hergekommen war, ihre gegründeten Beschwerden vor mit der bestimmten Bitte um Abhülfe derselben und Erleichterung des Joches als die Bedingung ihres ferneren Gehorsams. Da aber Rehabeam, statt den bejahrten Rathgebern seines Vaters zu folgen, welche ihm weislich zur Nachgiebigkeit riethen als dem sichersten Mittel des Volkes Herzen zu gewinnen, vielmehr, den von

ihm eingesetzten, ihm gleichalterigen und gleichgesinnten Kranräthen folgend, nach drei Tagen dem harrenden Volke den berühmt gewordenen, trotzigen Bescheid gab: „mein Vater hat euch mit Geißeln gezüchtigt, ich aber werde euch mit Skorpionen (Stachelpeitschen) züchtigen“, da war der Bruch entschieden. Vergeblich machte Rehabeam noch einen Versuch durch den Oberfrohnvogt Adoram, das Volk zum Gehorsam zurückzubringen, dieser selber wurde gesteinigt, und Rehabeam mußte froh seyn, auf seinem Wagen nach Jerusalem zu entkommen. Nur Juda hielt treu zu David's Geschlecht und mit ihm ein Theil von Benjamin, in dessen Gebiet ja die Hauptstadt und Residenz des davidischen Königshauses lag, die übrigen zehn Stämme aber fielen ab und wählten den Sohn Nebat's, den Ephraimiten Jerobeam (s. d. Art.), der schon zu Salomo's Lebzeiten sich an einem Aufstand wider diesen König, welcher hauptsächlich von dem stets auf das emporstrebende Juda eifersüchtigen Stamme Ephraim ausgegangen war, betheiligt hatte und darob nach Aegypten flüchtig geworden, sofort auf die Nachricht von Salomo's Tode aber in seine Vaterstadt Zareda heimgekehrt und jetzt von den Reichsständen hergerufen worden war, zum Könige des fortan „Reich Israel“ sich nennenden Zehnstämmereiches. Zwar beabsichtigte Rehabeam anfänglich, mit Waffengewalt die abtrünnigen Stämme sich wieder zu unterwerfen, doch stand er auf die Vorstellungen eines Propheten, Namens Semaja, welcher diesen Abfall als Gottes Willen darstellte und abrieth, Bruderblut zu vergießen, von seinem Vorhaben ab. Freilich, wie man leicht denken kann, war damit noch kein freundliches Verhältniß zwischen beiden Bruderstaaten hergestellt, und, wenn es auch nicht offene Fehden gab, so wird es an gegenseitigen Neckereien und gelegentlichen Streifzügen nicht gefehlt haben, weshalb 1 Kön. 14, 30. mit Recht gesagt seyn kann, „es sey Streit gewesen zwischen Rehabeam und Jerobeam die ganze Zeit“, — (vgl. 1 Kön. 11, 26 ff. 12, 1 ff., 2 Chron. 10., Joseph. Antt. 8, 7, 7 f. 8, 8. 8, 10, 4.). Rehabeam traf nun zwar sehr zweckmäßige Anstalten zur Sicherung seines Reiches, indem er namentlich 15 Städte im Westen und Süden seines Gebietes — also besonders gegen Aegypten hin — befestigte. Die Furcht vor dem ägyptischen Nachbar war in der That sehr begründet, aber jene Festungen erwiesen sich als eine unzulängliche Wehr gegen denselben. Im fünften Jahre der Regierung Rehabeam's fiel nämlich der ägyptische König Sisak, d. h. Sesonhosis, der erste König der 22. (bubastischen) Dynastie, bei dem einst Jerobeam Zuflucht gefunden hatte, mit gewaltiger Heeresmacht in Juda ein, eroberte — was aus dem ganzen Zusammenhang, auch ohne des Jos. Antt. 8, 10, 3. ausdrückliches Zeugniß, sich ergibt — sogar Jerusalem und führte die Schätze des Tempels und des königlichen Palastes als Beute fort, machte sich auch wohl das Land auf einige Zeit zinsbar (? 2 Chron. 12, 8.). Es liegt wohl auf der Hand, daß der neue König von Israel die Aegypter zu diesem Einfall wird angestiftet haben, wenn auch Jerobeam nicht gerade mit Sisak verschwägert gewesen wäre, wie die Umarbeitung des Lebens Rehabeam's angibt, welche jetzt in den LXX edit. Vatic. bei 1 Kön. 12, 24. steht und noch mehrere andere Nachrichten ungleichen Werthes enthält, z. B. die, als wäre Rehabeam erst 16 Jahre alt gewesen bei seiner Thronbesteigung und hätte er nur 12 Jahre regiert u. a. m.*). Von diesem wichtigen Ereignisse haben wir ohne Zweifel eine bildliche Darstellung zu Karnak in Aegypten, wo an der äußeren Südseite des großen Tempels der Gott Ammon dargestellt ist, wie er dem Könige Scheschenk eine große Anzahl personificirter überwundener Städte und Landschaften zuführt und darunter einen Asiaten mit unverkennbar jüdischer Physiognomie, dessen Name Juth-malk zu lauten scheint, wie auch noch einige andere Oertlichkeiten Kanaans genannt sind (s. Lepsius in der R.-E. I, 147. und die Abbildung in dem großen Prachtwerke von Lepsius Abth. III, Blatt 252; Champollion, Briefe aus Aeg. und Nub. S. 657, und dazu Taf. 5; Rosellini, monum. stor. II, 79 sqq. IV, 158 sqq.; Bunsen, Aeg. Stelle in d. Weltgesch. Bd. IV, 267 ff. mit Abbildg.; Wil-

*) An diese Darstellung hält sich auch Georg Synkell. chronogr. p. 177. 184. 186 ed. Paris.

kinson, manners and cust. of anc. Eg. vol. I, p. 135 sq. ed. 3. Lond. 1847). Nicht mit Unrecht wurde von den Propheten dieser schwere Schlag dargestellt als ein Strafgericht Gottes dafür, daß wie schon gegen das Ende von Salomo's so auch unter Rehabeam's Regierung trotz der in Masse aus dem Reich Israel nach Juda und Jerusalem übersiedelnden Priester und Leviten nach einigen Jahren ungesetzlicher Höhencultus nicht nur, sondern auch eigentlicher Götzendienst, unzüchtiger Ascherencultus, mehr und mehr einriß, woran wohl auch der König selbst neben dem offiziellen Tempeldienste Theil nahm (vgl. 1 Kön. 14, 23 ff., 1 Chron. 11, 13 ff. 12., Jos. Antt. 8, 10, 2.). In den späteren Jahren lebte zwar der gedemüthigte Rehabeam nach Außen ziemlich im Frieden, führte aber im Inneren eine ähnliche, heillose Haremswirthschaft wie sein Vater Salomo; er hatte 18 Weiber und 60 Kebsweiber und zeugte 28 Söhne, die er mit kluger Vorsicht zu Statthaltern und Befehlshabern der Festungen einsetzte und denen er einen anständigen Haushalt verschaffte. Sein Nachfolger aber wurde Abia, der erstgeborene Sohn seiner Favoritgemahlin Maacha, einer Tochter d. h. wohl Enkelin (Jos. Antt. 8, 10, 1.) Absalom's (vgl. 1 Kön. 15, 1 f., 1 Chron. 11, 5 ff.). — Was endlich die Chronologie betrifft, so setzt man gewöhnlich (so z. B. Winer, Wilkinson u. A.) Rehabeam's Regierung in die Jahre 975—957 v. Chr., wogegen sie Ewald 985—968, Thenius 977—960 ansetzen. Leider ist die ägyptische Chronologie noch nicht sicher genug festgestellt, um an obiger Gleichzeitigkeit einen sicheren Anhaltpunkt zu bekommen. Zwar erklärt Bunsen a. a. O. III, 122 f. 146. jenes Ereigniß für einen Cardinalpunkt der biblischen Chronologie, allein er selbst schwankt in der chronologischen Fixirung desselben und setzt es a. a. O. in's Jahr 962, dagegen Bd. IV, S. 386 und Bd. V, 2. S. 495 in's Jahr 974 v. Chr. (vgl. Wolff in den theol. Studien u. Krit. 1858, S. 632 f.); Movers will vollends (Phönik. II, 1. S. 141 ff. 161) jenen Zug Sisak's erst in's Jahr 928 v. Chr. verlegen, worin ihm aber schwerlich wird beigepflichtet werden können, doch fehlt uns hier der Raum, seine Hypothese im Einzelnen zu besprechen.

Vgl. Winer, RWB.; Dunker, Gesch. d. Alterth. I, S. 337 ff. (1ste Ausg.), und Ewald, Gesch. Isr. III, S. 108 ff. 175 ff. (1ste Ausg.). **Rüetschi.**

Reich Gottes. Die Idee des Reiches Gottes ist die Centralidee der ganzen Offenbarungsökonomie; das Reich Gottes ist der Zweck aller göttlichen Offenbarungen und Veranstaltungen, und darum das bewegende Princip der göttlichen Thaten, Führungen und Institutionen des Alten und des Neuen Bundes, des Gesetzes und des Evangeliums, ja der Schöpfung und der Verheißung von Anfang an. Die allgemeine Grundlage dieses Begriffes ist die alles Geschaffene umfassende Macht oder Herrschaft Gottes, das sogenannte Machtreich, wie es 1 Chron. 30, 11., Ps. 103, 19. bezeugt, und in Folge gewaltiger Eindrücke auch von dem Beherrscher des Weltreichs, Nebukadnezar, anerkannt wird (Dan. 3, 33. 4, 34.). Aber eigentliches Ziel und Mittelpunkt der Offenbarungshaushaltung ist das ethische Gottesreich, was man in der dogmatischen Sprache das Reich der Gnade nennt, in seiner Vollendung das Reich der Herrlichkeit: die Gottesherrschaft in der vernünftigen aber geistigen Creatur, welche zuvörderst besteht in einem Gott Unterthanseynwollen derselben, einem Sichbestimmenlassen durch den göttlichen Willen, einer Selbsthingebung an Gott in Glauben und Gehorsam des Glaubens, sodann aber ein hierin begründetes Theilnehmen an der göttlichen Herrschaft ist, ein Mitregieren der dazu Gehörigen, als freier Organe der Vollführung der göttlichen Gedanken. Dieses Reich umfaßt (vgl. Ephes. 1, 10.) theils die himmlischen Geister oder Engel, welche einerseits als Gott dienende, seinen Willen vollziehende (Ps. 103, 20.), andererseits als waltende Mächte (Kol. 1, 16. u. ö.) aufgeführt werden; theils die in irdischer Leiblichkeit lebenden Geister, die Menschen. Die letzteren kommen, da die Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift vorzugsweise das Reich Gottes in der Menschheit zum Zweck und Inhalt hat, hier vornehmlich in Betracht. Schon die Erschaffung des Menschen zum Bilde Gottes weist hierauf hin, denn

dieses soll ja sich darstellen in seiner Herrschaft über die niedere Creatur (1 Mos. 1, 26. 28.). Hiezu wird der Mensch erzogen 1) von Seiten der Intelligenz durch Vorführung der Thiere zur Namengebung, welche, als wahrhaftige reine Geistesmacht in Bezug auf sie, ein Durchschauen ihrer Natureigenthümlichkeiten, ein Erkennen der darin ausgeprägten Gottesgedanken voraussetzt; 2) von Seiten des Willens durch das Gesetz, wodurch er im Gehorsam geübt werden soll, dieweil alles Regieren des creatürlichen Geistes im Gehorsam gegen den Schöpfer, in freier Bethätigung der Willenseinheit mit ihm beruht. — Mit dem Fall tritt eine Störung dieses Gotteswerkes ein. Aber die Untreue des Menschen hebt die Treue Gottes nicht auf. Bei der in der Abweichung vom göttlichen Gebot sich kundgebenden Veränderlichkeit des menschlichen Willens bleibt der göttliche Wille seiner Reichsstiftung in der Menschheit unverrückt. Die Liebe, die in Mittheilung ihrer Macht und Herrlichkeit sich selbst Genüge thut, läßt nicht davon ab; sie offenbart sich in ihrer Weisheit und Energie, indem sie das Böse zum Guten wendet durch höhere oder tiefer eingehende Selbstbethätigung. Vor Allem wird das zerstörte Vertrauen, in welchem der wahre Gehorsam und damit die Reichsfähigkeit beruht, wieder erweckt durch die Verheißung (1 Mos. 3, 15.), wodurch der Glaube in Anspruch genommen und Hoffnung und Vertrauen in's Leben gerufen wird. Weil aber der Abfall durch Selbsterhebung geschehen, so erfordert die Wiederherstellung eine demüthigende Züchtigung, welche über die beiden Geschlechter der Menschheit, ihrem Bedürfniß gemäß, verhängt wird (1 Mos. 3, 16 f.). Hiermit beginnt die Geschichte des Gottesreichs, sein Werden, seine Verbreitung in der sündigen Menschheit. Entsprechend dem Zustand der überirdischen Geisterwelt verläuft dieselbe in feindlichem Gegensatz solcher, die zu Gott und seiner Offenbarung sich halten, und solcher, die sich davon abwenden und hierin verharren. Eine aus ungöttlichem fleischlichem Triebe im Gebiete der ersteren, also durch ein Herabsinken von ihrer wahren Höhe, entstandene Vermischung beider führt zu einer Steigerung der Verderbniß, die ein Vertilgungsgericht herbeizieht, wodurch dem göttlich Guten in der Menschheit wieder Raum gemacht wird. Aber bald kommt es wieder zu einem Herabsinken desselben und zu einer neuen Ausbildung des Gegensatzes. Der Gott die Ehre gebende Glaube tritt je mehr und mehr zurück, und damit das Licht in den Herzen der Menschen; es erfolgt eine Verdunkelung, in welcher Gottheit und Creatur dem menschlichen Bewußtseyn sich in einander mengt (Röm. 1, 18 ff.). — Dies das Heidenthum*), dem gegenüber, als Basis des Gottesreiches, die Erkenntniß des wahren Gottes, der Glaube an den Schöpfer und Herrn gewahrt werden mußte. Solches geschieht durch die aussondernde Berufung eines Mannes und seines Geschlechtes, welches älterer Weissagung gemäß (1 Mos. 9, 26.) der Träger eines alle Geschlechter umfassenden Segens werden und durch Verheißung und Gebot zum Glauben und Gehorsam als dem subjektiven Grunde des Gottesreiches erzogen werden sollte. Zu dem Ende erweist sich Gott als den, der in menschlicher Ohnmacht Alles kann, was er will, damit die Menschen lernen von sich hinwegsehen auf ihn, im Gefühl ihres tiefen Unvermögens seiner Macht und Treue trauen, und wie sein Verheißungswort gegen eigenes Meinen und Zweifeln, so sein Gebotswort gegen eigene Neigung und Gutdünken allein und Alles gelten lassen; also Glaube und Gehorsam, wurzelnd in der Demuth, die mit Verläugnung der Eigenheit Gott in Allem die Ehre gibt. Das lehrt die Führung zunächst der Patriarchen, sodann des Volkes Israel: ein fortgehendes und immer sich wiederholendes Herabziehen von den Höhen des Selbstvertrauens und des Selbstherrseyns, welches eine Abhängigkeit von dem abgöttischen Weltwesen mit sich führte, in die wahrhafte Unterthänigkeit unter Gottes Wort und Willen. Darauf zielen die Gerichte, wie die Thaten der Hülfe und Errettung. Schwach und nichtig in sich selbst, mächtig und herrlich in Gott, oder im Glauben, der betend und ringend vom

---

*) Als epochemachend für den Ursprung desselben ist der Vorgang 1 Mos. 11. anzusehen. Vgl. Fabri, die Entstehung des Heidenthums 2c. Barmen 1859. S. 18 ff.

Eigenen und Creatürlichen hinweg zu ihm sich wendet und hält — das ist die fortgehende Erfahrung des **Volkes Gottes**. Das vom Kleinsten und Einzelnen ausgehende Gotteswerk schreitet nämlich fort zu einer Volksgemeinschaft, in welcher der göttliche Wille sich verwirklichen soll, in welcher und durch welche Gott herrsche, oder als der, dem Alles unterthan ist, sich erweise. Dieses Volk sollte **Gottes Königreich** seyn, und in der Einheit des Willens mit ihm, seinem Könige, auch den Mächtigsten der Erde überlegen, sein Eigenthum vor allen Völkern der Erde, die ihm ganz angehört, ein Priesterkönigreich (2 Mos. 19, 6.): wodurch ebenso die Macht über alle Völker, wie der Vermittelung zwischen ihnen und Gott angezeigt ist. Zur Verwirklichung dieses Gottesgedankens fehlten freilich die subjektiven Voraussetzungen; aber als Postulat und Verheißung steht es für alle Zeiten da. Israel ist wegen seiner sündigen Untüchtigkeit bloß das Schattenbild des Reiches Gottes; nur bei dem glaubensgehorsamen Kern von Gottesmännern, frommen Königen und heiligen Propheten gelangt dasselbe zu etwelcher Realität; und es ist eigentlich nur eine Voranstalt (Heß, Lehre vom Reich Gottes). Aber während Israel in Folge seines Unglaubens und Ungehorsams der heidnischen Weltmacht gegenüber immer tiefer sinkt, erhebt sich im prophetischen Worte zu immer höherer Klarheit die, wohl schon im Segen Jakob's eingewickelte, Weissagung von einem Fürstenthum aus Juda, welche eine bestimmte göttliche Basis gewinnt durch die dem Manne nach den Herzen Gottes, dem prophetischen König David gewordene Verheißung des ewigen Königthums in seinem Geschlechte, und kraft göttlicher Erleuchtung in heiligen Liedern und prophetischen Aussprüchen das Bild eines Königs der Gerechtigkeit und des Friedens erzeugt, dessen Reich Alles umfaßt und von endloser Dauer ist, der aber in der Vollziehung des göttlichen Willens durch tiefe Erniedrigung und Schmach bis zum Tode zur Herrlichkeit seines Königthums gelangt, und eben auf diesem Wege dem sündigen Geschlechte, dessen Strafe er nach Gottes Rathschluß freiwillig erduldete, Versöhnung und Heil, Gerechtigkeit und Leben vermittelt und sich selbst zum ewigen Priester und König bildet (vgl. Ps. 22. 72. 110., Jes. 12. 53 u. a.). — Daß dieser Priesterkönig aus David's Geschlecht kein bloßer Mensch sey, vielmehr in göttlicher Wesenheit erhaben über alle Creaturen, das wird mehrfach bezeugt und angedeutet (Jesaj. 9, 6. 40, 9., Jer. 23, 6., Mich. 5, 1., Sach. 13, 7., Mal. 3, 1., Ps. 110, 1.). — Endlich in dem Buche **Daniel** wird einerseits der, dem das ewige Königreich beschieden ist, dem Seher gezeigt in der Gestalt eines Menschensohnes (7,13.), die Zeit seiner Zukunft als eine Zeit der Sühnung, der Herbeiführung ewiger Gerechtigkeit, der Erfüllung der Weissagung, und er selbst wird dargestellt als der Gesalbte, der ausgerottet wird, worauf über Stadt und Heiligthum eine Vernichtung ergeht (9, 25 f.); andererseits wird im Gegensatz gegen die Weltreiche, welche nach der Vorsehung des allwaltenden Gottes (2, 21.) auf einander folgen, das Gottesreich, durch welches diese endlich ihren Untergang finden, als ein über alle Zerstörung erhabenes bezeichnet (2, 44.), und das heilige Volk des Höchsten als Inhaber des Reiches, der Gewalt und Hoheit der Königreiche unter dem Himmel (7, 27. 18. 22.). Hier ist eine Zusammenfassung der verschiedenen Momente: das Reich Gottes in seinem ewigen Bestand und seiner die Weltreiche aufhebenden Gewalt, der von Gott verordnete König, ein Himmlischer, als Menschensohn erscheinend, ein Sühner und Erfüller der Weissagung; gewaltsam hinweggerafft, was aber der aufrührerischen Königsstadt und ihrem Heiligthum Verwüstung zuzieht; endlich Mitregierung des heiligen Volkes, dem alle Gewalt dienen und gehorchen muß. — Das mit Verheißung und Weissagung ausgestattete und durch gesetzliche Institutionen zusammengehaltene Volk hat nun unter kümmerlichen Umständen, wegen seiner äußersten Untreue den Weltreichen unterworfen und großentheils unter die Heidenvölker zerstreut, der **Erfüllung** der Weissagung zu harren. Diese beginnt, wie die Vorbereitung, nach dem Grundgesetz des Gottesreiches, im Gegensatz gegen die Großthuerei der Weltmacht, ganz unscheinbar. Unter geringen Umständen tritt der Verheißene in die Welt ein, als das Heilige der Menschheit in Kraft des heiligen Geistes,

der keusche Empfänglichkeit begegnet; angekündigt als Heiland (Jesusname) und Sohn des Höchsten, als ewiger König aus David's Geschlecht; das Ganze ein Werk göttlicher Allmacht in menschlicher Ohnmacht, darin Gott sich erweist als der Mächtige, Heilige, Barmherzige, als der treue Bundesgatt im Gericht, wie in Rettung und Hülfe (Luk. 1, 31 ff. 49 ff.). Verkündigung des Himmelreiches oder des Reiches Gottes als eines nahe herbeigekommenen und Bezeugung des Erfarderniffes der Sinnesänderung und des Glaubens zur Theilnahme daran ist nun das erste Geschäft sowahl des Varläufers als Christi selbst, der hiermit sein prophetisches Amt ausrichtet, als der vollkommene Praphet, der kundmacht, was er, der Eingeborene, beim Vater gesehen und gehört, den ganzen Heilsrath Gottes, der in Wort und That Gesetz und Praphetie zu erfüllen gekommen ist. Er, der ewige Sahn und Erbe, dem das Reich gebührt, dieweil Alles durch ihn geschaffen ist und besteht, sall und will aber zum wirklichen Besitz nicht anders kommen, als in völliger Entäußerung der Gattgleichheit, zur Sühnung der ursprünglichen Schuld des Göttlichseynwollens in eigenmächtiger Selbstherrschaft. Sich ganz und gar abhängig von Gott haltend und nichts suchend als Gottes Ehre, in ganz sich mittheilender und hingebender Liebe die absalute Liebe offenbarend, im Drang vollkommener Liebe sich ganz zusammenschließend mit dem zu erlösenden Geschlecht, dessen Schuldgefühl in sein reines Bewußtseyn aufnehmend, dessen Strafe in Erduldung des tiefsten inneren und äußeren Leidens tragend, und sa als der vallkammene Priester sich selbst zum Opfer bringend, steigt er hinan zu königlicher Macht; der unter Alles erniedrigte nun über Alles erhöht, mit Vallgewalt im Himmel und auf Erden (Phil. 2, 5 ff., Matth. 28, 18.). In Kraft des heiligen Opfers der Liebe hat er den neuen Bund gestiftet, der nicht mehr ist ein Bund des zwingenden Gesetzes, welches den Widerstreit des göttlichen und menschlichen Willens zum Bewußtseyn bringt, und durch das Gefühl der Ohnmacht und des Fluches über sich hinaustreiben sollte zu dem, der es erfüllet hat; sandern ein Bund der Gnade, der die ganze Schuld hinwegnehmenden, Alles vergebenden Liebe, darin das Vaterherz Gottes sich aufschließt, und volles Vertrauen und eine zu völligem Gehorsam von innen heraustreibende Gegenliebe zuwege bringt. Dies die Basis des Gatteςreiches oder Gnadenreiches: das sühnende Opfer der Liebe, welches Vergebung schafft, und wie das Herz Gattes dem Menschen, so das Herz des Menschen Gatt aufschließt, und alsa ein williges Unterthanseyn herbeiführt, in der Kraft des Geistes der heiligen Liebe, der die Liebe Gattes in jegliches Herz ergießend, durch die valle Gewißheit des Geliebtseyns es zum Lieben befähigt und damit zur Erfüllung des Gesetzes. Und wie der Erlöser nichts aus sich selber seyn wallte, sondern Gatt Alles seyn ließ, in lauterem Gehorsam des Glaubens dahinging, und sterbend zu göttlichem Leben hindurchdrang, sa auch die Erlösten. Und darin beruht ihre Macht, daß sie vor Allem ihrer selbst Herren sind in der Kraft des Geistes Christi, alles mit dem göttlichen Willen Streitende in sich vernichtend, dann aber auch in und durch Gott in Christo mächtig in ihrem ganzen Lebens- und Wirkungskreise, ja in der Kraft des mit Gott sich zusammenschließenden Glaubens aller Dinge Meister. Dies ist das Gottesreich, welches ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste (Röm. 14, 17.), und welches nicht in Warten stehet, sondern in Kraft (1 Kor. 4, 20.), aber jetzt noch verhüllt ist, nur dem Auge des Glaubens wahrnehmbar, obwahl seine Wirksamkeit durch Alles hindurchgeht. — Ja man muß sagen, die ganze Entwickelung der Menschheit beruht darin und bezieht sich darauf. Dies führt uns in die genauere Bestimmung des Begriffes des Reiches Gottes (vgl. den Art. „Christenthum", und Petersen, die Lehre von der Kirche). Während man früher das Reich Gattes sa ziemlich in der Kirche aufgehen ließ, römischerseits so, daß die empirische Kirche unter dem sichtbaren Stellvertreter Christi als das Alles beherrschende Gattesreich gilt, evangelischerseits so, daß die Kirche in ihrer Idealität, die christliche Heilsinstitution nach ihrer göttlichen Substantialität dem Reiche Gottes gleichgesetzt wird (vgl. Dr. theol. Hahn, christl. Glaubenslehre II, 271 f.), sa hat dagegen die neuere evangelische Theologie den Begriff in umfassenderem Sinne ge-

nommen, als das ganze erlöste Menschheitsleben in seinem Bestimmtwerden durch den göttlichen Willen; ein Gesammtorganismus, der in drei Theilorganismen erscheint, deren erster und primitiver ist der Organismus der Religionsgemeinschaft = Kirche; der zweite der Organismus der Gemeinschaft der Sitte, worin die Macht des allgemeinen Willens (Gesetzes), die Unterordnung der individuellen Willen unter denselben, und darin die göttliche Ordnung sich verwirklicht = Staat; der dritte der Organismus der Gemeinschaft der Cultur, der Beherrschung des ganzen natürlichen Lebens (der geistigen, seelischen, leiblichen Natur) in den Formen der Wissenschaft und der Kunst (Alles ist euer). Hierin liegt zu Grunde die Idee der wahren Humanität. Soll aber der biblischen Wahrheit nicht zu nahe getreten werden durch die Annahme einer bloßen Diesseitigkeit des Reiches Gottes, so bedarf dies einer näheren Bestimmung. Nach der Schrift gehört das Reich Gottes in seinem eigentlichen Bestand nicht dem gegenwärtigen Weltlauf (αἰὼν οὗτος) an, es ist nicht das Resultat des Processes der natürlichen Weltentwickelung als solcher. Es ist ein Reich vom Himmel, es stammt aus dem Bereich des reinen, durch Sünde ungetrübten überirdischen Lebens, welches in Christo, dem uranfänglichen Lebensquell, der in eine Sünden- und Todesentwickelung (eigentlich = Verwickelung) gerathenen Menschheit sich eingepflanzt hat, und nun inmitten dieser Weltentwickelung sich entfaltet in Kräften des zukünftigen Aeon, d. h. eines über das gegenwärtige hinausliegenden und nach Ablauf desselben an seine Stelle tretenden Lebens, welches aber mit seinen Kräften innerhalb dieser Lebensentwickelung wirksam ist, und alles der wahren höheren Entwickelung Fähige an sich zieht. Sonach ist eine durch die Gestalt dieser Welt noch vielfach verhüllte Entwickelung aus den Kräften des Himmelreichs und für die Offenbarung und Verwirklichung desselben im irdischen Bereiche vorhanden. Diese zielt zuvörderst darauf, das Menschenleben in seiner Beziehung zu Gott gemäß dem göttlichen Ebenbild in Christo zu gestalten, sowohl in Ansehung der individuellen Persönlichkeit als der Gemeinschaft des neuen Lebens; sodann darauf, es in sittlich-rechtlicher Beziehung dem in Christo geoffenbarten Princip des göttlich-menschlichen Lebens entsprechend zu machen, daß es ein Gemeinleben der Gerechtigkeit werde, worin keinerlei individuelle Willkür gelte, sondern der den göttlichen Willen in diesem Bereich repräsentirende allgemeine Wille, als das Gesetz, dem Alle gleichermaßen sich unterzuordnen haben, und als das Recht, welches, auch als Reaktion gegen jene Willkür, Jedem das Seine zutheilt, helfend und strafend, richtend und ordnend; endlich darauf, daß im ganzen Gebiet des natürlichen Lebens die göttliche Wahrheit, Weisheit und Macht sich bethätige, indem der durch den göttlichen Geist erneuerte und gekräftigte Menschengeist der Natur sowohl im Menschen selbst, als um ihn her sich bemächtige, die göttlichen Ideen und Gesetze ihrer Existenz, Gestaltung, Entwickelung erkenne, und sie denselben gemäß umbilde und zu mannichfaltigem Gebrauch sich dienstbar mache, so daß mehr und mehr Alles durchschauende Wahrheit in der Erkenntniß, Alles durchdringende Weisheit und Macht im Wirken (in der Praxis) sich darstelle — das Wesen der Wissenschaft und Kunst, welche als christliche ein Moment des Reiches Gottes bildet. — Aber nach biblischer Anschauung vollendet sich das Reich Gottes nicht in einfacher, stetiger Entwickelung dieser Momente, so daß eine fortschreitende Weltverklärung erfolgte; sondern der wahren Gemeinschaft in Religion, Sitte, Recht, Cultur steht entgegen eine falsche un- und widergöttliche, deren Spitze der Fürst dieser Welt ist, welche, im Gegensatz zur Entwickelung jener in der Wahrheit, in fortschreitender Verkehrung sich verwickelt: falsche Religion und Kirche, vom göttlichen Rechte sich lösender oder gelöster Weltstaat, von göttlicher Wahrheit und Weisheit sich scheidende falsche Wissenschaft und Kunst; beides übrigens noch vielfach in- und durcheinander gemengt in mancherlei Halbheit und Unentschiedenheit. Ehe nun das Christenthum oder Christus in seiner Gemeinde als die siegreiche, das Falsche und Widrige überwindende, das Fremdartige ausstoßende Macht offenbar geworden ist, und in allen Beziehungen etwas Ganzes, organisch Zusammengeschlossenes zuwege gebracht hat, so daß Kirche, Staat, Cultur nicht mehr neben-, sondern wahr-

haft ineinander sind, einander hebend und tragend, kann von Verwirklichung des Reiches Gottes nicht die Rede seyn. Nach der Weissagung wird dies vermittelt durch eine **Katastrophe**, die Vernichtung der falschen Kirche (Hure Babel), der antichristlichen Weltmacht (Thier aus dem Abgrund) und der beiden dienenden Cultur (falscher Prophet), vermöge der offenbar gewordenen siegreichen Macht Christi; woranf ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens aufgerichtet wird, in welchem nach Aufhebung alles Zusammenhanges widerstrebender Mächte der Finsterniß, nach Ausscheidung der schlechten und feindlichen Elemente und Bindung des Satan, unter dem ungestörten Einfluß der himmlischen Kräfte jener dreifache Organismus in einheitlicher Kraft und Fülle blüht und gedeiht, und was jetzt noch sporadisch und fragmentarisch, unvollkommen und kümmerlich, in Mischung und Halbheit erscheint, rein und klar, als lebendiges Ganzes sich darstellen wird, ein offenbares kräftiges Walten des göttlichen Willens in Christo durch alle Gebiete des menschlichen Lebens — das 1000jährige Reich*), welches aber selbst nur die letzte Vorstufe ist der vollkommenen Erneuerung des geschaffenen Universum nach Auflösung des alten, wo denn alles Widerstrebende schlechthin und auf immer abgethan, und Gott Alles in Allem ist (1 Kor. 15, 28.) die absolute Vollendung des Reiches Gottes. — Auf das Reich Gottes als ein zukünftiges weist die heilige Schrift überall hin (Dan. 7, 27., Apg. 20 ff., Matth. 19, 28., 1 Kor. 6, 9 f. 15, 50., Gal. 5, 21., 2 Thess. 1, 5., 2 Tim. 4, 1. 18.). Wie es aber hiernach verfehlt und schriftwidrig wäre, dieses Zukünftige, um dessen Eintritt der Herr die Seinigen auch bitten heißt (Matth. 6, 10.), aus den Augen zu rücken, als wäre das Reich Gottes ein schlechthin gegenwärtiges; so würde auch andererseits das Nichtgeltenlassen der Beziehung des Begriffs auf die Gegenwart, oder auf die der Schlußkatastrophe vorangehende Entwickelungsperiode, das ausschließliche Hinsehen auf die Zukunft, nicht schriftgemäß seyn. Daß in gewissem Sinne das Reich Gottes vorhanden ist, erhellt schon aus Luk. 11, 20. 17, 21., wie auch aus einem Theil der Gleichnißreden Matth. 13., welche auf dasselbe als ein werdendes, sich entwickelndes hinweisen. Dafür zeugt auch 1 Kor. 4, 20., Röm. 14, 17. Und auf frühere kräftige Kundgebung desselben oder seines Königs deutet Matth. 16, 28., vgl. Mark. 9, 1., Luk. 9, 27. (Gericht über Jerusalem). — Fassen wir Alles zusammen. Die heilige Schrift zeigt eine fortschreitende Bewegung der Idee des Reiches Gottes in Worten und Thatsachen. Im **Alten** Testament eine σκιά desselben, eine Voranstalt im Bundesvolk Israel. Schon hier erkennen wir die verschiedenen Seiten des Begriffs: die religiöse in unmittelbarem Zusammenschluß mit der sittlich-rechtlichen — in der Theokratie, und dieser dienstbar auch das Wissen, zunächst als religiöses: mehr intuitive, oder mehr durch Reflexion vermittelte Erkenntniß der Wege Gottes, seines Verhaltens gegen die Menschen, als Grund und Folge ihres Verhaltens gegen ihn — vornehmlich in den prophetischen und in den Lehrbüchern. Ebenso die Kunst, zunächst als religiöse, in Herstellung des Heiligthums (der Geist Gottes kommt über die Künstler) und in Verherrlichung Gottes durch heilige Poesie und Musik. — Im **Neuen** Testament ist das Reich Gottes principiell gesetzt in dem gottmenschlichen Könige, vollkommenes Gottunterthanseyn, wie Mächtigseyn in Gott, in menschlichem Lebenskreise sich erweisend, zunächst in der Form des erlösenden Thuns — der allgenugsame Grund des Wirklichwerdens des Reiches Gottes oder der Herstellung eines durch den göttlichen Willen bestimmten und darin kräftig wirksamen menschlichen Gemeinlebens, welches 1) in Gott eingegangen mit dem innersten Selbstbewußtseyn, in der Kraft des göttlichen Geistes nach der Norm des göttlichen Wortes als Religionsgemeinschaft sich verfaßt, und so das menschliche Leben in seiner Beziehung zu Gott als Leben des Glaubens und der Liebe pflegt und fortpflanzt; 2) durch Unterordnung der Individuen unter den allgemeinen Willen sich zu einer Gemeinschaft des Rechtes, zu einem Gesetz und Recht handhabenden Staatsleben gestaltet, worin die göttliche Ordnung der Gerechtigkeit er-

*) S. dazu den Art. „Chiliasmus".

scheint; 3) zu einem organischen Zusammenwirken in Bezug auf die Bestimmung des natürlichen Lebens in Wissenschaft und Kunst sich zusammenschließt. Alles in lebendiger Wechselwirkung: die Religion als lebendige Wurzel, Kraft und Weihe in dem zweiten und dritten, findet sich durch die Rechtsgemeinschaft in ihrer socialen Gestaltung gefördert, von welcher her auch die Cultur Schutz und Pflege empfängt, wie sie hinwiederum beiden dient zum Behuf ihrer allseitigen Darstellung und Durchbildung. In Jesu nun, als der vollkommenen religiösen Persönlichkeit, als dem die reine und völlige Unterordnung des subjektiven Willens unter das Gesetz in seinem Leben Darstellenden, und als den im Durchschauen der göttlichen Ideen des natürlichen Lebens und im erlösenden, die ursprüngliche Harmonie der Menschheit wiederherstellenden Wirken das Ideal der Wissenschaft und Kunst wesentlich und wirksam in sich tragenden, ist das Reich Gottes principiell vorhanden; und die Geschichte des Christenthums ist die Geschichte des Reiches Gottes, indem der Geist Christi die Hauptmomente desselben allmählich herausſetzt: zuerst die Kirche gründend, welche die anderen Momente zuvörderst in theokratischer Unmittelbarkeit in sich trägt, eine höhere Wiederholung des alttestamentlichen Verlaufs, oder in sich selbst eine unvollkommene Form; sodann Kirche und Staat, und Kirche und Wissenschaft in ihrer Gegensätzlichkeit zur Entfaltung bringend, so daß die Kirche als beherrschende Macht die andern zu bestimmen sich berufen findet (Hierarchie), wo sie denn aber unter vielfachen Kämpfen ihre eigene Unvollkommenheit und Unfähigkeit zu solcher Herrschaft inne werden muß; was einerseits auf Reformation der Kirche, andererseits auf ein selbstständiges Sichherausbilden der anderen Momente hintreibt. Indem diese Selbstständigkeit sich ausbildet, schlägt die frühere Knechtschaft in Anmaßung der Herrschaft um, Unterjochung der Kirche durch den Staat, übermächtiger Einfluß der weltlichen Wissenschaft und Kunst auf sie. Die Aufgabe der evangelischen Periode des Christenthums ist nun die Herstellung des rechten Verhältnisses: Freiheit der Kirche und Principat der Religion als ethischer Macht, welche das Leben des Staates wie der Cultur so zu bestimmen hat, daß diese in freier Selbstentwickelung sich bewegen, und jedes dem anderen mit seiner eigenthümlichen Gabe und Kraft förderlich sey. — Aber die vollkommene Herstellung des wahren Verhältnisses, die wahrhafte Verwirklichung des Reiches Gottes kann durch alle Bemühungen nur angebahnt werden, und setzt voraus 1) die Lösung der Kirche von aller Vermengung mit dem Wesen dieser Welt, mit falscher Religion, Sitte und Cultur, die Aufhebung der πορνεία (Offenb. 18.), welche am ausgeprägtesten und in principieller Weise in der römischen Kirche sich findet, wovon aber auch die evangelische mehr oder weniger inficirt ist; 2) die Lösung des Staatslebens von der un- und widergöttlichen Weltmacht; 3) die Lösung der Cultur von der weltlichen ματαιότης und dem falschen Prophetenthum, welches sie der Weltmacht und der πόρνη dienstbar machte. Erst nach solcher gründlichen Sichtung kann das, jetzt unter vielfachen Hüllen und Hemmungen verborgene, Gottesreich in seiner Kraft und Herrlichkeit erscheinen, als die Realität der höchsten religiösen, politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Ideale, im organischen Zusammenschluß aller Gebiete. Wenn nun im Alten Testament die Voranstalt des Gottesreiches ist, so im Neuen die die Wirklichkeit und Wirksamkeit desselben wesentlich in sich tragende Hauptanstalt. Aber Alles was jetzt geschieht und erfolgt, ist immer nur Anbahnung der eigentlichen und vollen Wirklichkeit, welche eine jenseitige ist, das Ergebniß nicht der natürlichen Weltentwickelung, sondern der in Jesu concentrirten gottmenschlichen Energie, welche inmitten jener Entwickelung ein davon verschiedenes Königreich Gottes herbeiführt, und nach entscheidendem Siege über die im Widerchristen und seinem Reiche sich concentrirende satanische Macht in offenbarer vollkommener Wirklichkeit darstellen wird.

Vergl. die Schriften von J. J. Heß: Lehre vom Reiche Gottes und: Kern der Lehre vom Reich Gottes. — Auberlen, der Proph. Daniel und die Offenbar. Joh. 2. Aufl. — Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in der heiligen Schrift, und: Monarchienbild in den Schriften, vollst. Ausg. Bd. 6. 7. **Kling.**

Reichenau, Insel im Zellersee, der westlichen Fortsetzung des Bodensee's, welche früher den Namen Sinlazau führte. In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts trat am Bodensee ein fränkischer Kleriker, Pirminius, als Missionär auf und gründete auf dieser Insel unter dem Schutz des Frankenherrschers Karl Martell im J. 724 das Kloster Reichenau. Noch drei Jahren wurde Pirmin in Folge einer nationalen Erhebung der dortigen Alemannen gegen die Frankenherrschaft vertrieben; auch Hebdo, welchen er als seinen Nachfolger zurückließ, hatte dasselbe Schicksal (734). Längere Zeit hindurch stand das Kloster in gutem Einvernehmen mit dem Stuhle von Constanz, der des Oefteren von seinen Aebten besetzt wurde; später verband es sich mit St. Gallen im Widerstand gegen bischöfliche Eingriffe, noch später mit Basel, dessen Bischof Haito 806 zum Abt von Reichenau gewählt wurde und daselbst an der Stelle des zuerst von Pirmin errichteten Gotteshauses eine Marienkirche erbaute, die er 816 einweihte. Sämmtliche dem Kloster bis gegen Anfang des 14. Jahrhunderts vorgesetzte Aebte werden in einem bei Pertz II, S. 37 — 38 befindlichen Kataloge aufgeführt. Das Kloster war mehrere Jahrhunderte hindurch eine Pflanzschule der Wissenschaft und ein Seminarium der höchsten kirchlichen Würdenträger. Hefele (Gesch. d. Einf. d. Christ. im südwestl. Deutschland, S. 348) bemerkt: „Reichenau allein lieferte 13 Erzbischöfe und 34 Bischöfe, unter ihnen vor Allen den heiligen Wolfgang von Regensburg, diese Zierde des deutschen Episkopats im 10. Jahrhundert". Nach einer bei Dnemge (regesta Badensia, p. 95) mitgetheilten Urkunde erklärt Kaiser Otto III., er habe vom Papst Gregor die Erlaubniß ausgewirkt, daß der Abt Alawich von Reichenau das Recht, Weihen zu ertheilen, besitzen solle, auch eine Dalmatica und Sandalen nach Art römischer Aebte beim Gottesdienst tragen dürfe. Einer der Nachfolger Alawich's, Berno, schickte um 1032 eine Gesandtschaft nach Rom, um von Johann XIX. Erneuerung jenes Rechts zu erlangen. Er erreichte auch in Rom seinen Zweck, aber im Vaterland durfte er keinen Gebrauch davon machen. Hermann der Lahme berichtet (ad annum 1032): „Sobald Bischof Warmann von Constanz erfuhr, was vorgegangen war, verklagte er Berno bei Kaiser Konrad I. als einen Anmaßer bischöflicher Vorrechte, und Beide setzten dem Abt so kräftig zu, daß er den päbstlichen Freibrief sammt den von Rom übersandten Sandalen dem Bischof einhändigen mußte, worauf Warmann Urkunde und Schuhe verbrennen ließ!" Vgl. O. F. G. Schoenhuth, Chronik des ehemaligen Klosters Reichenau, Freiburg 1836; F. W. Rettberg, K.-Gesch. Deutschlands, Bd. II, S. 120 ff. **Th. Preßel.**

Reihing, Jakob, einer der bedeutendsten Proselyten, welche die evangelische Kirche aus der römischen gewonnen hat, wurde 1579 zu Augsburg aus einem alten patricischen Geschlechte geboren. Er studirte in Ingolstadt im Collegium der Jesuiten und trat in Folge eines in schwerer Krankheit abgelegten Gelübdes später selbst in den Orden, der ihn zuerst als Lehrer der Philosophie und Theologie in Ingolstadt verwendete, bis er, nachdem er von Aquaviva die theologische Doktorwürde erhalten hatte, nach Dillingen versetzt wurde. Ein bedeutenderer Wirkungskreis erschloß sich ihm, seit seine Oberen ihn dem Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Neuburg als Hofprediger zugewiesen hatten. Ob Reihing schon bei dem Confessionswechsel des Pfalzgrafen, der heimlich am 19. Juli 1613 in München erfolgte, thätig gewesen ist, läßt sich nicht ausmachen. Dagegen erscheint er bei der öffentlichen Aufnahme des Pfalzgrafen in die römische Kirche, die zu Düsseldorf am 23. Mai 1614 stattfand, bereits in seinem neuen Amte, und unternahm sodann in der 1615 zu Köln erschienenen Schrift: „Muri civitatis sanctae h. e. religionis catholicae fundamenta XII, quibus insistens ser. princ. Wolfgangus Wilh. etc. in civitatem sanctam h. e. ecclesiam catholicam faustum pedem intulit" den Uebertritt des Pfalzgrafen zu rechtfertigen. Was überhaupt in der damaligen Polemik der Jesuiten im Vordergrund zu stehen pflegte, die Frage nach den Kennzeichen, durch welche die römische Kirche als die wahre sich legitimire, bildet auch den Inhalt der genannten Schrift; die auf die subjektive Heilsaneignung sich beziehenden Lehren werden nur beiläufig und kurz erwähnt. Beachtungswerth ist der Eifer, mit

welchem Reihing gerade für die römische Kirche der protestantischen gegenüber die Ehre der Anerkennung und Pflege der heiligen Schrift zu vindiciren sucht. Das Buch ist sehr klar und bündig geschrieben, bietet aber nicht gerade Außerordentliches, so daß das Aufsehen, das es erregt zu haben scheint, mehr aus der Veranlassung desselben zu erklären seyn dürfte. Die protestantischen Theologen blieben die Antwort nicht schuldig; unter den Lutheranern schrieben Balth. Meisner und Matthias Hoë von Hoënegg, von reformirter Seite Bassecourt gegen dasselbe. Dem ersten und dritten antwortete Reihing 1617 in den exoubiae evangelicae civitatis sanctae pro defensione XII fundamentorum catholicorum etc., dem evangelischen Handbüchlein Hoë's stellte er ein deutsch geschriebenes enchiridium catholicum entgegen, durch das er der evangelischen Kirche viel Schaden zugefügt haben soll. Viel gefährlicher wurde er jedoch dieser durch seine praktische Wirksamkeit. Bei der Gegenreformation, welche der Pfalzgraf in seinem Lande zuerst mit List, dann mit roher Gewaltthätigkeit betrieb, war Reihing eines seiner thätigsten Werkzeuge. Er selbst hat später bezeugt, wie er über sieben Jahre für das Pabstthum wider die Evangelischen gestritten und damit Ursach gegeben, daß viele derselben entweder von ihrer Religion abfallen oder ihren Stab weiter setzen müssen. Ganz wohl war ihm dabei nicht zu Muthe, da das Studium der heiligen Schrift, dem er, um die Protestanten gründlich widerlegen zu können, eifrig sich hingab, ihn mehr und mehr zur Erkenntniß der Unhaltbarkeit des römischen Systems führte. Im Anfang des Jahres 1621 faßte er endlich den Entschluß, nicht länger „wider den Stachel zu lecken". Während der Pfalzgraf ein großes Glaubensverhör mit seinen Unterthanen veranstaltet hatte, entfloh Reihing am 5. Januar und begab sich über Höchstädt und Ulm nach Stuttgart, um „daselbst sicher Geleit zu erlangen und sein Gewissen zur Ruhe zu setzen". Ein auf Befehl des Herzogs von Württemberg durch Lukas Osiander und Thumm mit ihm angestelltes theologisches Examen hatte ein sehr günstiges Ergebniß. Reihing wurde nun in Tübingen im theologischen Stift, welches damals eine Zufluchtsstätte vieler Proselyten war, untergebracht Alsbald erschienen Commissarien des Pfalzgrafen und des Herzogs von Bayern, um ihn unter lockenden Versprechungen zur Rückkehr zu bewegen. Da er fest blieb, traten sie als Ankläger gegen ihn auf und verlangten vom Herzog von Württemberg seine Auslieferung, doch vergeblich, da die gegen Reihing in Bezug auf die ihm vorgeworfenen fleischlichen Vergehen geführte Untersuchung den Ungrund der Anklage in's Licht stellte. Nun erfolgte am 23. November 1621 der öffentliche Revokationsakt Reihing's in der St. Georgenkirche zu Tübingen in Gegenwart des Herzogs und anderer fürstlicher Personen, sowie der ganzen Universität. Nachdem Lukas Osiander über 1 Tim. 1, 12—17. eine christliche Erinnerung, in der er Reihing als zweiten Bergerius darstellte, vorangeschickt hatte, hielt Reihing selbst an Pf. 124, 6 f. anknüpfend einen Vortrag, der nachher unter dem Titel: Laquei pontificii contriti etc. im Drucke erschien. Diesem Akte folgte acht Tage darauf am Andreasfeiertage in der Hofkapelle zu Stuttgart über die Perikope Matth. 4, 18 ff. eine das Meßopfer behandelnde Controverspredigt. Mit all der Rührigkeit, welche der Polemik jener Zeit eigen war, erhoben sich die Jesuiten gegen Reihing's Revokationsrede und „Netzpredigt". Zuerst erschien in Dillingen eine Gegenschrift unter dem Titel: Laquei Lutherani contriti, angeblich von einem ehemaligen lutherischen Prediger verfaßt, der nun die wahre Kirche gefunden. Reihing war überzeugt, daß das Buch von einem anderen Verfasser herrühre, weshalb er die gegen dasselbe gerichtete Dissertation de vera Christi in terris ecclesia, mit der er sich am 3. April 1622 in Tübingen habilitirte, adversus larvatum Jesuitam Dilinganum überschrieb. Mit geöffnetem Visir traten die Jesuiten Georg Stengel und Andreas Forner gegen ihn auf, in einer Weise, die wohl erkennen läßt, welche tiefe Wunde der Abfall Reihing's dem Orden geschlagen hatte, wobei jedoch Stengel sich mit der damals erfolgten Kanonisation des Ignatius tröstet: „gleichwie einst die lieben Apostel vor Ansehung ihres glorificirten Meisters mit Traurigkeit angefüllet worden wegen des

leidigen Falls Judä, also auch noch Christo ist Jgnatius jetzo unser Freud, Frohlockung und getreuer Meister, der entwichene Jakob unser Leid, Schand und der ander Judas". — Reihing war inzwischen in Tübingen eine vom Herzog seinetwegen neu creirte außerordentliche Professur der Theologie übertragen worden; im J. 1625 wurde er vierter Ordinarius und Superintendent des theologischen Stifts. Die Jesuiten ließen ihm fortwährend keine Ruhe; zumal als er 1622 mit Maria Welser von Augsburg sich verheirathete, wurde den Gedichten, mit welchen seine Collegen und Freunde die Hochzeit feierten, von Ingolstadt aus ein Libell entgegengestellt, das selbst in dem literarischen Schmutz jener Zeit wohl unübertroffen dasteht. Unter den Schriften, die Reihing in diesen Jahren verfaßt hat, ist die bedeutendste die „Retraktation und gründliche Widerlegung des falschgenannten katholischen Handbuchs", das er zu Neuburg als Jesuit geschrieben hatte, 1626 in 2 Bänden. Reihing's Wirken in Tübingen war von kurzer Dauer. Sechs Jahre nach seinem Uebertritt wurde er wassersüchtig; sein Tod erfolgte unerwartet am 5. Mai 1628. Neue Lügen wurden über seinen Hingang ersonnen; mußten doch die Jesuiten die Erfüllung dessen, was sie ihm geweissagt hatten, nachweisen. Er sollte vor seinem Tode von den grausamsten Gewissensbissen gequält worden seyn, ja noch einen Widerruf gethan haben. — In seinen Schriften gibt sich Reihing als klaren Kopf und gewandten Dialektiker zu erkennen. Auf die dogmatischen Subtilitäten, wie sie gerade in jener Zeit die Tübinger Theologen beschäftigten, läßt er sich nicht ein; er zeigt freilich auch nichts von dem spekulativen Triebe, der bei den letzteren anerkannt werden muß, ist überhaupt mehr scharf- als tiefsinnig. — Eine ausführlichere, zum Theil aus handschriftlichen Quellen geschöpfte Darstellung des Lebens Reihing's habe ich in Marriott's wahrem Protestanten, Bd. III, Heft 1, 1854 gegeben; dort ist auch die betreffende Literatur angegeben. Oehler.

Reimarus, Hermann Samuel, hat in seiner Vaterstadt Homburg die Achtung und Liebe seiner Mitbürger im hohen Grade genossen als ein um das Gemeinwohl derselben sehr verdienter Mann, dem das Wohl seiner Vaterstadt treu am Herzen lag. Auch in den Kreisen der Gelehrten wurde sein Name mit Achtung genannt, und zwar über die Gränzen Deutschlands hinaus. Seine Schriften wurden in's Holländische und Englische übersetzt, da er in jenen Ländern durch seine Reisen persönlich bekannt geworden war. Er fühlte sich von Anfang an besonders zur Philosophie hingezogen, hielt auch in Homburg philosophische Vorlesungen neben den ihm durch sein Amt auferlegten über hebräische und orientalische Philologie. Am weitesten verbreitet ward sein Name durch den Lessing'schen Fragmentenstreit (vgl. d. Art. „Fragmente"). Von ihm rührt nämlich ein Werk her, 4000 Seiten in 4., das sich noch im Manuskript auf der Hamburger Stadtbibliothek befindet, aus dem Lessing in den Beiträgen einige Fragmente abdrucken ließ*). Es enthält eine fortlaufende Kritik des Inhaltes der Bibel, sowohl des Alten, als des Neuen Testamentes. Reimarus hatte dies Werk zunächst für sich selbst ausgearbeitet, die Herausgabe desselben jedoch unter gewissen Bedingungen nach seinem Tode gestattet. Er war ein Anhänger der Wolfischen Philosophie, den Glauben an die Offenbarung hatte er verloren, auf dem damaligen Standpunkt der theologischen Wissenschaften konnte er die vermeintlichen Widersprüche der heiligen Schrift nicht lösen, zu irgend einer Bemäntelung aber hatte er einen zu scharfen Verstand und ein zu ehrliches Gewissen. Es ward ihm nach und nach Alles zweifelhaft in den heiligen Schriften und er sprach seine Zweifel in aller Schroffheit in seinem Werke aus. Die davon bekannt gewordenen Fragmente haben zu ihrer Zeit nicht wenig dazu beigetragen, den Unglauben

*) Das Werk ist jetzt veraltet und wird wohl nie ganz abgedruckt werden. Ein Versuch, den der Unterzeichnete machte, wenigstens das Alte Testament in Niedner's historisch-theologischer Zeitschrift dem Publikum mitzutheilen, scheiterte nach einigen Kapiteln an der Unlust desselben, mehr zu hören. Dennoch nimmt das Werk zur Beurtheilung der damaligen Zeit noch immer eine wichtige Stelle ein und zeigt, wie nothwendig ein ganz neuer Aufbau des christlichen Systems war; eine Vertheidigung nach Goeze's Weise konnte den Unglauben nicht mehr besiegen.

in der christlichen Kirche zu kräftigen, aber bei wiederkehrendem Glauben in derselben haben selbst nicht einmal mehr die Gegner von diesem Werke Gebrauch machen können.

Sein Großvater, Philipp Reimarus, war Prediger zu Stalzenberg bei Stettin in Pommern, sein Vater, Nikolaus, wurde von Kiel, wo er studirte, als Hauslehrer nach Hamburg berufen, einige Jahre darauf zum Lehrer des Johanneums ernannt. Er verheirathete sich mit Johanna Wetken. Sein Sohn, Hermann Samuel wurde geboren am 22. Dezember 1694, anfangs genoß dieser den Unterricht seines Vaters, kam 1708 in die erste Klasse des Johanneums und besuchte noch vier Jahre, von 1710—1714 das Gymnasium, wo damals die beiden Edzardi, Johann Christoph Wolf und der Rektor des Johanneums, Joh. Albert Fabricius Professoren waren. Im Jahre 1714 ging Reimarus nach Jena, wo Buddeus, Danz und Geßner seine Lehrer waren. Im Jahre 1716 ging er nach Wittenberg, ward hier Magister, bald darauf Adjunkt der philosophischen Fakultät. Im Jahre 1719 besuchte er seine Vaterstadt und machte von hier aus eine Reise nach Holland und England. Im Jahre 1722 kehrte er nach Wittenberg zurück, um hier seine philosophischen Vorlesungen wieder aufzunehmen, ward aber schon 1723 als Rektor nach Wismar berufen. Im Jahre 1727 erhielt er den Ruf als Professor der hebräischen und orientalischen Sprachen am Gymnasium zu Hamburg. Er trat dies Amt am 3. Juni 1728 mit einer Rede: de studio literarum Graecarum et humaniorum apud priscos Hebraeos an. Seit dieser Zeit ist Reimarus bis an seinen Tod in Hamburg geblieben, einen Ruf nach Göttingen an Geßner's Stelle lehnte er ab. Von der Petersburger Akademie und der lateinischen Gesellschaft in Jena wurde er zu ihrem Mitgliede ernannt. Gegen Ende seines Lebens pflegte Reimarus in seinem Hause befreundete Kaufleute und Gelehrte an bestimmten Tagen zu versammeln, um sich mit ihnen über Fragen, die sich auf die bürgerliche Gesellschaft und auf die Wissenschaft bezogen, zu berathen. Nach Büsch ist hieraus auch die bald darauf entstehende Patriotische Gesellschaft abzuleiten. Zum Bücherschreiben war Reimarus keineswegs rasch entschlossen, vielmehr überarbeitete er seine Schriften vielfach, ehe er sie dem Druck übergab, weshalb er noch mehrere unvollendete Bücher in seinem Pult hinterlassen hat. Dennoch beläuft sich die Anzahl seiner Bücher und Abhandlungen auf 37; ein genaues Verzeichniß derselben findet man in den Nachrichten von Niedersächsischen berühmten Leuten und Familien Bd. 2 (Hamb. 1769), S. 389 ff. Unter seinen Schriften sind besonders zu nennen: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 3. Ausg. 1766; die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, 2. Ausg. 1758; allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, zur Erkenntniß des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst, 2. Ausg. 1762. Die übrigen Schriften sind zum größeren Theile amtliche Schriften, kurze Lebensbeschreibungen von Senatoren, Professoren und Pastoren.

Bald nach seiner Anstellung in Hamburg verheirathete Reimarus sich mit der Tochter des Joh. Alb. Fabricius, Johanna Friederika. Von den 7 Kindern, die ihm in dieser Ehe geboren wurden, überlebten ihn ein Sohn und zwei Töchter. Sein Sohn, Joh. Albert Heinrich, ließ sich als Arzt in Hamburg nieder und verheirathete sich mit Anna Maria Thorbeck. Von den Töchtern hieß die ältere Margaretha Elisabeth, die jüngere, Anna Maria, verheirathete sich an einen Bremer Kaufmann Hermann Thorbeck.

Reimarus, ein lang gewachsener Mann, genoß nie einer starken Gesundheit, doch war sein Alter den Anfällen der Krankheit weniger ausgesetzt. Am 19. Febr. 1768 bei nach leidlicher Gesundheit sagte er seinen versammelten Freunden, er habe sie zur Abschiedsmahlzeit eingeladen. Am 22. Febr. überfiel ihn ein Fieber, woran er am 1. März 1768 starb.

Eine ausführliche Lebensbeschreibung über ihn ist bisher noch nicht erschienen, sie würde auch wohl nur zugleich mit einer Darstellung seiner Hamburger Umgebungen zu liefern seyn. Einen Abriß seines Lebens findet man in der Memoria Herm. Sam. Reimari von Joh. Georg Büsch, Hamburgi s. a. fol. **Klose.**

Reineccius, Jakob, wurde geboren zu Salzwedel in der Altmark 1572 (1571), studirte zu Wittenberg, ward zunächst Pastor zu Tangermünde, seit 1601 Pastor und Probst zu Berlin an der Petrikirche. Im J. 1609 am 21. September, ward er an Philipp Nicolai's Stelle als Pastor zu St. Katharinen nach Hamburg berufen und am 12. November eingeführt. Als im J. 1611 am 18. November durch Rath- und Bürgerschluß ein Gymnasium errichtet wurde, damit die jungen Leute, die auf dem Johanneum nicht hinlänglich vorbereitet zu werden glaubten, sich nicht nach Bremen und Stade wendeten, da diese auswärtigen Lehrer den Verdacht der Heterodoxie auf sich hatten, wurde Reineccius zum Inspektor desselben ernannt. Er hielt seine erste feierliche Rede am 1. Dezember 1612 im alten Auditorio am Dom und begann am 4. Dezember die erste öffentliche Vorlesung über den Brief an die Galater. Die Einweihung des neuen Auditoriums am 12. August 1613 erlebte er nicht mehr, da er schon am 28. Juni gestorben war.

Seine Schriften, besonders polemischen und erbaulichen Inhaltes sind folgende: 1) Panoplia sive armatura theologica, Witeb. 1609, fol.; 3) Artificium disputandi, ibid. 1609; 3) Clavis s. theologiae, 2 voll., Hamb. 1611; 4) Artificium oratorium, Hamb. 1612; 5) Oratio de triplici ecclesiae statu, Hamb. 1613: 6) Theologiae ll. 2, Hamb. 1613; 7) Verae ecclesiae inventio ac dispositio, Hamb. 1613; 8) Justum Christi Tribunal, Hamb. 1613; 9) Epistola contra foedera ad Conr. Schlusselburgium, Rost. 1625; 10) Principes controversiarum articuli, Hamb. 1610; 11) Fragstücke vom heiligen Abendmahl, Hamb. 1611; 12) Justi persona et fortuna in drei Predigten, Hamb. 1611; 13) Examen oder Gegenbericht über das erste Stück der Vorrede, welche Maur. Neodorpius vor sein Margaritlein gesetzt, Hamb. 1611; 14) Geistl. Wandersmann in 12 Predigten, Halberstadt 1611; 15) Veteris ac Novi Testamenti convenientia et differentia, Hamb. 1612; 16) Trias controversorum problematum, Hamb. 1612; 17) Calvinianorum ortus, cursus et exitus, Hamb. 1612; 18) Contagium pestilentiale et remedium spirituale, Hamb. 1612. Außerdem 5 Leichenpredigten. Klose.

Reinhard, Dr. Franz Volkmar (geb. den 12. März 1753, † den 6. Sept. 1812) — ist der Name eines Mannes, dessen wir nicht anders als in Ehren gedenken können, so sehr auch die Zeit selbst den Hauptruhm, der ihn umstrahlte und mit dem er in's Grab stieg, daß er nämlich Deutschlands erster Kanzelredner sey, inzwischen auf einen mäßigeren Ausdruck reducirt hat. Reinhard ist einer der ehrwürdigsten Repräsentanten jenes Supernaturalismus, der uns Söhnen einer spätern Periode wie ein leiblicher Bruder des von ihm bekämpften und ihn bekämpfenden Rationalismus vorkommt, weil er dieselbe Sprache redet, wie dieser, — der aber gleichwohl zu seiner Zeit die Form war, in die sich der Kern treuer, gläubiger Gesinnung bei solchen Männern flüchtete und einhüllte, denen es durch ihr hohes wissenschaftliches Interesse, durch ihre Gelehrsamkeit und ihren dialektisch gebildeten Geist unmöglich gemacht war, sich nach Art der einfachen Frömmigkeit mit dem einmal überlieferten Glaubensinhalt und der subjektiven Erfahrung seiner Wahrheit zu begnügen. Stehen in dieser Beziehung die Württemberger, Storr und dessen Nachfolger, mit Reinhard zusammen, so ist zwar außer Zweifel, daß Reinhard von Storr an Geist und theologischer Selbstständigkeit namhaft übertroffen wird, aber ebenso gewiß ist, daß er diesem an rednerischer Begabung und Bildung vorangeht, wie Reinhard überdies als Kirchen-Oberer das χάρισμα κυβερνήσεως in hohem Grade besaß, während Storr's rechter Platz nur auf dem Lehrstuhle war. Wenn Reinhard in viel weiterem Kreise als Autorität anerkannt war, so hat dieß seinen Grund theils in jenem Vorzuge der Form und der Bedeutung seiner amtlichen Stellung, theils aber und vornehmlich darin, daß er als Moralist und als Prediger sich nicht in die engen Gränzen des theologischen und biblischen Vorstellungskreises einschloß, sondern die ganze innere und äußere Welt mit ihrer reichen Mannigfaltigkeit aufnahm, insbesondere auch psychologischen Erörterungen sich mit Liebe und

Geschick hingab. Alles dies wurde zwar von ihm stets vom allgemein christlichen Standpunkt aus beleuchtet, aber nicht nach dogmatischem Maßstab abgeurtheilt. Daran hatte er, ohne seine rechtgläubige Gesinnung je zu verläugnen, dennoch ein neutrales Gebiet, auf welchem Rationalisten wie Supernaturalisten gleich bereitwillig seine Virtuosität anerkannten. Daher war aber auch das Staunen, man möchte sagen, die Verblüfftheit groß, als er in seiner Reformationspredigt vom J. 1800 die Lehre von der Rechtfertigung aus Gottes freier Gnade unumwunden vortrug; und nicht minder stark war das Gerede über den neunten Brief in seinen „Geständnissen", wo er (S. 106) erklärt: „Ich bedarf, um es kurz zu sagen, bei dem Verhältniß, in welchem ich mit Gott stehe, eines Heilandes und Mittlers und zwar eines solchen, dergleichen Christus ist . . . . . Mir ist der natürliche Zustand des menschlichen Herzens von Jugend auf so traurig und zerrüttet vorgekommen; ich habe das, was man menschliche Tugend nennt, bei mir und Andern so äußerst mangelhaft, so tief unter Allem gefunden, was Gott von seinen vernünftigsten Geschöpfen fordern kann und muß, daß ich keine Möglichkeit absehen kann, wie der Sünder sich selbst, und ohne eine besondere Veranstaltung und Hülfe Gottes, in ein besseres Verhältniß mit Gott setzen und der Gnade Gottes würdig und gewiß werden soll? . . . . Mir ist die Einrichtung Gottes, nach der alle Sünder, wenn sie in diese Ordnung einwilligen, begnadigt werden sollen, unentbehrlich; auch beim Bewußtseyn meiner Sünden habe ich Vertrauen zu Gott, weil ich meine Begnadigung nicht verdienen muß, sondern sie von der Liebe Gottes in Christo erwarten darf; alle meine Freudigkeit zu Gott hängt davon ab, daß ich bei dem, was ich zu bitten und zu hoffen habe, mich nicht auf eigene Verdienste — dergleichen habe ich ja nicht —, sondern auf das Verdienst und die Vermittelung einer Person berufen kann, die Gott auf die unverkennbarste Art für den erklärt hat, durch den unserem Geschlecht Heil widerfahren soll." So fiel es auch im Vergleich mit Storr auf, daß Reinhard in seiner Dogmatik sich bemühte, die Formeln des kirchlichen Systems möglichst vollständig festzuhalten, zu denen doch der Styl seiner Erläuterungen und Beweise nicht passen wollte. Aber eben dies, daß seine eigene Zuthat eine so ganz andere Farbe trug, hielt dann diejenigen von ihm fern, bei denen die orthodoxen Anschauungen nicht nur den Ausgangspunkt bildeten, sondern das ganze Denken erfüllten und beherrschten, was freilich zu Reinhard's Zeit nur von den Männern galt, deren Richtung man im Allgemeinen als die pietistische bezeichnen kann, da es außer ihnen eine eigentlich orthodoxe Partei unter den Theologen nicht gab. Wie wenig paßte Reinhard's Versuch „über den Plan Jesu" in die Denkweise aller derer, die nur einen von Ewigkeit bestimmten Rathschluß Gottes und eine Erfüllung desselben in der Person Jesu kannten, denen solch' ein Planmachen viel zu menschlich, viel zu weltartig erschien für den Herrn vom Himmel! In der Dogmatik beweist Reinhard, daß ein Teufel existire, aber in seinen Predigten macht er nirgends Gebrauch von demselben; der Baum, von welchem Adam und Eva aßen, ist ihm einfach ein Giftbaum, darum ist's ja klar, daß sie sterben müssen und das Gift auf Kinder und Kindeskinder fortwirkt. Vor J. A. Bengel hatte er tiefe Achtung; das Zusammentreffen verschiedener Zeitbegebenheiten mit Bengel's Vorhersagung imponirte ihm: von Bengel'schem Geist und Ton aber ist bei ihm selber nichts wahrzunehmen. An einzelnen Stellen tritt sogar eine deistische Vorstellungsweise ziemlich nackt hervor (s. die Vorlesungen über Dogmatik, 1. Aufl., S. 223 f.); vor aller Immanenz des Göttlichen im Menschlichen empfindet er, als vor einer pantheistischen Idee, denselben horror naturalis, der allen Rationalisten innewohnt. So sind ihm auch (ebendas. S. 485 f.) Erleuchtung, Wiedergeburt ꝛc. bloße Hebraismen; Jesus hat sich (S. 390) um Aufklärung der Menschen zu einer vernünftigen und beglückenden Religion verdient gemacht; er hat (S. 392) die würdigsten Begriffe von Gott, die vortrefflichste Sittenlehre und die anständigsten (!) und tröstlichsten Hoffnungen bekannt gemacht. — Warum er, der solche zu seiner Zeit landläufige Sprache redete, dennoch an Schrift- und Kirchenlehre festhielt, und das nicht blos insgeheim, sondern offen, und wo es nöthig war, mit Freimüthig-

keit, das erklärt er im siebenten Briefe in seinen Geständnissen: „Was die Theologie anlangt, so erhielt mich der Grundsatz, nichts zu billigen, was mit den klaren Behauptungen der Bibel streite, auf einem Mittelweg, wo ich hinlängliche Freiheit zum Prüfen hatte, ohne mich allzuweit verirren zu können. Daß hiebei ein Vorurtheil der Jugend mitwirkte, will ich gar nicht in Abrede seyn. Da ich die Bibel schon als Kind gelesen, sie als Gottes Wort an die Menschen gelesen und sie so zu gebrauchen nie aufgehört hatte, so war sie mir so heilig, ihr Ansehen war mir so entscheidend geworden, daß ein Satz, der ihr widersprach, mein Religionsgefühl so sehr empörte, als eine unsittliche Behauptung meinen moralischen Sinn. Daß ich in der Folge nicht unterließ, die Gründe zu prüfen, auf welchen das Ansehen der Schrift beruht, werden Sie mir zutrauen. Allein schon ehe dies geschehen war, war es mir Gewissenssache, mich in keinen Streit mit einem Buche zu verwickeln, das einem so großen Theil unseres Geschlechtes ein von Gott selbst herrührender Unterricht ist, dessen göttliche Kraft ich so oft an meinem eigenen Herzen empfunden hatte und für das sich mein ganzes Gefühl immer entscheidender erklärte. Ich war noch überdies in einer Kirche geboren, die das eigentliche Reich der Schrift ist, wo sie allein und unbeschränkt herrscht und den ganzen Lehrbegriff bestimmt." Dieses Geständniß ist nicht nur für Reinhard bezeichnend, es hat allgemeine Bedeutung. Was die anerzogene, tief in des Kindes Seele gewurzelte Pietät für eine Macht ist, zeigt auch dieses glänzende Beispiel; selbst der reflektirende, analysirende, zersetzende Verstand muß da Halt machen, wo diese Pietät ihm weiteres Vordringen verbietet; er muß ihr dienstbar werden. Dazu kam aber bei Reinhard eine weitere, wenigstens negative Hülfe, die der Verstand selber jener Pietät leistete. Reinhard war längere Zeit als Lehrer der Philosophie mit dieser beschäftigt und fand sogar, was uns jetzt kaum begreiflich erscheint, als solcher lebhaften und dauernden Beifall. Das Resultat seiner philosophischen Forschungen war (Gest. S. 70), daß er „gar nichts Festes mehr unter seinen Füßen hatte", „daß ihm (s. die Vorrede zur 4. Aufl. seiner Moral S. XXXIV) von jenem Studium aller philosophischen Systeme ein entschiedenes Mißtrauen gegen die Spekulationen derselben übrig geblieben war", was ihm das zum Supernaturalismus den Weg bahnende Geständniß der Schwachheit des menschlichen Verstandes (Dogm. S. 82) erleichterte. Daß er aber an keinem philosophischen System Geschmack fand, daß er auf die Meinung gerieth, es sey das Beste, „dasjenige aus allen Systemen zusammenzufassen und zu einer bequemen Uebersicht zu ordnen, was in jedem das Haltbarste und Beste zu seyn schien" (Gest. S. 72) — das erklärt sich uns aus der Jedem sich aufdrängenden Wahrnehmung, daß er durchaus nicht für spekulatives Denken organisirt war; Alles, was über den Bereich der Reflexion hinausging, war ihm unverständlich und zuwider (vgl. z. B. den von Pölitz I. S. 224 mitgetheilten Brief). Da war ihm nun die biblische Autorität willkommen; mit ihr konnte, wie er überzeugt war, auch sein Verstand sich zurechtfinden; sie ließ ihm, wie er glaubte, hinreichende Freiheit, um das Christliche auch in der verallgemeinerten Form einer zeitgemäßen Moral vorzutragen, in welcher es zwar nicht so hervortrat, wie es kirchliche Docenten und Prediger verstanden, aber doch so, wie er es verstand, vollkommen gewahrt und in Ehren blieb. Doch bevor wir diese seine Stellung in den Hauptgebieten seiner theologischen Thätigkeit näher beleuchten, haben wir noch eine Skizze seines Lebensganges zu geben.

Sein Geburtsort war Vohenstrauß, ein Marktflecken im Sulzbachischen. Sein Vater, der Prediger des Ortes, war auch sein erster Lehrer, der ihn ebenso sehr in die Bibel als in die alten Klassiker einführte. Jene war, seit er lesen konnte, seine tägliche Lektüre; an den Römern und Griechen lehrte ihn der Vater nicht die Sprachformen nur, sondern mit Vorliebe auch das Schöne, das Erhabene kennen. Die Biographen erwähnen — seinen Geständnissen zufolge — auch seine Neigung zu poetischen Versuchen in der Muttersprache; aber zum Dichter kann kaum Jemand weniger berufen seyn, als es Reinhard war. (Er hat sehr wahr gesprochen, wenn er — a. a. O. I,

S. 224 — an Pölitz schrieb: „Ich bin, wie Sie wissen, ein sehr prosaischer Mensch.") Im J. 1768, kurz vor des Vaters Tod, ging er nach Regensburg, wo er fünf Jahre hindurch das Gymnasium besuchte, sich hauptsächlich Fertigkeit im Latein-Schreiben und -Sprechen und daneben mit Stundengeben seinen Unterhalt erwarb. Im J. 1773 bezog er die Universität Wittenberg, schloß sich an Crusius und Schmid an (dessen Wittwe später seine erste Gattin wurde), trieb Hebräisch und die verwandten Sprachen, versuchte auch sogleich auf einem Dorfe zu predigen, um erst gewiß zu werden, ob er der Anstrengung fähig sey. Es gelang; die Bauern waren sogar überzeugt, er habe Diesem und Jenem im Orte die Meinung tüchtig gesagt, da er doch den Ort nie zuvor gesehen hatte, — ein Beweis, daß es der Erstlingspredigt nicht an Popularität gefehlt haben muß. Gleichwohl wiederholte er den Versuch erst wieder in den letzten Jahren seiner Studienzeit; Vorlesungen über Homiletik, Pastoraltheologie, Kirchenrecht und selbst Moral hat er gar nicht gehört, — theils weil ihm die Lehrer dieser Fächer nicht zusagten, theils weil er diese Vorlesungen überhaupt entbehren zu können glaubte, was er übrigens in seinen Geständnissen (S. 50) als einen Fehler erkennt, vor dem er Andere warnen will. Bezeichnend ist es aber, daß er insbesondere Homiletik aus dem Grunde nicht nöthig zu haben glaubte, weil er auf dem Gymnasium ja schon Rhetorik getrieben habe; eine Mißkennung des innern Unterschieds zwischen beiden, die ihm sein Lebenlang nachging. Nach vierjährigem Studium, das der Philosophie, der Mathematik, dem Hebräischen, der Exegese, Dogmatik und Kirchengeschichte gewidmet war, schrieb er 1777 seine Dissertation de versionis Alexandrinae auctoritate et usu in constituenda librorum hebraicorum lectione genuina, womit er sich als Privatdocent der Philosophie und Philologie habilitirte. Im folgenden Jahre nahm er, um auch über systematische Theologie lesen zu dürfen, den Grad eines Baccalaureus der Theologie an, rückte 1780 zum professor extraordin. der Philosophie, 1782 zum ordentlichen Professor der Theologie vor, übrigens mit Beibehaltung jener philosophischen Lehrstelle. Im J. 1784 wurde er Probst an der Schloß- und Universitätskirche und zugleich Assessor des Provinzialconsistoriums in Wittenberg. Damit begann seine Wirksamkeit und sein Ruhm als Prediger. Als fleißiger Mitarbeiter an den Helmstädter gelehrten Jahrbüchern hatte er auch dort Aufmerksamkeit erregt; er lehnte jedoch den im J. 1790 an ihn ergangenen Ruf an diese Universität ab, ohne eine Gehaltserhöhung zu Hause anzunehmen. Statt dessen ward ihm 1792 die Ehre, als Oberhofprediger, Kirchenrath und Mitglied des Oberconsistoriums nach Dresden berufen zu werden. So groß und umfassend seine Thätigkeit in diesen Aemtern war, da nicht bloß die kirchenregimentlichen Geschäfte, sondern auch die Sorge für das gesammte Unterrichtswesen, Visitationen, Besetzung der Lehrstellen an den Universitäten und Seminarien des Landes u. s. f. ihn in Anspruch nahm, so wußte er doch noch Zeit zu manchfacher schriftstellerischer Thätigkeit zu finden, wiewohl bei weitem das Meiste, was von da an herauskam, in Predigten bestand, seine Moral aber in erster Auflage schon früher 1788 und 1789 erschienen (die späteren Auflagen tragen die Jahreszahlen 1791—1792, 1797—1804, 1800—1810 und 1815) und seine Dogmatik (1801, 1806, 1812, 1818) nur der von einem Andern besorgte Abdruck seiner Wittenberger Vorlesungen über Dogmatik war. (Ueberhaupt haben ihn seine Verehrer stark ausgebeutet, in einer Weise, die mit seiner Bedeutung für die Theologie nicht in ganz richtiger Proportion stand; so ließ Pölitz 1801—1804 in 4 Theilen eine „Darstellung der philosophischen und theologischen Lehrsätze des Oberhofpredigers Dr. Reinhard, in einem wissenschaftlich geordneten und vollständigen Auszug aus dessen Schriften", später eine Bearbeitung seiner Dogmatik für Gymnasien erscheinen; derselbe trug sich — s. die Biographie II, S. 104 — mit dem Gedanken, aus Reinhard's Schriften eine rhetorische Chrestomathie zu ziehen; Andere haben aus ihm eine praktische Homiletik konstruirt, wieder Andere fabricirten Communionbücher aus seinen Schriften. Man wird bei dieser Industrie unwillkürlich an Schiller's Epigramm von den Königen und Kärrnern erinnert.) Im J. 1809 wollte man ihn mit dem Karakter als Staats-

rath in die oberste Kirchenbehörde nach Berlin berufen; eine Zeitung sagte: man sey in Sachsen in Gefahr, ihn zu verlieren, und trauere darüber; das wurde von einem andern Blatt auf eine Todesgefahr gedeutet, und ein drittes kündigte ihn sofort als gestorben an. Er blieb aber nicht bloß am Leben, sondern auch in Sachsen; erst am 6. Sept. 1812 ereilte ihn der Tod, nachdem er an Hämorrhoidalbeschwerden und Fußgicht viel gelitten und sich vergeblich einer Operation unterworfen hatte. Seine erste Gattin war bald nach dem Antritte seines Dresdener Amtes gestorben; im J. 1795 verehelichte er sich zum zweiten Male mit Ernestine v. Charpentier; beide Ehen blieben kinderlos. Seine Lebensweise, seine Zeiteintheilung war streng geregelt. Daß er sich fühlte, ist bei der Verehrung und Bewunderung, die ihm von so vielen Seiten entgegenkam und ihm treu blieb, nicht befremdlich; die Biographen rühmen insbesondere seinen unbestechlichen Rechtssinn, seine Zuverlässigkeit, sein mit aller Strenge der Grundsätze und der Amtsführung verbundenes Wohlwollen. Seine Gestalt war klein, seine Stimme ein hoher Tenor; an seiner Haltung und Bewegung auf der Kanzel hat selbst Pölitz Einiges auszusetzen; die ganze Erscheinung des Mannes muß jedoch den Eindruck hoher persönlicher Würde gemacht haben.

Suchen wir nun die Hauptzüge seines theologischen Karakters noch näher zu entwickeln, als dies in der oben vorangeschickten allgemeineren Zeichnung geschehen ist, so lassen wir uns über seine Bedeutung als Leiter der kursächsischen Landeskirche nicht weiter aus; bündig bezeichnet Hase (Kirchengeschichte, 6. Aufl. S. 522) dieselbe in den Worten: „Reinhard stand mit altkirchlichem Ernste der sächsischen Kirche vor, erkannte jedes Talent und ermäßigte jeden Druck". Die Periode der aufgeklärten Gesangbuchs-, Liturgie- und Katechismusreformen war freilich keine Zeit kirchenregimentlicher Thätigkeit in altkirchlichem Geiste; aber so wenig Reinhard der Mann war, dem Umsichgreifen des Rationalismus zu steuern, so wenig ließ er doch die Substanz des kirchlichen Glaubens und Lebens antasten und steuerte durch die Klippen seiner Zeit das Schifflein seiner Kirche so hindurch, daß ihre Würde wenigstens unverletzt blieb. Was aber die über den Grenzpfahl einer Landeskirche weit hinausgehende Wirksamkeit Reinhard's betrifft, durch die er sich eine Stelle in der allgemeinen Geschichte der evangelischen Kirche und Theologie erwarben, so genügt es, hiezu seine Dogmatik, seine Moral und seine Predigten noch etwas spezieller in's Auge zu fassen.

Seine Dogmatik ist eine Zusammenstellung der kirchlichen Lehrsätze in kurzen lateinischen Paragraphen, denen die deutsche Erklärung der Begriffe und die Beweisführung aus der Schrift und aus der Vernunft, mit gelegentlicher Einstreuung dogmenhistorischer Bemerkungen, beigegeben ist. Die Beweise werden so geführt, daß entweder zuerst die Schrift zum Worte kommt und hernach die Vernunft ihre Zustimmung mit annehmbaren Gründen gibt, aber umgekehrt heißt es (z. B. S. 222): „das sieht nicht nur die Vernunft schon ein, sondern dieß bestätigt auch die Schrift". Wenn diese zwei Zeugen überall so erfreulich zusammenstimmten, wie Reinhard es wünscht, so wäre es um das Studium der Dogmatik keine sehr schwierige Sache. Allein an diesem Punkte liegt die Blöße der Reinhard'schen Theologie am unverkennbarsten zu Tage. Seinen Geständnissen zufolge (S. 70 f.) hat Reinhard während seiner akademischen Lehrthätigkeit die schwersten inneren Kämpfe bestanden, indem er stets fürchtete, entweder der beweisbaren Wahrheit oder der Religion und Bibel nicht vollkommen gerecht zu werden. Es hat somit auch ihm neben der meditatio und oratio nicht an der tentatio gefehlt. Aber der Sieg bestand schließlich doch nur in einem Abkommen von der Art, wie es bloß für diejenigen befriedigend seyn kann, die zum Voraus schon entschlossen sind, die biblisch-kirchlichen Lehrsätze festzuhalten, und die dabei einzig noch den Wunsch haben, für jeden derselben auch etliche plausible Gründe anführen zu können. Daher fehlt es an der organischen Einheit der wissenschaftlichen Darstellung und Durchdringung; es stehen die Gründe wie zur beliebigen Auswahl neben einander; die Wahrheit ist nirgends das durchbrechende Licht, die durch sich selbst siegende Macht. S. 333 sagt er: „Will man

untersuchen, ob Jesus von Nazareth wirklich die große Person sey . . . ., so kann dies 1) nach den Kennzeichen geschehen, die das A. T. enthält rc." — das lautet ganz wie ein Recept, um irgend eine ächte von einer unächten Farbe zu unterscheiden. S. 646 heißt es: „Wie man die Einwendungen gegen diesen Satz beantworten könne, zeigt Grotius rc." Also wenn man nur weiß, wie man sie beantworten **kann**, so ist das Nöthige erreicht. Man **kann** auch (S. 554) „noch mancherlei Fragen aufwerfen"; anderswo (S. 234) „ist es aber das Vernünftigste, unausgemacht zu lassen, welche von den genannten Hypothesen die wahre seyn möchte, oder ob sie vielleicht alle stattgefunden haben". Für die Rechtfertigungslehre läßt den Dogmatiker die Vernunft in Stich; „man kommt aber (S. 473) mit der Schrift leichter fort, wenn man annimmt rc." Dieser Methode entspricht es ganz, wenn Reinhard dogmatische Sätze unzähligemale mit der Formel einführt: „Es scheint, daß rc."; und noch mehr, wenn er S. 68 die Wendung gebraucht: „Was den Kanon des A. T. betrifft, so hat man sich, da Jesus die von den Juden anerkannte Sammlung, die mit der unsrigen identisch ist, bestätigt hat, dabei zu beruhigen". Man hat sich zu beruhigen — damit gut! will diese Sentenz hie und da nicht vollständig wirken, so weiß der Dogmatiker im Nothfall noch Auswege; z. B. S. 472: „Um diese Schwierigkeit zu lösen, darf man sich die Sache nur so denken rc." (ob die Sache sich objektiv genau so verhält, steht dahin, aber man ist zufrieden, sie sich in einer annehmbaren Weise vorstellen zu können); anderswo sagt er (S. 275): „findet Jemand keine Schwierigkeit darin, Alles (was nämlich die Genesis vom Sündenfall erzählt) eigentlich (buchstäblich) zu verstehen, so liegt auch daran nichts." — Diesem Mangel an wissenschaftlicher Objektivität, an Strenge und Schärfe des Denkens entspricht auch die Ausdrucksweise, die durch Abschwächung der biblischen und kirchlichen Begriffe manchmal beinahe komisch wirkt; so z. B. wenn S. 411, statt zu sagen, Gott spreche die an Christum Glaubenden von der Verdammniß frei, gesagt wird: „er erlasse ihnen die unangenehmen Umstände, die er in einem andern Leben über sie würde verhängen müssen"; oder wenn S. 511 die fides salvifica darin besteht, daß „wir uns auf Jesu Tod verlassen und mit dieser Anstalt Gottes zufrieden sind!" — Wir glauben indessen, daß Reinhard's Zuhörer eine stärkere, markigere Sprache schwer vertragen hätten und daß er gerade in dieser Weise ihrer Viele bei gutem Willen für Bibel und Kirche erhalten hat. Ist es doch, als Reinhard über Dogmatik las, weder das erste noch das letzte Mal gewesen, daß die Theologie, indem sie dem Herrn Ehre anthun wollte, ihn und seine Wahrheit nur in Knechtsgestalt zu hüllen vermachte.

Entschieden bedeutender ist Reinhard für die Moral. Freilich auch hier nicht durch tiefes Erfassen des christlich-Ethischen in seinem lebendigen Centrum, dem Christus in uns (sein Princip, die Selbstvervollkommnung zur Aehnlichkeit mit Gott, ist nicht besser und nicht schlechter als so viele andere Definitionen des Sittlich-Guten, die unter dem Namen von Moralprincipien cursirt haben), auch nicht durch geistvolle Entwicklung der einzelnen Seiten des christlichen Lebens aus dem durch die Wiedergeburt gesetzten Princip der Heiligung; die ganze Behandlung ist zu empirisch, das Verhältniß von christlicher und philosophischer Sittenlehre zu äußerlich gefaßt; auch erinnert die Anordnung (nach den 4 Fragen: was ist der Mensch? was soll er werden? wodurch muß er es werden? auf welche Art kann er es werden?) mehr an eine Predigtdisposition, und die beiden letzten Theile sind logisch nicht richtig gestellt. (Eine strenge Kritik dieser Moral hat de Wette, Sittenlehre II. 2. S. 350 ff. gegeben.) Dagegen ist im Einzelnen eine überaus reiche Fülle von ethischem Material in diesem Werk enthalten; wir müssen es als ein, wenn auch dem anderweitigen Werthe untergeordnetes, doch nicht geringes Verdienst der Ethik von Rothe bezeichnen, daß er durch seine fleißigen Citate aus Reinhard die jüngere Generation wieder auf diesen aufmerksam gemacht und ihr Respekt vor ihm eingeflößt hat. Auf diesem Gebiete kam ihm seine Gabe und Neigung zu psychologischen Beobachtungen, sein abwägender, umsichtig urtheilender Verstand und vor Allem sein festes und gesundes sittliches Gefühl, das neben aller Strenge reine Humanität und

vielseitige Bildung zu erkennen gibt, viel mehr zu Statten, als auf dem Gebiete der Dogmatik, wo er sich damit abmühen mußte, Lehrformeln, deren Gehalt dem Zeitbewußtseyn entschwunden war, demselben dennoch, so gut es ging, mundgerecht zu machen. Nicht uninteressant ist die moralische Monographie: „über den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre" (Meißen 1801; 2. Aufl. 1817), als classificirte Zusammenstellung einer Masse von Verfälschungen des christlich-sittlichen Princips, wobei sowohl die Belesenheit als die scharfe Beobachtung des wirklichen Lebens, welche beide das Material liefern, aller Anerkennung werth ist; allein wie gerade im evangelischen Princip des Lebens in Christo die von allem Kleinigkeitsgeiste befreiende Macht liege, wie dadurch ein Paulus, ein Luther sich eine so freie, so reine Atmosphäre geschaffen und so männlich-sichere, kühne Schritte gethan haben, — darüber sagt das Schriftchen nichts.

Am reichlichsten unter allen Fächern theologischer Schriftstellerei hat Reinhard die Predigtliteratur bedacht. Er äußert einmal selbst (in einem Briefe an Pölitz a. a. O. S. 275), er erschrecke immer mehr vor der ungeheuern Menge dieser Waare, die bereits vorhanden sey, und sey daher immer mißvergnügt, so oft wieder ein Paar Bände derselben aus der Druckerei kommen; auch später (S. 293) gesteht er nochmals, daß „seine Sächelchen ihn anekeln, sobald er sie aus der Druckerei erhalte; sie gefallen ihm schon vorher nicht, gedruckt scheinen sie ihm noch schlechter zu seyn als im Manuskripte": gleichwohl ließ er von Verehrern und Buchhändlern sich bewegen, immer wieder sowohl die neugehaltenen als auch alte, längst im Pulte liegende Predigten drucken zu lassen, so daß wir im Verzeichnisse seiner opera omnia nicht weniger als 51 verschiedene Bände und Hefte von Predigten (theils ganze Sammlungen oder Jahrgänge, theils einzeln erschienene Kanzelreden) aufgezählt finden; die Jahrgänge 1795—1811 sind vollständige Postillen. Außerdem erschienen sogar besondere Sammlungen von Auszügen aus seinen Predigten, und schließlich konnte noch 1828 die zweite Auflage eines eigentlichen Repertoriums über sämmtliche Predigtsammlungen Reinhard's ausgegeben werden. Man sieht, das Publikum ward nicht müde, sie zu lesen, die deutschen Prediger studirten Reinhard und immer Reinhard. Fühlt man doch den in jene Zeit fallenden Jugendarbeiten selbst solcher Männer, die nachher ganz andere, durchaus selbstständige Wege gegangen sind, wie z. B. den Predigten Nitzsch's aus den Jahren 1813 und 1814, während der Belagerung Wittenbergs gehalten, noch das Umgebenseyn von Reinhard'scher Atmosphäre an, so stark auch im Inhalt schon ein Neues keimt und aufzugehen beginnt. Da Reinhard sonach der Meister einer Schule, der Vertreter einer Periode in der Geschichte der Predigt geworden ist, so müssen wir genauer auf seine Predigtweise eingehen.

Sie zu zeichnen, ist insofern nicht schwierig, als es wohl nie einen Prediger gegeben hat, der alle seine Predigten so genau nach Einem Muster gemacht, so beharrlich in Eine Form gegossen hat, wie er. Man kann, wie seine Verehrer gethan haben, in allweg die Wittenberger und die ersten Dresdener Arbeiten in einer oder der andern Hinsicht von den spätern unterscheiden, namentlich sofern diese durch Bezugnahme auf Zeitereignisse eine gewisse patriotische Farbe, eben damit überhaupt mehr Farbe erhalten haben. So hält man auch die Epistelpredigten für mehr in den Text eingehend als die Evangelienpredigten, was in der Natur der Sache liegt, ebenso aber auch in dem Umstande, daß er über die Episteln nur ausnahmsweise predigte. Aber diese Unterschiede sind, von allgemeinerem homiletischem Standpunkt aus betrachtet, sehr wenig bedeutend. Was vielmehr sonst von Reinhard gerühmt wird (Pölitz I, S. 61; II, S. 142), daß er sich lebenslänglich gleich geblieben sey, daher er z. B. an einer im J. 1782 gehaltenen akademischen Rede, die er 26 Jahre hernach zum Druck hergab, auch nicht ein Wort zu ändern für nöthig gefunden habe, — das müssen wir auch von seinen Predigten sagen: Phasen, wie sie sonst wohl jeder Prediger, jeder geistig lebendige Mensch durchläuft, hat Reinhard keine durchlaufen, alt und jung ist er semper idem. Zu dieser beispiellosen Gleichförmigkeit seiner Predigten aus allen seinen Lebenszeiten

trug bei oder es stand vielmehr damit in Wechselwirkung, daß er, wie er als Student kein Homileticum hörte, so auch später niemals Predigten Anderer las; wurden ihm welche geschenkt, so schenkte er sie wieder her (Pölitz II, S. 157). Dies Verfahren ist sicherlich keine Tugend, sondern ein Fehler, und zwar ein großer. So hoch steht Keiner, daß es ihm nicht heilsam wäre, von Andern zu lernen; durch solche Berührung und Friktion der Geister wird die Selbstständigkeit nicht aufgehoben, wohl aber die Sprödigkeit der individuellen Manier und Gewohnheit gebrochen. Dies aber scheint Reinhard eben gefürchtet zu haben; oder war sein Geschmack so vollständig gebunden an seine eigene Weise, daß er, was nicht in demselben Gewande einherging, wenigstens für seine Person nicht genießbar fand. Er meinte, jedes Lernen von andern Predigern entbehren zu können, da er ja an Demosthenes und Cicero die Urbilder aller wahren Beredsamkeit besaß. Aber wie sehr hat er sich selbst in Betreff dieser seiner Ideale getäuscht! Denn solch' eine Dispositionsweise, solch' einen für jeden Gegenstand, für jedes denkbare x ganz gleichmäßig anwendbaren Formalismus der rednerischen Behandlung vermögen wir weder bei Demosthenes noch bei Cicero zu finden, dessen gar nicht zu erwähnen, daß diese Redner ganz andere Dinge zu traktiren, ganz andere Sätze zu beweisen hatten, als die Themen, die sich Reinhard's Scharfsinn ausdachte. Welch' eine andere, ächte Klassicität, ein christliches Nachbild platonischen Denkens und Redens, bieten uns Schleiermachers Predigten dar!

Es ist kein Zweifel, Reinhard wollte biblisch predigen; von biblischen Citaten macht er reichlichen Gebrauch, was um so mehr auffiel und um so größere Anerkennung unsererseits verdient, je weniger in biblischem Styl selber zu reden er sich angewöhnt hatte. Das Bewußtseyn, daß er berufen sey, Prediger des Evangeliums, Ausleger der Schrift zu seyn, und der ernste Wille, diesem Berufe gerecht zu werden, ist bei Reinhard unverkennbar; in diesem Ernste der Gesinnung steht er sicherlich höher als Viele, die jetzt, wo der herrschende Ton ein ganz anderer und es kein Wagniß ist, von Bibel und Bekenntnißtreue den Mund voll zu nehmen, auf Männer wie Reinhard herabsehen als auf solche, die im Vorhof der Heiden stehen geblieben. Dennoch darf uns dies nicht hindern, einen objektiven Maßstab an ihn zu legen. Wenn biblisches Predigen vor Allem ein texttreues Predigen seyn muß, so ist Reinhard's vielbewunderte Textbehandlung, deren Grundsätze er in seinen Geständnissen (Brief 10) mit Wohlgefallen auseinandersetzt, in der That sehr oft zu einer Textmißhandlung geworden, da er irgend einen irrelevanten Nebenpunkt aufstöbert, um an diesen sofort irgend einen Lehrsatz anzuknüpfen, an welchen Niemand, der sich aus diesem Text Erbauung holen will, und am allerwenigsten der biblische Autor selbst würde gedacht haben. Beispiele hiervon liegen vor uns, wo wir irgend einen Band seiner Predigten aufschlagen mögen. Freilich glaubt Reinhard eine Entschuldigung für dieses Verfahren (wofern es zu seiner Zeit überhaupt noch nöthig war, dasselbe zu entschuldigen) in dem ihm lästigen Perikopenzwang zu finden; beklagt er sich doch in einem Briefe an Pölitz (I, S. 232) darüber, daß er „ein armer Homilet sey, der seinen Kahn unaufhörlich zwischen den Klippen steriler Texte herumtreiben müsse, um hie oder da ein ärmliches Gräschen oder Blümchen auf ihnen auszuspähen." Wenn ihm unsere Fest- und Sonntagsevangelien so gar steril vorkamen, so liegt die Schuld nicht an diesen Evangelien selber; sie haben seit 1800 Jahren denn doch mehr als bloß „hie und da ein ärmliches Gräschen oder Blümchen" aus ihrem Schoße hervorgebracht. Zu seiner Manier glaubte sich Reinhard auch dadurch genöthigt, daß alle seine Predigten gedruckt wurden, mithin die Wiederkehr eines ähnlichen Thema's über denselben Text auch bei sonst neuer Behandlung unzulässig schien. Insoweit dies richtig ist, folgt daraus nicht etwa, daß man, um nur immer neu zu seyn, aus dem Text einen Prätext für Themen machen darf, die ihn gar nichts angehen, sondern es folgt eher, daß man etwas weniger zahlreiche Predigtjahrgänge ausgehen läßt; es besteht kein Gesetz, daß jede Predigt auch gedruckt werden müsse, wohl aber, daß jede texttreu seyn soll.

Blicken wir dann auf die Themen selbst, abgesehen von dem besprochenen Verhältniß zum Texte, so müssen wir gestehen, daß wir bei allem Scharfsinn, den Reinhard in der Auffindung derselben beweist, doch im Ganzen selten ein wirklich interessantes, nach Inhalt oder Form anziehendes Thema gefunden haben, wie uns dergleichen doch bei Dräseke, bei Theremin — von Harms und den Späteren ganz zu schweigen — so viele begegnen. Sehr viele Reinhardische Themen haben nur für die wenigsten Zuhörer ein praktisches Interesse (z. B. wenn er 1805 [I, S. 170] redet „über die Schwierigkeiten beim Anfange großer Unternehmungen", — wie viele in einer Gemeinde sind es denn, die da große Unternehmungen anfangen werden? Und das war ein Thema über Christi Versuchung! Oder wenn ebendaselbst S. 137 an Septuagesimä „über die Schätzung fremder Arbeitsamkeit" gesprochen wird; was habe ich denn eigentlich davon, wenn ich hierüber ein Langes und Breites vernommen? In den Wittenberger Predigten (II, Nr. 13) kommt über Mark. 7, 31—37. das Thema vor: „über die Pflicht, manchen unserer Handlungen eine gewisse Feierlichkeit zu ertheilen", — welch' ein weit hergeholter, steriler Gedanke! Andere seiner Themen haben andere wesentliche Mängel, wir wollen sie jedoch auf sich beruhen lassen. — Einförmiger aber ist nichts als die Reinhard'sche Partitionsweise. Da wird immer eine Reihe von Eigenschaften des im Thema genannten Subjekts oder eine Reihe von Gründen für einen gemeinsamen Satz äußerlich nebeneinandergestellt, dieselbe Operation auch innerhalb der Haupttheile wiederholt, und nun über jeden dieser tabellarischen Sätze Einiges zur rhetorischen Illustration beigegeben, ohne daß irgendwo eine innere aus dem Text nachweisbare Nothwendigkeit gerade dieser Theile, oder eine lebendige Entwicklung des einen aus dem andern, eine Fortführung der Gedanken durch dialektische Vermittlung wahrzunehmen wäre. Ueber eine damit zusammenhängende Manier hat Schleiermacher (prakt. Theol. S. 259) ein scharfes, aber durchaus richtiges Urtheil gesprochen, wenn er sagt: „Es ist eine üble Mitgabe in den Reinhard'schen Arbeiten, daß man am Ende eines Theils noch einmal in einen rhetorischen Schnörkel eingehüllt die Ueberschrift des Theils wiederholt, und einen Uebergang zum neuen Theil macht; die Rede klappert dann wie ein altes Instrument, wo man die Claves hört anstatt des Tons." — Die Ausführung thut dann zu solcher Disposition nie mehr etwas Wesentliches hinzu, sie liefert uns bloß oftmals den Beweis, daß über einen Satz, über den wir entweder seiner Sterilität oder seiner Selbstverständlichkeit wegen lediglich nichts zu sagen wüßten, sich doch etliche Seiten lang sprechen und dabei manches Wahre und Nützliche sagen läßt. Die Diktion ist correct und gewählt, aber kalt, selbst wo sie schwunghaft wird; da ist nirgends ein kühnes, rasches Wort, nirgends ein frisch aufgegriffenes Bild, ein populärer Kernausdruck, wie solche auch einer Hofkirche sehr wohl anstehen, nirgends einer jener schlagenden, packenden Gedanken, die sich dem Zuhörer für immer und unverlierbar einprägen. Gewisse stylistische Manieren, namentlich das Voranstellen eines Satztheiles, der eigentlich Nachsatz ist, besonders am Anfang der Predigten und Predigttheile, sind das gerade Gegentheil eines ächten Kanzelstyles. Unmöglich ist es vollends, eines der Reinhard'schen Gebete auch wirklich zu beten; sie sind im Styl einer Adresse an irgend Einen abgefaßt, den man Sire anredet; man sollte glauben, Reinhard hätte niemals die alten Liturgien der evangelischen Kirche gekannt. Dies Alles rechtfertigt gewiß das Urtheil, daß selbst unter Reinhard's Zeitgenossen mehrere genannt werden könnten, denen ein höherer Platz in der Geschichte der Predigt gebührt; wir wollen nur an Dräseke erinnern. Gleichwohl fand die große Masse der Prediger nicht in diesem, sondern in jenem ihren Mann. Wer Dräseke nachahmen wollte, mußte dessen Feuer, dessen kühne Phantasie, dessen kräftige, poetische Sprache besitzen, als bloßer Nachahmer hätte er sich lächerlich gemacht. Reinhard aber war nachzuahmen, dieser Schematismus konnte gelernt, diese Themenbildung ihm abgesehen werden; eine ihrem Inhalt nach ziemlich magere, blasse Theologie nahm sich in dieser architektonischen Form, wo eben der logische Formalismus das Hauptinteresse erregte, immerhin noch am besten aus.

Eine artige Anekdote von Reinhard erzählt Blüher in Pastor Roller's Leben, Dresden 1852, S. 40 u. 41. Roller soll eines Tages vor Reinhard eine Examenspredigt halten. Unterwegs kommt er gerade dazu, wie eine Bauersfrau durch einen Fehltritt in die Elbe stürzt. Roller springt ihr nach und rettet sie, kommt aber nun spät und sattsam durchnäßt nach Dresden. Gleichwohl besteigt er die Kanzel, muß jedoch seine Predigt zum größten Theil extemporiren, denn was er memorirt hatte, ist in der Elbe zu Wasser geworden. Er findet nicht für nöthig, dem gestrengen Examinator von seinem Abenteuer etwas zu sagen und um Nachsicht deshalb zu bitten, und so richtet Reinhard die Frage an ihn: „Sollte diese Predigt etwas vorstellen?" Roller: „Nein, durchaus nicht!" Reinhard: „Nun, dann ist es gut!" Das Zeugniß aber, das er ihm gab, fiel gut aus. Dieser Zug ist bezeichnend. Etwas vorstellen — ja, das sollte jede Reinhard'sche Predigt, und jede hat auch etwas vorgestellt durch die Auffindung eines Thema's, das sonst Niemand im Texte gefunden hätte, durch die symmetrische, logisch ausgezirkelte Disposition, durch die hochgebildete, vornehme Diktion. Aber eine unmittelbar aus einem kräftigen Geiste, wie Roller, nach einer solchen That entsprungene Predigt, obgleich sie nichts vorstellte, hat er dennoch zu würdigen gewußt; diese Anerkennung zeigt, daß er seine in sich abgeschlossene Individualität, so wenig er selber etwas Fremdes in sich aufzunehmen geneigt war, doch nicht so sehr als den absoluten Maßstab ansah, daß er den Werth eines Jeden daran gemessen hätte.

So können wir, für deren entfernteren Standort dieser Mann nicht mehr die Sonne des Tages ist, seine Bedeutung in der Geschichte der Predigt, wie überhaupt seine Bedeutung für die Kirche und Wissenschaft nur darein setzen, daß er ein reiner Ausdruck seiner Zeit ist, d. h. daß der Conflikt zwischen der ewigen, unveränderlichen Substanz des Christenthums und zwischen der temporären Anschauungsweise der Periode, die Beides, Reinhard's Wiege und Grab umschloß, in ihm gerade deshalb um so fühlbarer zu Tage tritt, weil er in einem Grade, wie nicht sehr viele seiner Zeitgenossen, den ernsten Willen hat und es ihm Gewissenssache ist, jenem Gehalte des Evangeliums und des kirchlichen Glaubens nichts zu vergeben, wie er denn auch überzeugt ist, demselben nichts vergeben zu haben. Deshalb gebührt ihm auch das Lob, daß er doch nicht bloß „etwas vorstellte", sondern daß er etwas war, nämlich ein Mann, dessen ganzes Interesse, dessen mühevolle Lebensarbeit mit unwandelbarer Treue und Daransetzung aller Kräfte im Dienste der Wahrheit aufging. Dieser Ernst, diese Hingebung, dieser volle Glaube an den Werth dessen, was er als Wahrheit erkannte, und geltend zu machen strebte — das war es, was mächtig zu den Herzen der Zuhörer gesprochen hat, während sie an dem, was er „vorstellte", sich zu erbauen meinten.

Außer der mehrerwähnten Hauptschrift von Pölitz ist über Reinhard noch zu lesen: **Böttiger**, Dr. Fr. B. Reinhard 2c., Dresden 1813 (mit Portrait und Facsimile); **Döring**, die deutschen Kanzelredner des 18. u. 19. Jahrh., Neustadt a. d. O. 1831, S. 315 ff.; insbesondere aber die schöne, objektiv gehaltene Schilderung der Art und Bedeutung des Mannes in **Hagenbach's** Kirchengeschichte des 18. u. 19. Jahrh., 2. Aufl. 1856, Bd. II. S. 97—108.

Palmer.

Reinigungen bei den Hebräern. Reinigung, levitische, besser rituelle oder theokratische genannt (טֹהַר, טָהֳרָה 3 Mos. 12, 4—6. 13, 35. 14, 2. adj. טָהוֹר 3 Mos. 13, 17 u. ö. Verb. טָהֵר 3 Mos. 7, 19 u. ö. rein seyn. Pi. rein erklären vom Priester 3 Mos. 13, 13 u. ö. Hithp. הִטַּהֵר, sich reinigen 3 Mos. 14, 4 u. ö., auch חִטֵּא V. 49 u. ö. הִתְחַטֵּא 4 Mos. 19, 12. 31, 19 ff., wenn mit Opfern verbunden, auch כִּפֵּר, versühnen 3 Mos. 12, 7. 14, 18 ff. 15, 15. 30. LXX *καθαρισμὸς*, auch *καθαρμὸς*, *κάθαρσις*, *ἁγνισμὸς*, lustratio, purificatio, chald. דְּכוּתָא) — ist der symbolische Ritus, durch welchen Glieder des Volkes Gottes und ihr Eigenthum aus einem Zustand an der Leiblichkeit ideell haftender Unreinheit, Befleckung (טָמֵא, טֻמְאָה von Personen, Thieren

und Sachen; syn. מְגֹאָל Mal. 1, 7. 11. LXX *ἀκάθαρτος* und *ἠλισγημένος* Apg. 15, 20. *ἀλίσγημα* Mark. 7, 2., Apg, 10, 14 u. ö. *κοινὸς, κεκοινωμένος*), in welchen sie irgendwie gerathen und in dem sie unfähig sind, in der Gemeinschaft des heiligen Gattes und seines heiligen Volkes zu stehen, heraus und in einen Zustand versetzt werden, in dem sie wieder fähig sind, in diese Gemeinschaft aufgenommen zu werden*). Ueber Beobachtung dieses Ritus zu wachen, das Reinigungsritual zu handhaben, eine Persan oder Sache für rein oder unrein zu erklären, war Sache der Priester (3 Mos. 10, 10., vgl. Hesek. 44, 23., Hagg. 2, 13 f., Matth. 8, 4., Luk. 17, 14.). Der Unreine war ausgeschlossen vom Heiligen, besonders van der Theilnahme an der Festfeier, Festmählern u. s. w. (3 Mos. 7, 19 f. 10, 14., 4 Mos. 18, 11. 13., 1 Sam. 20, 26. 21, 5 f.). Hatte ein irgendwie Verunreinigter sich nicht vor dem Passahfest reinigen können, so mußte er das Nachpassah feiern (4 Mos. 9, 6 ff., 2 Chr. 30, 17., Joh. 11, 55.). —

Fassen wir nun zuerst die unreinen Zustände, welche eine salche rituelle Reinigung erforderten, in's Auge, so hängen sie näher oder entfernter zusammen mit dem Tode, als der Sünden Sold, dessen Keim schon in der Zeugung und Geburt gesetzt wird (1 Mos. 2. 3., Ps. 51.), auch in verschiedenen, mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden Erscheinungen in besonders auffälliger und widriger Weise zu Tage tritt. Dazu kommen noch einige Fälle, in denen die Sünde des ganzen Volkes concentrirt, gleichsam auf einen Haufen gesammelt, erscheint und das mit dieser Sündenmasse belastete Sühnopfer auch diejenigen inficirt, die mit ihm zu thun haben. Die Sünde zwar an sich selbst und besonders ihre groben Ausbrüche sind auch eine Verunreinigung, und zwar nicht nur des sündigenden Individuums nach Seele und Leib, sondern auch des ganzen Volkes und Landes (3 Mos. 18, 24 ff., 4 Mos. 35, 34.), aber eben darum entweder nur durch besandere Sühnopfer oder gar durch den Tod des Sünders aufzuheben und zu sühnen (s. den Art. „Opfercultus"). Die außerhalb der Sphäre sittlicher Zurechnung liegenden, blaß äußerlich an der Leiblichkeit haftenden unreinen Zustände bedürfen dagegen kein Sühnopfer, kein Blut, wie sittliche Verfehlungen (denn der Sündenquell ist die Seele, die im Blute ist), sondern nur sinnbildliche Bäder und Waschungen im Wasser, dem Hauptreinigungsmittel für alle am Aeußeren haftenden Befleckungen. Beides aber, das Sühnopferblut und die Reinigungswasser des alten Bundes haben ihre Wahrheit in Christo, dem *τέλος νόμου*, der um das ganze Gesetz zu erfüllen und Leib und Seele zu heiligen, gekommen ist *δι' ὕδατος καὶ αἵματος*. So viel im Allgemeinen. Was nun insbesondere

I. die mit Zeugung und Geburt und dem dieselbe bedingenden Geschlechtsleben zusammenhängenden unreinen Zustände betrifft, sa verunreinigt 1) die mit dem Zeugungsakt sich verbindende effusio seminis (שִׁכְבַת זֶרַע vgl. d. arab. سكب effudit s. Hi. 38, 37., 2 Mos. 16, 13 f.; daher LXX und Vulg. falsch *κοίτη σπέρματος*, coitus). S. 3 Mas. 15, 18., 2 Sam. 11, 4., Jos. c. Ap. 2, 24.: *μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος*. Mann und Weib gelten für den laufenden Tag dadurch für verunreinigt, dürfen dem Heiligthum nicht nahen, nicht vom Heiligen essen (2 Mos. 19, 15., 1 Sam. 21, 5 f.) ehe sie sich gebadet. Aehnlich die Bramanen (Ges. des Manu 5, 144. ed. A. Loiseleur Deslongchamps. Par. 1833), Babylanier und alten Araber (Herod. I, 198. Sharastani I, 353; bei jenen Reinigung durch Räucherung, Strabo 16, p. 745), Muhammedaner (Koran Sur. 5, S. 86 in Wahl's Uebers.), Aegypter (Clem. Al. Strom. I, p. 361), Griechen (Herod. I, 198. 2, 64., Hesiod. *ἔργα* 735 f., Plato Symp. 3, 6; Eurip. Jon. 150; Porphyr. abstin. 4, 20; Diog. Laert. 8, 33),

*) Ueber die bei der Weihe der Priester und Leviten vorkommenden Reinigungen s. Bd. VIII. S. 351. und den Art. „Priester". Ueber das tägliche Waschen der Priester bei ihrem Dienst vgl. Bd. V. S. 510.

Römer (Ov. Am. 3, 6; Met. 10, 434; Cic. pro Coel. 14; Suet. Aug. 94, 5, Pers. 2, 15 sq.; Tib. 2, 1. 11. f. Lomeier, de lustrat. C. 16; Petiscus lex. ant. rom. I, p. 8). Bei den Persern gilt der eheliche coitus dagegen nicht für verunreinigend; es wurden vielmehr sehr frühe Ehen geschlossen, um die ahrimanischen Menstruen zu vermindern. Sammer, bibl. Abh. I, S. 226 ff. läugnet, daß der Beischlaf nach mosaischem Gesetz verunreinige und hält dies für eine später von den Heiden in 2 Mos. 19, 15., 1 Sam. 21, 5., 2 Sam. 11, 4., überhaupt in das spätere Judenthum eingedrungene Satzung. Es müßte heißen אִישׁ כִּי יֵדַע אִשָּׁה oder אִישׁ כִּי יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בְּאִשָּׁה. Es sange, wie man aus der Eingangsformel und der masorethischen Abtheilung sehe, mit 3 Mos. 15, 18. kein neues Gesetz an; es werde hier nur gesagt, auch das Weib, das neben einem Mann, der eine unwillkürliche effusio seminis im Schlaf hat, liege, werde dadurch unrein, ebenso wie sein Kleid u. s. w. Daß aber שָׁכַב mit אֶת acc. bloß das Liegen beim Weib, wofür עִם gewöhnlich ist, bezeichne, ist durch V. 24 nicht bewiesen, da hier wohl auch (s. unten) an einen unwissentlichen Beischlaf mit einer Menstruirenden gedacht werden kann (Saalschütz, mos. Recht S. 243). Nicht zwar der Beischlaf als solcher, aber das den Todeskeim in sich bergende accidens desselben, die effusio seminis, ist das Verunreinigende (s. Keil, Archäol. I, S. 275). 2) Ferner machen unrein, und zwar, wie schon die Mittheilbarkeit zeigt, sowie die längere Dauer und die Verstärkung der Reinigungsriten, in erhöhtem Grad andere mit dem Geschlechtsleben zusammenhängende Erscheinungen und Zustände, die zugleich Symptome der Auflösung sind, also das Bild des Todes an sich tragen a) beim männlichen Geschlecht. α) Schon die unwillkürliche, nur in der sündebefleckten Natur als etwas Normales, der anerschaffenen Reinheit gegenüber als etwas Abnormes (s. Baumgarten, Pent. II, 179) anzusehende Samenergießung (שִׁכְבַת זֶרַע, rabb. קרי לילה) im Schlaf verunreinigt zwar nur für den laufenden Tag, aber nicht nur den Mann selbst, sondern auch das befleckte Kleid, Zeug, Leder ꝛc. Der Mann soll sich vollständig im Wasser baden, das Kleid u. s. w. soll im Wasser gewaschen werden (3 Mos. 15, 16 f.). Wem dieses im Kriegslager begegnet, der soll den Tag über abgesandert bleiben (5 Mos. 23, 10.). Vgl. bei den Aegyptern Porph. abstin. 4, 7; Indiern, Ges. d. Manu 2, 180 f. 5, 63; Persern, Vendid. 18, 101, Jescht Sade 51 (Reinigung durch Ochsenurin); Zabiern vgl. Hottinger, hist. or. p. 281; Griechen ὀνείρωξις, Hes. ἔργα 371; Porph. abstin. 4, 20; Römern Pers. Sat. 2. f. Lomeier l. c. C. 20; Muhammedanern Kor. Sur. 4, S. 70. Michaelis, mos. Recht IV, S. 295 und Bauer, hebr. Alt. verstehen unter diesem שִׁכְבַת זֶרַע mit Unrecht Selbstbefleckung, die gewiß nicht als einfache leibliche Verunreinigung, sondern als Laster, Verbrechen behandelt worden wäre. β) Besanders aber verunreinigt der krankhafte Schleimfluß, Eiterfluß זוֹב, nicht nur den Flüssigen (זָב chald. דּוֹבְנָא LXX γονοῤῥυής Jos. Ant. 3, 11. 3. bell. jud. 5, 5. 6. 6, 9. 3. τὴν γονὴν ῥεόμενος, γονόῤῥοιος) selbst, sondern auch das, worauf er sitzt, liegt, reitet. Er darf nicht in den Varhof des Heiligthums kommen, sondern soll selbst aus dem Lager entfernt werden (4 Mos. 5, 2.). Irdene Gefäße, die er berührt, sollen zerbrachen, hölzerne in Wasser abgespült werden. Wer ihn, oder auch nur sein Lager berührt, darauf sitzt, etwas von den von ihm berührten Gegenständen trägt, von seinen ungewaschenen Händen berührt, van seinem Speichel getroffen wird, ist für den laufenden Tag unrein, soll seine Kleider waschen und sich im Wasser baden. Wer den Sattel, auf dem er gesessen, berührt, darf nur den Körper baden. Ist der Flüssige genesen, sa soll er noch sieben Tage warten, dann seine Kleider waschen, sich בְּמַיִם חַיִּים, in lebendigem Wasser (Quellwasser oder fließendes Wasser, s. u.) baden, und nachdem er so rein geworden, am 8. Tag zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, eine zum Sündopfer, eine zum Brandopfer darbringen und so vom Priester gesühnt werden (3 Mos. 15, 1—15., vgl. 4 Mos. 5, 2.). Was unter diesem krankhaften Fluß zu verstehen sey, darüber wurde schon viel gestritten. Das Nähere s. Bd. VIII, S. 41 f. und Sammer a. a. I, 232.

und die talm. tr. Sabim 2. und Ohal. 1, 5. Das in V. 3. bezeichnete Symptom periodischen Aufhörens und Fließens („wenn sein Fleisch seinen Fluß schleimt oder wenn sein Fleisch denselben zurückhält“, in beiden Fällen ist er unrein), das Beyer de haemorrh. ex lege Mos. impur. 1792 veranlaßte, an Hämorrhoiden zu denken, paßt am besten auf die blenorrhoea urethrae, nicht einen Samenfluß, sondern einen Schleimfluß, der, wenn gestopft, nachtheilige Folgen hat, während ja das Aufhören des eigentlichen Trippers desselben Heilung wäre. Auch die Verschiedenheit des Grades der Unreinheit beim שִׁכְבַת זֶרַע und beim זוֹב zeigt, daß unter letzterem nicht etwa krankhafter Samenfluß zu verstehen ist im Unterschied vom normalen; ist ja die Unreinheit der normal Menstruirenden und der krankhaft Blutflüssigen auch dieselbe. Eine Verwechselung mit der gonorrhoea benigna, wofür die Mischna den זוֹב hält, indem sie vorschreibt, man solle, ehe man Jemand für flüssig erklärt, nach sieben angegebenen Umständen forschen, um sich zu überzeugen, ob nicht vielleicht Speise und Trank, momentane körperliche Anstrengungen oder Erschütterungen oder sinnliche Erregungen den eingetretenen Samenverlust veranlaßt (Sab. 2, 2. vgl. Nasir. 9, 4.), konnte in früherer Zeit, wo die Untersuchung noch nicht so genau geführt wurde, leicht vorkommen. Die gonorrhoea benigna kommt freilich unter einem kraftvollen Naturvolk nicht leicht vor, die gonorrhoea virulenta aber ist entschieden späteren Ursprungs. b) Beim weiblichen Geschlecht. *α*) Die Menstruation, der monatliche Blutfluß, auch זוֹב, oder meton. נִדָּה 3 Mos. 15, 19 ff. 24 f. 33., Hesek. 18, 6. = das zu Fliehende, Unberührbare, das Unreine κ. ἐξ. chald. und talm. שִׁרְפָּא ,שִׁרַה Nidd. f. 10, 2. Die Menstruirende (דָּוָה 3 Mos. 15, 33. 20, 18.; rabb. דִּיסְתָּנָא Taan. f. 22, 1. דִּישְׁתָּנָא Schabb. f. 101, 1. = ἀσθενής) soll sieben Tage lang unnahbar, unrein bleiben. Auch Alles, worauf sie sitzt, liegt, was sie berührt, ist unrein. Wer sie aber ihr Lager, Sitz berührt, ist für den laufenden Tag unrein und soll sich baden und seine Kleider waschen. Wer nur ein Geräthe auf ihrem Lager oder Sitz berührt, der darf sich nur baden und ist am Abend wieder rein. Wenn aber der Mann bei ihr schläft und von ihrem Menstrualblut etwas an ihn kommt, so ist er sieben Tage unrein und verunreinigt Alles, worauf er liegt (V. 24.), wenn diese Stelle nicht vielmehr vom coitus bei unerwartetem Eintreten der Menstruen zu verstehen ist. Wissentlicher coitus während der Menstruen ist dagegen bei Strafe der Ausrottung (Bd. VIII, 264) verboten (3 Mos. 18, 19. 20, 18.). Für die Reinigung der Menstruirenden selbst ist zwar ein Bad nicht ausdrücklich vorgeschrieben, wird aber von den Rabbinen als nothwendig vorausgesetzt, sofern ja schon der durch sie Verunreinigte (V. 21 f.) sich baden muß; auch beziehen sie die allgemeine Vorschrift 4 Mos. 31, 23. hierauf. Aehnliches findet sich bei den Indern (drei- bis fünftägige Unreinheit; jeder Umgang untersagt; Reinigung durch Baden Ges. d. Man. 4, 40 ff. 57. 5, 66. 86.), Persern (sie befleckt das Haus; Niemand darf ihr auf drei Schritte nahen; wer bei ihr sitzt, erhält Schläge; sie muß daher an einem von Feuer und Wasser entfernten Ort Daschtan Satan sich begeben, die Kleider wechseln, darf mit Niemand reden; ihre in geronnener Milch und trockenen Früchten bestehende Nahrung wird in metallenen Gefäßen hingestellt; Beischlaf mit ihr ist ein höllenwürdiges Verbrechen, so groß als wenn Einer seinen Sohn in's Feuer trüge, das einen Todten verzehrt hat, Vendid. 5, 165 f. 7, 45 f. 15, 23. 16, 1 ff. 33 ff. 39 ff.), Zabiern (das Reden mit ihr, der von ihr kommende Wind verunreinigt Maimon. mor. neboch. 3, 47; Hottinger, hist. or. p. 282; Spencer p. 185 sq. 786), Aegyptern, Griechen (Porphyr. abst. 2, 50.), Muhammedanern (Kor. Sur. 2, S. 34; Chardin, voy. II, p. 162 sq.), deren Reinigkeitsgesetze übrigens ebenso ein principloses Flickwerk sind, wie die ganze Religion (s. Sommer a. a. O. 315 ff.), Ureinwohnern Amerika's, Kaffern u. s. w. (Meiners, krit. Gesch. d. Rel. II, 108). Wie die Römer die Menstruen ansahen, sehen wir aus Plinius 7, 13: nil facile reperiatur mulierum profluvio magis monstrificum; acescunt superventu musta, sterilescunt tactae fruges, moriuntur insita, exuruntur hortorum germina et fructus arborum, quibus insedere, decidunt;

speculorum fulgor aspectu ipso hebetatur; acies ferri praestringitur eborisque nitor; alvei apium emoriuntur; aes etiam ac ferrum rubigo protenus corripit odorque dirus, et in rabiem aguntur gustato eo canes atque insanabili veneno morsus inficitur etc.; vgl. Haller, elem. physiol. VII, 148 sq.; Busch, Geschlechtsleben des Weibes I, 153 f. *β*) Die krankhaft Blutflüssige (זָבָה, *γυνὴ αἱμοῤῥοοῦσα* Matth. 9, 20. *οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος* Luk. 8, 43 f. f. über die Krankheit Bd. VIII, S. 42, vgl. Jörg, Krankh. d. Weibes, S. 119 ff., Busch a. a. O. IV, 603 ff.) ist und macht unrein so lang sie mit dieser Krankheit behaftet ist, sey's daß die Krankheit außer der Periode oder aus dieser entstanden ist. Der Grad der Unreinheit ist derselbe, wie bei der Menstruirenden 3 Mos. 15, 25—27. Ist sie vom Blutfluß rein, so soll sie noch sieben Tage sich abgesondert halten und dann (nach einem Bade?) rein seyn und hierauf, weil ihre Absonderung von der Gemeinschaft des Heiligthums längere Zeit gedauert hat, ein Reinigungs- oder Restitutionsopfer bringen, zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben zum Sündopfer oder zum Brandopfer. *γ*) Die Wöchnerin ist nach 3 Mos. 12, 1 ff. bei Geburt eines Knaben sieben, bei der eines Mädchens vierzehn Tage unrein in eben so hohem Grad, wie die Menstruirende (כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא). Ein geringerer Grad der Unreinheit, der sie verhindert, auszugehen, analog der Reinigungsstufe des Aussätzigen, da er noch nicht in sein Haus gehen darf (3 Mos. 14, 8.), zum Heiligthum zu kommen, etwas Heiliges anzurühren, dauert bei Geburt eines Knaben noch weitere 33, bei der eines Mädchens 66 Tage. Die blutigen, wässerigen und schleimigen Abgänge der Entbundenen, die דְּמֵי טָהֳרָה, in den ersten sieben Tagen am stärksten, dauern noch etwa bis zum 40. Tag, nach Hippokrates (opp. ed. Kühn I, p. 392 sq.) bei Knaben bloß bis zum 30., bei Mädchen bis zum 42. Tag (vergl. Aristotel. hist. an. 6, 22. 7, 3.). Nach Burdach, Physiol. III, S. 34 will man bemerkt haben, daß die Geburt eines Mädchens langsamer verlaufe und daß der Abortus häufiger bei weiblichen als männlichen Embryonen vorkomme. Dieses längere Kranksehn der Wöchnerin (כְּנִדָּתָהּ 3 Mos. 12, 5.) nach den Ansichten der Alten, mögen diese nun durch Resultate neuerer Beobachtungen bestätigt werden oder nicht, ist Hauptgrund der längeren Frist bei Mädchen. Als Hauptgrund mit Bähr II, 490, Ewald, Alterth. S. 178, Keil, Arch. I, 296 die niedrigere Stufe, die unreinere Qualität des weiblichen Geschlechts geltend zu machen, geht nach Sommer a. a. O. S. 236 f. A. nicht an, weil ja nicht sowohl das Kind, als die die Geburt begleitenden Vorgänge, lochia rubra, alba verunreinigen. Die Fixirung der Reinigungszeit der Mutter bei Knaben auf 40, bei Mädchen auf 80 Tage hat wohl ihren Grund in der symbolischen Bedeutsamkeit dieser Perioden; mit der 40tägigen Periode verbindet sich der Begriff eines mehr oder minder gebundenen und drückenden Zustandes (Belege s. b. Bähr a. a. O.). Nach Ablauf der ganzen Reinigungszeit (יְמֵי טָהֳרָה) soll die Wöchnerin ein jähriges Lamm zum Brandopfer und eine junge Taube oder Turteltaube zum Sündopfer bringen. Ist sie arm, so genügen zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben. Nach Darbringung dieses Reinigungsopfers wird sie erst vom Priester rein gesprochen von ihrem Blutgang (מְקוֹר דָּמֶיהָ Quell der Blutungen, weil die Blutausflüsse stärker sind, als bei den Menstruen), und darf jetzt erst das Heiligthum besuchen, an Opfermahlzeiten, Passah u. s. w. theilnehmen. Nach dem Talmud begab sich zur Zeit des zweiten Tempels die Wöchnerin früh zum Tempel, sobald geräuchert und das Zeichen zum Gebet gegeben war und wartete am Nicanorthor, bis alle zu reinigenden Weiber beisammen waren. Darauf wurde das Thor geöffnet und ihr Opfer ihnen abgenommen und nach dem täglichen Brandopfer geopfert. Während dies geschah, priesen sie Gott für ihre Genesung. Dann kam der Priester mit dem Opferblut, mit dem er die Weiber besprengte und so reinigte. — Aehnliches bei den Indiern (Mutter und Kind zehn Tage unrein; auch Vater und Verwandte Ges. d. Man. 4, 212. 5, 58. 61 f. 66. Reinigung des Hauses durch sanscâras, Besprengungen mit Weihwasser, der Wöchnerin durch Bäder, der übrigen Bewohner durch sorgfältiges Waschen, Sonnerat R. I, 71), Persern (die

Wöchnerin hat, nach der Geburt auf einem eisernen Bett, weil ein hölzernes nicht mehr gereinigt werden kann, 40 Tage ohne Umgang mit Menschen zu leben, dann sich 30mal zu waschen; erst nach weiteren 40 Tagen darf sie den Mann sehen. Auch das Kind ist unrein, verunreinigt den Berührenden und muß durch Waschen gereinigt werden. Besondere Reinigungsgesetze bei Fehlgeburten, Kleuker Zendav. III, S. 222. 232 f), Muhammedanern (40 Tage nach der Geburt, Burkh. arab. Sprüchw. S. 133), Griechen (Theophr. charact. 16; Eurip. Iph. Taur. 375. 383; vor 40 Tagen darf sie nicht zum Heiligthum, Censorin. de die nat. 11, 7.; auf Delos und im Bereich des Aeskulaptempels in Epidauros darf kein Weib gebären, Thuc. 3, 104; Paus. 2, 27. 1.; Bad der Wöchnerin und des Kindes Kallim. hymn. in Del. 111 sqq in Jov. 15 sq.; Lustration des Kindes am fünften, Namengebung am zehnten Tag, vgl. Potter, Archäol. II, 598 f.), Römern (dies lustricus bei Knaben am neunten, Mädchen am achten Tag. Terent. Andr. 3, 2. 1.; Plut. quaest. rom. 102; Suet. Nero 6; Pers. 2, 31 sqq.; Macrob. Sat. 1, 16.; Opfer am fünften Tag Plaut. Trucul. 2, 4. 69 sq.; f. Hartung, Rel. d. Röm. I, 190); auch bei den barbarischen Völkern Asiens, Afrika's, Amerika's (Meiners, Gesch. d. Rel. II, 106 ff.; Burdach, Physiol. III, 379 f.).

II. Die unmittelbar mit dem Tode zusammenhängenden unreinen Zustände. 1) Die Todesunreinheit. a) Der Leichnam eines Menschen, sowohl eines natürlich gestorbenen als eines erschlagenen ist an sich unrein im höchsten Grade und erstreckt daher auch seine verunreinigende Wirkung auf den weitesten Kreis, nicht nur auf die Personen, welche denselben anrühren, die 7 Tage lang dadurch unrein werden, sondern auch auf das Zelt oder Haus, in dem der Leichnam liegt, und alle darin befindlichen offenen Gefäße. Vgl. Joseph. Ant. 3, 11. 3. c. Ap. 2, 26. Ja das Betreten eines solchen Hauses, auch Berühren von Todtenbeinen, Gräbern (Matth. 23, 27. Luk. 11, 44., die man daher zu übertünchen pflegte, sie kenntlich zu machen, f. Bd. I, 774), nach Hos. 9, 4. auch Theilnahme an Leichenmahlen macht 7 Tage unrein. Vgl. 4 Mos. 19, 11—16. 18. 31, 19. Nach 19, 22., vergl. Hagg. 2, 13., macht der טְמֵא נֶפֶשׁ der an der Leiche Verunreinigte auch Alles, was er berührt, unrein; doch ist für diese sekundäre, nur den laufenden Tag dauernde, auch sich nicht weiter fortpflanzende Verunreinigung nicht einmal Waschen oder Baden vorgeschrieben. Heilige Orte werden durch Todtengebeine entheiligt (2 Kön. 23, 14. Die Juden scheuten sich, die durch Todtengebeine von den Samaritern verunreinigten Tempelvorhöfe am Passah zu betreten (Joseph. Ant. 18, 2. 2.). Für die Priester, als dem heil. Gott näher stehende Glieder des Volks, sowie für die Nasiräer (Bd. X, 205) galten in Beziehung auf die Todesunreinheit strengere Vorschriften (3 Mos. 21, 1 ff. vgl. Hesek. 44, 25 ff. 4 Mos. 6, 7 ff.). Jene sollten sich nicht an den Todten verunreinigen, außer an den nächsten Blutsverwandten, Eltern, Kindern, Brüdern, Schwestern, wenn diese unverheirathet sind, also nicht einmal an der eigenen Frau. Hatte sich ein Nasiräer unvorsichtig durch eine Leiche verunreinigt, so sollte er außer der gewöhnlichen Reinigung am 7. Tage das Haupthaar scheeren, also sein Gelübde von vorn anfangen, dann am 8. Tage zwei Tauben als Sünd- und Brandopfer darbringen und noch ein Lamm als Schuldopfer für die Unterbrechung seiner Weihe. Hatte er nur für eine bestimmte Frist die Weihe gelobt, so galten die davon verflossenen Tage nicht. Der Hohepriester sollte sich selbst nicht an seinen Eltern verunreinigen. Mit dieser einzigen Ausnahme ist also die Leichenberührung nicht absolut verboten wie ein sittliches Vergehen, weil ja sonst alle Gefühle und Pflichten der Pietät verleugnet werden müßten. Die Unterlassung der Reinigung nach unbewußter oder durch Pietät geforderter Verunreinigung ist aber religiöses Vergehen. Aehnliche Satzungen finden wir auch bei den Indern (ein Todesfall verunreinigt nach den Gesetzen Manu's die ganze Verwandtschaft bis zum 6. Grad in auf- und absteigender Linie; das Haus ist 10 Tage lang unrein; auch ein Todtenbein verunreinigt, wenn noch Fett darin ist, mehr als wenn es trocken ist; Reinigung durch Wasser. Ges. d. Manu 5, 59—109. Sonnerat, Reis. nach Ost-

indien I, 74. 79), Persern (der Tad ist Ausgangspunkt aller leiblichen Unreinheiten; die Ausflüsse aus dem durch ahrimanische Wirkung sich auflösenden Leib verbreiten überall hin primäre Tadesunreinheit, hamrid, die sich sofort weiter fortpflanzt, pitrid; Berührung, Nähe des Leichnams verunreinigt; das Feld, worauf der Leichnam eines Hundes oder Menschen gelegen, muß ein Jahr lang unbebaut liegen; Erde, Feuer Wasser muß besonders vor Berührung der Leichname gehütet werden, daher die Leichen auf einem hochgelegenen, von Wasser und reinen Menschen entfernten Orte, dakhme, den fleischfressenden Thieren ausgesetzt werden; die durch die Sannenhitze dürr und dadurch rein gewordenen Reste werden nun in einer Grube beigesetzt; Zendav. II, 310 ff. 323 ff. 339 ff.), Griechen (Theophr. char. 16. Diog. Laërt. 8, 33. Eurip. Alc. 100. Jph. Taur. 380. Hel. 1430 sq. Justin. 13, 4. Pollux. 8, 65. Hesych. u. Suid. s. v. *ἀρδάνιον* — mit Ausnahme der tadverachtenden Spartaner, Plut. Lyc. 27. inst. lac. 18.), Römern (Virg. Aen. 2, 717. 6, 229. Gell. 10, 15. 24 sq. Serv. ad Aen. 11, 2.), Arabern (Burkhardt, Wahaby S. 80 ff.) und anderen Völkern, vergl. Meiners a. a. O. II, 110 ff. Bei den Aegyptern werden, gemäß dem Karakter ihrer ganzen Religion, welche den Tad nicht als Sündensold, fandern als den seligen Uebergang in die *ἀΐδιοι οἶκοι* anschaut, Tad und Grab nicht für verunreinigend angesehen. Die wenigstens mit Beziehung auf die Priester dagegen angeführte Stelle Porph. abst. 2, 50. *ἱερεῖς — τάφων ἀπέχεσθαι κελεύουσιν* — geht, wie Sommer a. a. O. S. 296 richtig bemerkt, nicht auf die ägyptischen Priester, wie denn überhaupt die Reinigungen und Abstinenzen derselben mehr diätetischer, ascetischer als symbolischer Art sind, weßwegen die Meinung van Clericus, Spencer, Richard, als habe Mases die Tadesunreinheit van den Aegyptern entlehnt, durchaus falsch ist. Die syrischen Priester dagegen mußten 7 Tage lang den Tempel meiden, wenn sie einen Genossen begraben und wenn sie nur einen Tadten gesehen hatten, durften sie erst am folgenden Tage und nach vorhergehender Reinigung den Tempel wieder betreten (Lucian. de Syr. Dea 52 sq.). Die griechischen Priester durften nicht an Leichenbegängnissen Theil nehmen (Plato de leg. 12. p. 947). Der römische flamen dialis durfte keine Leiche berühren, keine Todtenflöte hören, kein Leder von einem verendeten Thier an sich tragen (Gell. 10, 15.), der pontifex nicht einmal eine Leiche sehen, viel weniger den Leichenzug begleiten (Serv. ad Aen. 6, 176. Dio Cass. 56, 31. Tacit. ann. I, 62). Hielt er eine Leichenrede, fa mußte zwischen ihm und der Leiche ein Vorhang seyn (Seneca consol. ad Marc. 15. Dio Cass. 54, 28. 35.) und „ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressu", wurde jedem Leichenhaus ein Cypressenzweig vorgesteckt (Serv. ad Aen. 3, 64. 4, 506. Plin. h. n. 16, 18. 60.). — Da die Unreinigkeit des Todes gleichsam die Spitze alles Unreinseyns war, so genügte zur Reinigung auch nicht das Waschen der Kleider und das Baden des Leibes am 7. Tage (vgl. Sir. 34, 30.), sandern der Unreine mußte zuvor zweimal, am 3. und 7. Tage, van einem Reinen mit einem specifischen Sprengwasser (מֵי נִדָּה, aqua abominationis, impuritatis, separationis, LXX. *ὕδωρ ῥαντισμοῦ*, auch מֵי חַטָּאת, 4 Mas. 8, 7., und bei den Rabbinen LXX. *ὕδωρ ἁγνισμοῦ*, מים מקודשין, מי אדיותא, Chald.) besprengt werden. Die Zubereitung desselben geschah salgendermaßen: Es wurde eine fehlerlose, rathe Kuh, auf die nie ein Jach gekommen (vgl. 5 Mas. 21, 3. 1 Sam. 6, 7.) außerhalb des Lagers als Sündapfer (חַטָּאת, V. 9. 17.) geschlachtet und dabei durch den ältesten Sahn des Hahenpriesters aber präsumtiven Nachfolger (nicht durch den Hohenpriester selbst nach 3 Mas. 21, 11.) von ihrem Blut mit dem Finger siebenmal gegen das Heiligthum gesprengt. Darauf wurde die Kuh sammt Haut, Fleisch, Blut, Mist verbrannt und Cedernholz, Ysap und Coccuswolle in den Brand geworfen. Die Asche wurde von einem reinen Manne gesammelt und außerhalb des Lagers an einem reinen Orte für vorkommende Fälle aufbewahrt. So aft nun Einer gereinigt werden sollte, holte ein reiner Mann, nicht gerade ein Priester (v. 19. tr. Parah. 12, 10.) van jener Asche in einem Gefäß, gaß frisches Wasser (Quellwasser oder fließendes nach Par. 8, 8 ff. Maimon.

Par. ad. 6, 1: ex fontibus scaturientibus aut ex fluviis rapide fluentibus) zu, tunkte einen Ysopbüschel (nach den Rabbinen aus drei Stengeln, Jonath. ad. Num. 19, 18. Maim. Par. adumm. 11, 1.) in die dadurch entstandene Lauge und besprengte damit die Unreinen am dritten und siebenten Tage, eben so das Zelt oder Haus, worin der Todte gelegen, und alle verunreinigten Geräthe (4 Mos. 19, 1—12. 17—19. 21.). Jedesmal nach der Besprengung hatte der Verunreinigte sich und seine Kleider zu waschen, und dann war er am Abend des 7. Tages rein. Vorsätzliche Unterlassung dieser Reinigung zieht Strafe der Ausrattung aus dem Volke nach sich (V. 20.). Die spätere Praxis im zweiten Tempel beschreibt der Talmud (Par. 3, 1 ff. 6, 4.) also: Eine junge zweijährige (Jonath. ad Num. 19.) röthlich-braune Kuh ohne irgend ein weißes oder schwarzes Haar wurde vom Priester, der sich sieben Tage lang vorher in der Steinkammer des Tempels den umständlichsten Reinigungsceremonien und Besprengungen durch Knaben, die nie von einer Todtenunreinheit befleckt worden waren, hatte unterwerfen müssen (Maimon. Par. ad. 2, 1—7. Schol. Barten. zu Par. 3, 2—4.), aus dem Tempel durch das östliche Thor (Midd. 1, 3.) auf einer Brücke, damit die Kuh nicht etwa durch Gehen über Gräber verunreinigt würde, auf den Oelberg geführt und da auf einer mit Holz angefüllten Vertiefung mit dem Kopf dem gegenüberliegenden Tempel zugekehrt, geschlachtet, verbrannt und die Asche (אֵפֶר חַטָּאת) in drei Häuflein getheilt, deren eines im Zwinger, das andere auf dem Oelberg, das dritte von den Priestern bewohrt wurde. Kinder, die sich nie an einem Todten verunreinigt hatten, mußten das Wasser zur Bereitung des Sprengwassers schäpfen. — Auch von diesem Ritus finden wir Analogien in heidnischen Culten. Die stärksten Reinigungsmittel der Zendreligion (Kleuker, Zendav. III, 211 f. 216. Arch. II, 1. S. 108) sind Ochsenurin, der für Lebenswasser galt, weil nach der persischen Kosmogonie aus dem Stier die Schöpfung hervorging, und Lauge aus der Asche vom Feuer Berahm. Die Indier brauchten Kuhmist als besonders intensives Reinigungsmittel. Die Griechen verstärkten das Weihwasser, indem sie einen Feuerbrand eintauchten und so die in den Tempel Eintretenden besprengten (Eurip. Herc. fur. v. 837. 1042. Athen. 9, 18. Casaub. Comm. zu Theophr. char. 16.). Auch bei den römischen Lustrationen kommt Lauge aus Opferasche und ein Sprengwedel von Larbeeren oder Oelzweigen vor (Virg. Ecl. 8, 101. Aen. 6, 229. Ov. Fast. 4, 639. 725 sqd. 733. 5, 677. Juven. 2, 157. Arnob. gent. 7,32.). Ueber das Weihwasser der ägyptischen Priester s. Aelian anim. 7, 45. — b) Das Aas eines reinen oder unreinen Thiers (s. d. Art. „Speisegesetze") verunreinigt Jeden, der es anrührt, trägt oder ißt, bis auf den Abend. Nur bei acht Arten von שֶׁרֶץ, dem blutdürstigen Wiesel, der Maus, als dem Symbol der Pestilenz und alles Verderbens (s. Bd. XI. S. 411) und sechs Eidechsenarten (Sommer a. a. O. 269 f. vermuthet, weil sie zur Zauberei gebraucht worden seyen), theilt sich die Unreinheit nicht bloß Personen, sondern auch Kleidern, Säcken, Backtrögen, Kochgeschirren (תַּנּוּר und כִּירַיִם), anderen irdenen und hölzernen Gefäßen, worein eins dieser Thiere fiel, mit Wasser zubereiteten Speisen, aus solchen Gefäßen getrunkenen Flüssigkeiten für den laufenden Tag mit. Kleider, Leder, Säcke sollen gewaschen, die irdenen Gefäße, Back- und Kochgeschirre (da man die Glasur nicht kannte, die Unreinheit also durch Anwendung des Wassers tiefer eindrang) zerbrochen werden. Nur Quellen und Cisternen, trockener Same, der gesäet werden soll, wird nicht unrein, wohl aber Same, auf den Wasser gekommen und hernach solches Aas fällt, indem die Aasmaterie in's Innere des erweichten Korns dringt und so inficirt (ähnliche Bestimmungen bei Persern, s. Kleuker, Zendav. II, 335, Arabern, s. Niebuhr, Beschr. S. 40. A. 2.). Die Reinigung der durch Essen und Tragen des Aases von einem reinen Thier, durch Tragen des Aases von einem unreinen Thier verunreinigten Personen geschieht durch Waschen der Kleider (3 Mos. 11, 24—28. 31—40. 17, 15.). Bloßes Berühren dieses Aases bedarf keiner besonderen Reinigungsceremonie. Berührung der von Menschen geschlachteten reinen, der von Menschen getödteten unreinen Thiere macht so wenig unrein, als

die Berührung der unreinen Thiere im Leben. Wer sich unwissentlich am Aase verunreinigt und die nöthige Reinigung unterläßt, hat ein Schuldopfer darzubringen (3 Mos. 5, 2 ff.). — c) Der Todesunreinheit gleich galt die Unreinheit der den Heiden abgenommenen Kriegsbeute (4 Mos. 31, 19—24.). Nicht nur war dieselbe zum größeren Theile Erschlagenen abgenommen, sondern schon dadurch war sie unrein, daß sie vorher im Gebrauch der Heiden gewesen war, die mit allerlei behaftet gedacht wurden, was den Israeliten als Unreinigkeit und Gräuel galt. Uebrigens ist die Satzung von Verunreinigung durch Berührung der Heiden eine spätere, die erst im neuen Testament vorkommt (Joh. 18, 28. Apgsch. 10, 28. Mark. 7, 4.). Eine Heidin ist nach Gem. Ab. sar. 2. f. 36. so unrein, wie eine Menstruirende. Nach Ohol. 18, 7. ist ein Haus unrein, in dem sich ein Heide 40 Tage aufgehalten. — Feuerfeste Gegenstände in der Kriegsbeute mußten durch Feuer geläutert, dann mit dem מֵי נִדָּה besprengt, Anderes sollte gewaschen werden.

2) Der Aussatz erheischt als das am lebenden Menschen Haftende, ihn in ein „sepulchrum ambulans" verwandelnde leibhafte Ebenbild des Todes einen noch stärkeren Reinigungsritus, als die den Lebenden mitgetheilte Todesunreinheit. Weiteres s. Bd. I, S. 626 ff. Zu bemerken ist noch, daß über die Mittheilbarkeit dieser Unreinheit das Gesetz keine Bestimmung enthält, was Sommer a. a. O. S. 218 für eine unabsichtliche Lücke im Gesetzbuch hält, die vom Talmud dahin ergänzt wurde, daß der bloße Eintritt eines Aussätzigen in ein Haus Alles was darin sich befindet, verunreinige (tr. Kelim 1, 4. Negaim 13, 11.).

III. Die durch ein Sühnopfer für's ganze Volk auf die bei demselben Fungirenden übergehenden Unreinheiten kommen vor 1) am Versöhnungsfest bei dem Mann, der durch Hinausführen des unreinen Sündenbocks in die Wüste und bei dem, der durch Hinaustragen und Verbrennen der Fleischstücke des Sündopfers verunreinigt wurde. Die Unreinheit hörte alsbald auf, nachdem er sich gebadet und seine Kleider gewaschen; sie durfte nicht bis an den Abend dauern, damit er noch das Fest mitfeiern konnte (3 Mos. 16, 26. 28.). Auch in Persien verunreinigte in gewissen Fällen Opferblut. Strabo 15. S. 732. 2) Beim Sündopfer der rothen Kuh und beim Sprengopfer wurde sowohl der die Kuh schlachtende und verbrennende Priester, als auch alle dabei fungirenden Personen, der die Asche sammelte und vor's Lager trug und der mit dem aus der Asche bereiteten Sprengwasser einen Unreinen entsündigte, bis auf den Abend unrein; sie mußten Leib und Kleider waschen (4 Mos. 19, 7—10. 21.). Auch wer das Sprengwasser nur anrührt, soll unrein seyn bis auf den Abend. So wirkt selbst das an sich reine Sprengwasser wegen seiner Intention auf diesen höchsten Grad der Unreinheit, verunreinigend. In dem letztgenannten Falle zeigt sich deutlich, daß die rituelle Verunreinigung an sich so wenig mit der Verletzung des sittlich-religiösen Bewußtseyns gemein hat, daß sie vielmehr in gewissen Fällen als Religionspflicht, in anderen als sittliche Pflicht geboten ist. Nur die absichtliche Unterlassung der Reinigung, die Weigerung aus dem abnormen Zustand mittelst des von Gott geordneten Reinigungsritus in den normalen zurückzukehren, ist sittlich-religiöses Vergehen, Kapitalverbrechen (4 Mos. 19, 20.). Dagegen ist für eine unvorsätzliche Unterlassung der rituellen Reinigung ein Sündopfer vorgeschrieben (3 Mos. 5, 2 f.).

Außer diesen vorgeschriebenen, regelmäßig vorkommenden Reinigungen Einzelner werden noch in der heil. Geschichte Reinigungsceremonien (קִדֵּשׁ, הִתְקַדֵּשׁ) als Vorbereitung für besonders wichtige Momente, Handlungen, göttliche Heilserweisungen erwähnt, wie z. B. 2 Mos. 19, 10. Jos. 3, 5. 1 Sam. 16, 5. 2 Chr. 29, 15. Hieraus entwickelte sich, vielleicht auch aus Affektation priesterlicher Heiligkeit oder unter Einfluß heidnischer Sitte (vgl. Spencer S. 790 f. 1174 ff.) die spätere Satzung, daß überhaupt Niemand im Tempel oder in der Synagoge erscheinen, ein Gebet (vergl. Judith 12, 8 f. 16, 22.) Opfer verrichten dürfe, der sich nicht geheiligt, d. i. gewaschen oder gebadet habe. Philo de vict. 838. Clem. Al. Strom. 4. p. 628. Joseph.

Ant. 14, 11. 5. Aehnliches bei Griechen, Römern und anderen Völkern des Alterthums: Homer. Jl. 1, 313. 3, 270. 6, 266. 16, 228 sq. 24, 305. Od. 2, 200 sqq. 3. 445. 4, 750 sqq. 12, 336. 17, 58. Hesiod ἔργα 338. 724. Eurip. El. 791 sqq. Jon. 94. Aristoph. Plut. 656 sqq Pausan. 5, 17. 5. 7, 26. 3. Plut. Js. 4. Ov. Met. I, 369 sqq. Fast. 5, 679. Virg. Aen. 2, 717. 4, 635. 9, 22. Liv. I, 45. Plaut. aulul. 531. Tib. 2, 1. 13. s. Potter, Archäol. I, 524 f. Bei Aegyptern Porph. abst. 4, 6. Diod. Sic. 1, 70. Vgl. Lomeior, de lustr. vet. gentil. 1700. pag. 156 und Bohlen, Indien I, 269.

Die der theokratischen Unreinheit zu Grunde liegende Bedeutung ist, wie Sommer richtig erkannt hat, nicht sowohl die, daß das endliche Seyn als solches gegenüber dem absoluten Seyn oder die leibliche Natur als solche, gegenüber dem Geist als das verunreinigende Princip betrachtet wird (s. Bähr, Symbol. II, 461 ff.). Ist doch nach alttestamentl. Lehre die Leiblichkeit an und für sich etwas Gutes und Göttliches. Wäre dieß die zu Grunde liegende Idee, so müßte der Umfang der leiblichen Unreinheiten ein wenigstens eben so großer seyn, als bei den oben angeführten heidnischen Religionen, besonders der dualistischen Zendreligion und der pantheistischen indischen, wo, wie bei den Zobiern, alle leiblichen Secretionen, Schweiß, Blut, Thränen, Urin, Nasenschleim, Ohrenschmolz u. s. w. als verunreinigend gelten (s. Ges. d. Manu 5, 132. 135 f. 144. Speneer 184 f.) und bei der die sinnliche Gebundenheit als das Böse, Unreine anschauenden ägyptischen (Sommer a. a. O. S. 298 ff.). Dagegen ist es nur eine weit beschränktere und nach einem ganz anderen Princip bestimmte Sphäre, innerhalb welcher die theokratisch unreinen Zustände sich bewegen. Auch die Erklärung der Gesetze über Unreinheit und Reinigung aus einem gewissen horror naturalis, einer unklaren Scheu vor gewissen natürlichen Dingen (s. Ewald, Alt. S. 163 ff. Winer, RWB. II, 319. De Wette, Vorles. üb. Relig. S. 330. Scholl in Klaiber's Stud. V. S. 125) oder aus pädagogischen Absichten, zur Einpflanzung des Ekels vor dem natürlich Ekelhaften, Bildung feineren Geschmacks, Pflanzung des Sinns für Anstand, Ehrbarkeit, Keuschheit, gute Sitte, Beförderung der Ehe und ihrer Fruchtbarkeit, Erschwerung der Polygamie, Weckung der Ehrfurcht vor dem Heiligthum und der Gottheit u. s. w., oder aus politischen und hierarchischen Absichten, z. B. Israel von anderen Nationen abzusondern, den Einfluß der Priester zu erhöhen, oder aus diätetischen, sanitätspolizeilichen Motiven (Michaelis, mos. Recht IV. §. 207 ff. Saalschütz, mos. Recht 217 ff. 265 ff. vgl. Maimon. Mor. neboch. III, 47. Spencer, de leg. Hebr. rit. p. 182 sqq., der in den Reinigungsgesetzen eine pädagogische Accomodation zur heidnischen, besonders zur ägyptischen Reinigkeitsdisciplin sieht: Deum aetate Mosis antiquam purgationum et pollutionum disciplinam correxisse eamque multo simpliciorem et naturae magis conformem reddidisse. Meiners, Gesch. d. Rel. II, 101. Heß, Gesch. Mos. I, 374. Schmidt, bibl. Medicus S. 653 ff. Fromman de leg. Mos. clim. contag. reprim. opp. I. p. 150 sqq. Warnekros, hebr. Alt. S. 229. Knobel, Levit. p. 436. Gramberg, Relig. Ideen. I, 364, der hierarch. Druck darin sieht) ist durchaus ungenügend und unstatthaft und dem ganzen Geist und Wesen der alttestamentl. Religion widersprechend. So viel Wahres auch der Ansicht zu Grunde liegt, daß die leiblichen Reinigungen in der vorbereitenden Haushaltung Gottes eine stetige symbolische Mahnung und Hinweisung zur sittlichen Reinheit und Heiligkeit seyn sollten (Theodor. quaest. 15. 20. in Lev. de Wette, bibl. Dogm. §. 127. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit X, 63), so ist dieß doch eine sich zu sehr im Allgemeinen haltende Auffassung, welche nicht erklärt, warum gerade diese und nicht andere Zustände für unrein erklärt und warum sie in der angegebenen Weise getilgt worden seyen. Aus der Betrachtung der für unrein erklärten Zustände, des Gemeinsamen und Karakteristischen in denselben, so wie im Reinigungsritus, geht vielmehr hervor, daß der Tod, der Sold, das „gräßlichste Erscheinungsstadium, die Verleiblichung des unreinen Wesens“, der Sünde, als das der Idee des Menschen, als des Ebenbilds des lebendigen Gottes durchaus Widerspre-

chende und also von dem in der Gemeinschaft Gottes und Seines heil. Volkes Stehenden zu **Fliehende** und zu **Verabscheuende** dargestellt werden soll. „Alles Widerwärtige, Schreckliche und Entsetzliche, das die Sünde an und in sich hat, culminirt im Tode und stellt sich in ihm unverhüllt und in voller Ausbildung dar. Aber im Tode congruirt auch die sinnliche Erscheinung mit dem ethischen Inhalt; das ethisch Widerwärtige und Entsetzliche wird zum physisch Widerwärtigen und Entsetzlichen, die physische Unreinheit schlägt um in die somatische; Todesgeruch, Fäulniß, Moder und Verwesung sind die Summe alles irdischen Unreinen. Keine andere erregt in dem Maße Ekel u. s. w.“ Kurz, über die symbolische Dignität des 4 Mos. 19. verordneten Ritus theol. Stud. u. Krit. 1846. S. 696 f. — Alles, nun, was das Gepräge der Auflösung und des Todes, die Todesgestalt irgend wie an sich trägt*) oder mit dem Tode im Zusammenhange steht, erscheint daher als etwas zu Fliehendes (נִדָּה), Verabscheuendes (פִּגּוּל, שֶׁקֶץ, תּוֹעֵבָה). In dieser symbolischen Darstellung liegt zugleich das pädagogische *τέλος νόμου*, durch Einprägung tiefen Grauens vor Allem, was Tod ist und heißt in der Creatur, einen gründlichen Abscheu vor Allem, was Sünde ist und heißt, zu pflanzen (Leidekker de rep. Hebr. I. p. 687 sq. Hengstenberg, Christol. III, 592 sqq. 663 seq. Theodor. qu. ad Levit. 14.), und den gefallenen Menschen zu seiner stetigen Demüthigung bei allen Hauptvorgängen des natürlichen Lebens, Zeugung, Geburt, Nahrung, Krankheit, Tod daran zu erinnern, wie Alles, auch die leibliche Natur unter dem Fluch der Sünde liegen (1 Mos. 3, 14—19.), damit so das Gesetz ein *παιδαγωγός εἰς χριστὸν* würde, das Sehnen nach dem Erlöser von dem auch der Leiblichkeit anhaftenden Fluche beständig erweckte und wach erhielte (s. Gal. 3, 24. Röm. 7, 24. 8, 19 ff. Phil. 3, 21.). Auch die zum Theil weit rigoroseren Reinigkeitsgesetze der heidnischen Religionen, ein wenn auch vielfach entstellter Ausdruck von dem, wie durch's menschliche Herz (Röm. 2, 15.), so durch die ganze Schöpfung so tief hindurchdringenden Schmerz der Sünde und des Todes, den selbst der Leichtsinn und die Heiterkeit des griechischen Heidenthums nicht verleugnen konnte, müssen in ihrem Theil diesem Zwecke dienen. — „Es soll“, wie Hofmann (Schriftbew. II. a. S. 160 ff.) sagt, mit Beziehung auf die israelitischen Reinigungen, „durch die nur in Folge eines Sühnopfers geschehene Reinerklärung das thatsächliche Anerkenntniß ausgesprochen werden, daß es die Sünde ist, in Folge deren das Gebären nicht ohne Unreinheit geschieht, in Folge deren Krankheit von Gemeinde und Heiligthum ausschließen kann, in Folge deren auch dieser Einzelne sterben muß, daher jede Berührung, in welche der Lebendige mit den Todten kommt, als Berührung mit einer Wirkung der ihm selbst eignenden Sünde, der Entsündigung durch die Asche eines Sündopfers bedarf.“ — Es ist aber hier der mannichfaltigste **Stufenunterschied****) zu bemerken. Wenn bei der Zeugung das neu entstehende Leben als bei weitem vorherrschend über den zugleich mit dem entstandenen menschlichen Leben gesetzten Todeskeim gedacht wird, so daß durch dieselbe der

*) Semmer a. a. O. S. 246 reducirt auf dieses Princip auch die Speisegesetze, den Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren (s. d. Art. „Speisegesetze“).

) Der **Stufenunterschied theokrat. Reinheit zeigt sich nach dem Talmud auch in den 10 niederen **Stufen örtlicher Heiligkeit** (s. tr. Chelim 1, 6 sqq.), deren unterste das heil. Land selbst ist; in der zweiten, den ummauerten Städten, dürfen keine Aussätzigen bleiben und Leichen, die man bis zur Bestattung darin herumtrug, durften, einmal aus der Stadt, nicht wieder hineingebracht werden; in der dritten, Jerusalem, durften keine Leichen über Nacht verweilen u. s. w. (Maim. beth. habch. VII, 14); die vierte, den Tempelberg (Joseph. bell. jud. 5, 5. 6.) dürfen Flüssige, Wöchnerinnen, Menstruirende, die fünfte, den חֵיל, dürfen Nichtisraeliten und an Todten Verunreinigte nicht betreten. Im Frauenvorhof, der sechsten Stufe, war jedem Unreinen, auch nach dem Bade, bis zum Sonnenuntergang der Eingang versagt. Die siebente, Vorhof der Israeliten, war Keinem zugänglich, dem noch die Sühne mangelte; ein Reiner mußte vorher untertauchen und ein Unreiner, der aus Versehen hineinging, hatte ein Schuldopfer zu bringen. Darauf folgt Priestervorhof, Raum zwischen Altar und Tempel, endlich die Tempelhalle selbst, zu deren Betretung die Priester zuvor Hände und Füße waschen mußten.

geringste Grad der Unreinheit entsteht, und zwar nicht durch den Akt der Zeugung an sich, sondern nur durch die effusio seminis, die auch in ihrem normalen Vorkommen außerhalb des Zeugungsaktes einen geringeren Grad der Unreinheit verursacht, so entstehen höhere Grade der Unreinheit durch die die Mutter schwächenden, ihr Leben, dessen Sitz ja das Blut ist, depotenzirenden Blutverluste und eben so durch krankhafte Säfte und Ausflüsse aus dem männlichen Leib, die den Karakter der Auflösung an sich tragen, gleichsam ein Vorspiel der fauligen Ausflüsse aus dem Leichnam, wie der Aussatz in seinen verschiedenen Formen das Vorspiel eines anderen Verwesungssymptoms, nämlich die farbigen Malflecken darstellt (Sommer a. a. O. S. 241 ff.). Der höhere Grad der Unreinheit wird bezeichnet theils durch die Dauer (beim niedersten bis zum Abend, bei höheren Graden 7, 2 × 7, 40, 80 Tage), theils durch die Mittheilbarkeit (gar nicht inficirend; bloß Personen durch unmittelbare Berührung; auch Sachen; durch diese wieder Personen; durch bloße Nähe, durch Berührung des von Unreinen Berührten u. s. w.). Zu bemerken ist, daß nur solche Sachen, die zum täglichen Leben des Menschen in nächster Beziehung stehen, empfänglich für die Unreinheit sind. Denn die Unreinheit ist im mosaischen Gesetz nur als etwas für die Menschen, subjektiv Existirendes, nicht als etwas Objektives, in der Schöpfung Begründetes anzusehen, wie z. B. in der Zendreligion. Dem höheren Grade der Unreinheit entspricht denn auch ein höherer Grad von Reinigung, ein stärkerer und complicirterer Reinigungsritus. Den höchsten Grad der Unreinheit trägt natürlich der menschliche Leichnam an sich. Beim Menschen steht der Tod in allernächster Beziehung zur Sünde und im schreiendsten Widerspruch mit seiner Bestimmung. Das Aas der Thiere, weil deren Tod nur in abgeleiteter, entfernterer Beziehung zur Sünde steht (Röm. 8, 20.), verunreinigt in geringerem Grade. Mit Unrecht spricht Diestel über die Heil. Gottes in den Jahrbb. f. Theol. 1859. S. 14 dem alten Testamente die Betrachtung des Todes als Soldes der Sünde ab und nennt dieß eine specifisch christliche Idee; sie herrscht vielmehr auf Grund von 1 Mos. 2, 3. auch sonst im alten Testamente, wie Ps. 90, 7 ff. 39, 12. Hesek. 3, 18 ff. und das Gesetz über Todesunreinheit 4 Mos. 19., wurde aber zunächst veranlaßt durch einige Vorfälle (Kap. 14. 16.), in denen der Tod recht thatsächlich als Sold der Sünde erscheint *). Die Todesunreinheit der Menschen erscheint als die höchste Stufe der Unreinheit nicht nur dadurch, daß sie sieben Tage dauert (hinsichtlich der Dauer ist sie vielmehr geringer als die des Aussätzigen und der Wöchnerin mit einem Mädchen), sondern auch insbesondere dadurch, daß sie sich am weitesten mittheilt. Sie erfordert demgemäß auch die stärksten Reinigungsmittel. Versuchen wir nach dem Bisherigen noch die Bedeutung der verschiedenen Reinigungsceremonien zu erklären, so liegt

1) bei den niedersten Graden der Unreinheit dieselbe nahe. Es genügt, wo die Unreinheit nicht durch die Zeit verschwindet (3 Mos. 11, 24. 27. 31. 39. 14, 46. 15, 10. 19, 23. 4 Mos. 19, 21., wenn nicht in diesen Fällen die Waschung als selbstverständlich vorausgesetzt wird), entweder bloß den Leib (3 Mos. 15, 16. 18 u. s. w.) oder bloß die Kleider (3 Mos. 11, 25. 28. 40. 4 Mos. 19, 21.) oder beides (3 Mos. 14, 8 f. 15, 5 ff. 21 f. 27. 4 Mos. 19, 19. 31, 24.) in „lebendigem Wasser“ (nach Joseph. c. Ap. 1. Ant. 3, 11. πηγαῖα ὕδατα, chald. מֵי מַבּוּעַ u. A. = Quellwasser, wofür auch Sach. 13, 1. angeführt werden kann; auch im Latein. aqua viva = aqua fontana, Ov. Met. III, 27. Fast. II, 250. IV, 778. Liv. I, 45. Serv. ad Aen. II, 719 — nach Sommer u. A. fließendes Wasser, wofür sich auch 2 Kön. 5, 10. Matth. 3, 6. 13. anführen ließe, „weil dieses in seiner Bewegung Leben darstellt und durch seine Frische und Kühle dem Badenden unmittelbar das Bewußtseyn der Lebensauffrischung mittheilt“, was jedoch auch vom Quellwasser

*) Analog ist nach Jonath. ad Gen. 35, 2. die erste in der heil. Schrift erwähnte Reinigung veranlaßt durch die vorhergehenden pollutiones interfectorum bei dem Blutbad in Sichem.

gilt, dos überdieß den Vorzug der Reinheit hat, *ὕδωρ καθαρόν, ἀβλαβὲς*, Ezech. 36, 25. Hebr. 10, 22. in eminentem Sinn ist). Reinheit war Houpterforderniß dieses Reinigungswossers, mochte es nun Fluß oder Quellwosser seyn. Vgl. d. talm. tr. Mikvaoth. Auch die verunreinigten Gegenstände sollen in reinem Wosser gewoschen werden. Irdene Gefäße, an denen die Unreinheit haftet, müssen zerbrochen werden, nicht, wie Baumgarten meint, weil die Erde als solche vorzugsweise unter den Fluch gestellt und für Aufnahme der Unreinheit empfänglich ist, sondern aus dem oben angegebenen Grunde. Metallene Gefäße werden ihrer Notur gemäß durch's Feuer geläutert. Die Griechen (noch Philo de sacrif. p. 848, auch die Juden, wohl nur in späterer Zeit in Nachahmung heidnischer Lustrotionen) benutzten zur Reinigung ouch Meerwasser (Ilias I, 313. Aristoph. Plut. 3, 2. v. 656), dem wegen des Salzgehaltes eine reinigende Kraft zugeschrieben wurde. Vgl. Tzetzes zu Lycophr. V. 135. *τὸ ἁλικὸν καὶ θαλάσσιον ὕδωρ καθαρτικώτερον-φύσει τῶν γλυκέων.* Vergl. das Euripideische: *θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπων κακά.* Bei den Römern kamen überdieß noch Feuer-, Rouch-, Schwefel-, Honig-, Eier-, Speichel-Lustrotionen vor; s. Sommer o. o. O. S. 335 ff.

2) Bei einigen höheren Groden der Unreinheit komen auch Reinigungs- oder Restitutionsopfer hinzu. Wenn nämlich die Gemeinschaft mit dem Heiligthum zu lange (über eine Woche) unterbrochen war, so mußte sie wieder ongeknüpft werden durch ein Sündopfer, das den Grund der Trennung vom Herrn beseitigte, und durch ein Brondopfer, wodurch die theokratische Gemeinschoft positiv wieder hergestellt wurde, wie z. B. bei der Wöchnerin, dem Aussätzigen, dem Schleimflüssigen, der blutflüssigen Frou.

3) Wir haben gesehen, wie die Todesunreinheit die höchste Stufe des Unreinseyns sey, sofern der höhere oder niedere Grad jeder rituellen Unreinheit eben in der näheren oder entfernteren Beziehung des die Unreinheit verursachenden Zustandes zum Tode und seinen Attributen oder Symptomen steht, und wie daher auch dos Reinigungsmittel für die durch Todesgemeinschoft Verunreinigten dos stärkste seyn müsse, wie denn ouch David, um in einem recht starken Bilde ouszudrücken, wie unrein und verwerflich, todeswürdig und gleichsom in Sünden todt (Eph. 2, 1. Kol. 2, 13.) er durch den Sündenfall geworden sey, Gott bittet: entsündige mich mit Ysopen (Deyling obs. s. II, 275 sqq.). Demgemäß sind die zur Todesunreinheit angeordneten Ceremonien die potenzirtesten. Zu dieser höchsten Potenz wird der Reinigungsritus hier erhoben theils durch Combinirung verschiedener Formen des Reinigungsceremoniells (Woschungen, טְבִילוֹת, *λούσεις*, und Besprengungen, הַזָּיוֹת, *ῥαντισμοί*), theils durch Prägnirung und Potenzirung des Hauptreinigungselements, des Wossers. Es genügt olso nicht die Waschung des Leibes und der Kleider des Verunreinigten mit gewöhnlichem Wasser, sondern Alles mußte mit dem oben beschriebenen Sprengwosser in der ongegebenen Weise besprengt werden. Kaum ist eine ondere Verordnung im gonzen mosoischen Cult so reich on symbol. Beziehungen, ols die über dieses Sprengwasser gegebene, kaum ist ober auch über Etwas im mosoischen Cult so viel gestritten worden, als über die symbolische Bedeutung der zur Bereitung und Anwendung des Sprengwassers gehörigen Stücke und Akte. Vgl. den Talm. tract. Parah.*). Maimon. de vacca rufa, ed. Zeller. Amst. 1711. Marck, diss. ad V. T. p. 114 sqq. Reland, ant. sacr. II, 5. 23. Lundius, levit. Heiligth.

*) Die Rabbinen selbst verzweifeln daran, diesen Ritus genügend zu erklären. Er ist ein חֻקַּת הַתּוֹרָה, d. i. ein decretum Dei absque ulla ratione (Jarchi ad Num. 19.), wie auch andere Gebote, z. B. vom Schweinefleisch, Bluteffen u. s. w., von Gott gegeben seyen, um seinen unumschränkten Willen zu zeigen. Maim. mor. neboch. C. 26. sagt: die Weisen erklären Pred. 7, 24. dahin, daß Salomo die Ursache aller Gebote Gottes mit Ausnahme dieses einzigen gewußt habe. Ja, als Moses auf den Berg gekommen sey, habe er Gott selbst über dieses Geheimniß nachdenkend getroffen. Vgl. Bammidbar rabb. 19 sq. 238, 1. Tanchuma f. 70, 1. Schöttgen, horae p. 975.

S. 680 ff. Deyling, obs. II, 275 sqq. III, 89 sqq. Dassov, de vacca rufa c. obs. Dunkel. Lips. 1758. Spencer, leg. Hebr. rit. ed. Pfaff. p. 482 sqq. Bashuysen, de aspers. sacr. e monte Gemarist. Serv. 1717. Unter den Neueren besonders Bähr, Symb. II, 493 ff. Hengstenberg, B. Mos. u. Aeg. S. 181 ff. Kurz a. a. O. S. 629 ff. Philippson, Pentat. S. 768 f. Winer s. v. Sprengwasser. — Von Bedeutung ist zuerst das Sündopfer der rothen Kuh, wodurch das Hauptingredienz des Sprengwassers, die Asche, gewonnen wurde. Ein Sündopfer (welchen Karakter des Opfers Maim. 3, 47. Lundius S. 683 im offenbaren Widerspruche mit 4 Mos. 19, 9. 17. leugnen) mußte zur Basis dienen eben weil der Tod durchaus als der Sold der Sünde erkannt werden soll. Es ist aber ein Sündopfer nicht für einen Einzelnen, sondern für Alle zumal. Denn der Tod, das gemeinsame Loos der Menschen, ist vielmehr Folge der Gesammtschuld als der Sünde des Einzelnen als solchen. Die Verunreinigung des Einzelnen aber durch nähere oder entferntere Berührung mit dem Tode, oder was in Beziehung dazu steht, als nichts an sich Sündliches, bedarf keines besonderen Sündopfers, sondern nur der Reinigung durch ein Wasser, in dem nur eine sichtbare und fühlbare Erinnerung daran liegt, daß aller Tod Folge und Strafe der Sünde sey. Wenn aber schon in jedem gewöhnlichen Sündopfer dieses Doppelte liegt, und durch die Attribute des Opferthiers und besondere symbolische Akte ausgedrückt wird, die Beziehung auf die wegzuschaffende Sünde sammt deren Folgen und die Beziehung auf das herzustellende neue Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit, wenn daher, wie Hengstenberg sich ausdrückt, das Opfer beides zugleich erfordert, ursprüngliche Reinheit und zugerechnete Unreinheit, natürliche Sündlosigkeit und zugerechnete Sündhaftigkeit, so muß bei diesem Sündopfer, das dienen sollte zur Bereitung eines solchen Antidoton gegen der Sünde Sold, den gemeinsamen Todesbann, welches zugleich ein positives φάρμακον ζωῆς, eine Lebensbekräftigung wäre, diese Doppelbeziehung ebenfalls in einer in die Augen fallenden Weise hervortreten. Beide Beziehungen spielen in der Symbolik des Sprengwassers und seiner Bereitung zu sehr in einander, als daß man immer die eine mit Ausschluß der anderen als die einzig richtige festhalten könnte. Was nun zunächst die Attribute des Opferthiers betrifft, so liegt's zwar auf den ersten Anblick nahe, mit älteren jüdischen und christlichen Auslegern (R. Elieser Germ. in מעשה השם f. 165, 1. ed. Venet. juvenca praefigurat peccatum, color ruber indicat judicium Dei; ähnlich andere Rabb.; mit Beziehung auf Jes. 1, 18. Braun de vest. sac. II, 26. 32. Deyling, obs. II, 168 sqq., auch Hengstenberg, B. Mos. u. Aeg. S. 182. vgl. Ungen. in der Ev. Kirchenztg. 1843. S. 160) in der rothen Kuh das Symbol der sündigen Gemeinde zu sehen (Abarb. in Num. 19. vacca symbolicum concionis). Freilich die blutrothe Farbe derselben ist, was Kurz a. a. O. S. 632 ff. 666 mit triftigen Gründen nachweist, kein adäquates Symbol der Sünde. Dieses Attribut wäre geradezu eine contradictio in adjecto gegenüber den anderen. Vielmehr ist die Blutröthe nach übereinstimmender Erklärung von Bähr II, 399 f. Kurz a. a. O. und mos. Opfer S. 306 ff. Keil, Archäol. I, 282. Delitzsch, Hebräerbrief S. 395 ff. die Farbe des intensivsten Lebens. Ein weibliches Thier ist's, weil das weibliche Geschlecht nach 1 Mos. 3, 20. אֵם כָּל־חָי ,חַוָּה, das Leben gebärende ist; zudem erinnert das Wort פָּרָה = die Fruchtbringende, an intensive Lebenskraft. Im Gegentheil findet Baumgarten (Pent. II, 314) im weiblichen Geschlecht des Opferthiers die Idee der Passivität, Empfänglichkeit, aber gemäß der Tendenz des Opfers auch in doppelter Beziehung ausgedrückt, nämlich eine Empfänglichkeit in malam partem für den verderblichen Weltgeist und in bonam partem für die heilende Geistesmacht Jehovah's. Hengstenberg meint, weil חַטָּאת fem. gen. sey, müsse es auch das Opferthier seyn. Winer: weil physische Verunreinigung etwas Leichteres sey, als moralische Versündigung, sey ein weibliches als geringeres Sündopfer dargebracht worden; vgl. Philippson S. 769. Doch deutet fast Alles auf ein besonders starkes Opfer. Sollte das Blut der Kuh ein adäquates symbolisches Sühnmittel der Sünde seyn, die im Tod in ihrer höchsten „ἀκμή und Entfaltung" erscheint, so mußte auch

der vigor dieses zum Antidoton bestimmten Blutes in höchster ἀκμή in der ganzen äußeren Erscheinung der Kuh zu Tage treten. Die von Baumgarten im Wort אֲדֻמָּה gesuchte Beziehung auf den Menschen, dessen Stellvertreterin die Kuh ist, ist noch weniger plausibel, als seine Deutung des weiblichen Geschlechts, schon darum, weil ja dieß nichts gerade diesem Opfer Eigenthümliches ist. Somit ist die vorherrschende Beziehung dieser zwei Attribute des Opferthiers entschieden die auch durch die drei weiteren Attribute, תְּמִימָה*), אֲשֶׁר אֵין־בָּהּ מוּם u. אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל ausgedrückte auf das herzustellende neue Leben. Daß die Beziehung auf diese Gegensätze des Todes und Lebens und nicht, wie Hengstenberg es darstellt, auf die Gegensätze der Sünde und Gnade in diesem Opfer die vorherrschende ist, ergibt sich schon aus der specifischen Bestimmung desselben zur Bereitung eines reagens gegen Todesgemeinschaft. Die Häufung jener auf unversehrte, intensive Lebenskraft und Reinheit sich beziehenden Prädikate bezeichnet also zunächst die auf's Höchste potenzirte Lebenskraft. Aber eben das recht in die Augen fallende Vorhandenseyn dieser Eigenschaften, die Integrität und Lebensfülle des Opferthiers qualificirt dasselbe nun erst auch zum חַטָּאת, zum Symbol stellvertretenden Aufsichnehmens der vollendeten, im Tod in ihrer ganzen Abscheulichkeit erscheinenden Sünde, der ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύουσα θάνατον (Jak. 1, 15.) zu dienen. Und nur insofern kann also auch die rothe Kuh Symbol der sündigen Gemeinde genannt werden, als sie gleichsam beladen mit der Sünde der Gemeinde als deren Stellvertreterin den Tod erleidet. — Wie aber schon in den Attributen des Opferthiers, so tritt auch in den bei Opferung und Verbrennung desselben und bei Bereitung des Sprengwassers daraus vorkommenden Handlungen jene Doppelbeziehung hervor, und zwar ebenfalls mit vorherrschender Beziehung auf die Lebenskraft oder das herzustellende neue Leben. Zwar daß die Kuh nur von einem Priester geopfert werden durfte, weil ihre Bestimmung mit dem Tode zusammenhing, zu dem der Hohenpriester durchaus in keine Beziehung treten sollte (aber von seinem präsumtiven Nachfolger, weil sich das Opfer auf die ganze Gemeinde bezog), daß sie außerhalb nicht nur des Heiligthums, sondern selbst des Lagers geschlachtet werden sollte, so wie denn auch die siebenmalige Blutsprengung nicht realiter dem Heiligthume applicirt werden durfte, sondern ideell, der Intention nach, in der Richtung gegen das entfernte Heiligthum, vollzogen werden mußte, endlich die Blutsprengung selbst — stellt zunächst die Beziehung des Opfers auf Sünde und Tod dar**); aber schon im letzteren Akt, in der Blutsprengung, liegt die Prägnirung des Blutes vom Heiligthum aus mit Sühn-, Heils- und Lebenskraft. Und diese wird gleichsam in concentrirter, sublimirter Weise erhalten und aufgehoben im Resultate des Verbrennungsprocesses, in der Asche, die schon als das von Tod und Feuer nicht zerstörte residuum ein Sinnbild der Ueberwindung des Todes ist***), und noch weiter als φάρ-

*) Die Rabbinen nehmen ארמה תמימה zusammen cf. M. Parah. 2, 5. Jos. Ant. 4, 4. 6. Maimon. de vacca rufa 1, 2. rubedinis non staturae perfectionem denotat. Si duos solum pilos albos aut nigros sibi mutuo incumbentes haberet, habebatur pro polluta. Sie sehen darin eine Beziehung auf das goldene Kalb Aaron's oder suchten den Grund in der durch die Wichtigkeit des Ritus erforderten Kostbarkeit des Opferthiers, weil solche Kühe selten gewesen seyen (Roland ant. sacr. 2, 5. 23.). Es seyen, sagt M. Par. 3, 5. im Ganzen nur neun solche Kühe geopfert werden, vor dem Exil nur eine. Spencer S. 484 folgt der rabbin. Erklärung, um seine Herleitung des Ritus aus einer Opposition gegen den ägypt. Typhondienst zu rechtfertigen.

**) In eigenthümlicher Fassung Keil, Archäol. II, 283: Weil durch dieses Sündopfer nicht die Gemeinde mittelst Sühnung ihrer Sünde wieder in die Gemeinschaft mit dem am Altare und im Heiligthum ihr gegenwärtigen Gott und Herrn aufgenommen, sondern nur für die durch Todesgemeinschaft vom Tod inficirte Gemeinde ein Antidoten gegen die Todesinfection bereitet werden sollte, somit die Hostie nicht die lebende und als solche noch in Beziehung zu dem in seinem irdischen Reiche gegenwärtigen Gott stehende Gemeinde, sondern die dem zeitlichen Tode als Sold der Sünde verfallenen und als solche aus der irdischen Theokratie ausgeschiedenen Glieder derselben vertreten sollte, mußte der ganze Akt außerhalb des Lagers, d. i. außerhalb des Bereichs der Theokratie vorgenommen werden.

***) Ganz dem entgegengesetzt ist die Ansicht Philo's (de vict. offer. init. und de somn. 596),

μακον ζωῆς karakterisirt wird durch die drei symbolischen Zuthaten, von denen die erste und dritte das positive, die zweite das negative Moment der Lebensförderung symbolisiren, nämlich des Cedernholzes, als des Symbols der Unverweslichkeit, der Lebensdauer (Cedernholz der Fäulniß nicht unterworfen Plin. 46, 73. 79. Theod. in Ez. 17, 22. Basil. in Ps. 28.; Cedernöl bei Einbalsamirung angewandt Plin. 16, 39. — nach Hengstenberg dagegen Symbol der Hoheit Gottes), des Ysops, eines im Alterthum (Orig. in Lev. h. 8. p. 233. August. in Ps. 51. Porph. de abst. 4, 6 etc.), auch innerlich als Medikament gebrauchten Reinigungsmittels, als des Symbols der Reinigung von den das Leben störenden und zerstörenden Potenzen (Hengstenberg, Symb. der Herablassung Gottes), endlich des Coccusgespinstes, dessen intensives Roth auch hier wie bei der Kuh die äußerlich hervortretende Blutröthe intensiv starkes Leben symbolisirt (Hengstenb. auch hier Symbol der Sünde nach Jes. 1, 18.), wie denn auch der Coccus selbst als herzstärkende Arznei gebraucht worden seyn soll. S. Bähr II, 502 ff. Kurz a. a. O. S. 679 ff. und mos. Opfer 315 f. Die Asche ist so gleichsam die durch's Feuer geläuterte und sublimirte Quintessenz alles Reinigenden und Lebenstärkenden. Die drei Zuthaten sind, wie Kurz S. 690 erinnert, zugleich ein Ersatz für die am lebenden Sündopfer in die Augen fallenden, durch die Opferung consumirten Attribute der Lebensfülle. Durch die Verbindung dieser Asche mit fließendem Wasser oder Quellwasser, dem natürlichsten Reinigungs- und Belebungsmittel für den Leib wird nun ein möglichst potenzirtes symbolisches Reinigungsmittel, das מֵי נִדָּה, dargestellt. Die zweimalige Besprengung an den als heilige Perioden besonders bedeutsamen Tagen, dem dritten und siebenten, karakterisirt die Unreinheit als eine besonders schwere, nur durch Wiederholung zu tilgende. Daß die bei Bereitung und Anwendung desselben funktionirenden Personen dadurch unrein wurden, hat denselben Grund, wie daß das Opfer nicht beim Heiligthum, sondern außerhalb des Lagers und nicht vom Hohenpriester dargebracht wurde, nämlich die ihm inhärirende Beziehung auf den höchsten Grad der Unreinheit, in den das Opferthier und consequenterweise auch das Sprengwasser von dem Moment an tritt, in dem jenes durch Handauflegung חַטָּאת wird. Aus demselben Grunde wurde auch (3 Mos. 16, 26.) der den durch Auflegung der Sünden des Volks unrein gewordenen Sündenbock in die Wüste führende Mann unrein; wie Clericus zu Num. 19.: victima polluta censebatur peccatis etc. Auch bei den Griechen verunreinigten unglückabwendende Sühnopfer, Porph. de abst. 2, 44. cf. Lomeier de lustr. C. 16. p. 169. Wenn Kurz a. a. O. S. 698 als Grund der Verunreinigung des beim Sprengwasser funktionirenden Personals angibt, daß die ethische Unreinigkeit, die jeder Sünde inne wohnt, nur da durch bloß physische Berührung, durch leibliche Gemeinschaft sich mittheilen konnte, wo sie, wie beim Tode, in physischer Unreinigkeit zur Erscheinung gekommen ist, so bliebe die Verunreinigung des Sündenbockführers unerklärt. Vgl. Keil, Arch. I, 288. Art. 13., der als Gegengrund gegen diesen Satz von Kurz minder passend anführt, daß sonst auch beim Aussatze der die Besichtigung und Reinigung der Aussätzigen besorgende Priester hätte verunreinigt werden müssen. Enthält ja das Gesetz überhaupt keine Bestimmung über die Mittheilbarkeit der Unreinheit des Aussatzes.

Wenn wir nun auch, durch Hebr. 9, 10. 14. vollkommen berechtigt sind, die *βαπτισμοὶ διαφόροι* und die *σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους* als *τύπος* und *σκιὰ τῶν μελλόντων* anzusehen, als eine unvollkommene, das Bedürfniß einer vollkommenen Reinigung und Belebung nur weckende und wach erhaltende Vorausdarstellung der überschwänglich (*πόσῳ μᾶλλον* V. 14. *περισσεύει* 2 Kor. 3, 9 ff.) vollkommenen Reinigung und Belebung durch das Blut Christi, wenn also auch dieser Theil des Gesetzes nicht nur überhaupt *παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν* ist, sondern nach den apostolischen Andeutungen die typische Deutung sich für jede wahrhaft theologische

---

dem Grotius folgt, die Asche erinnere den Menschen, woraus er bestehe, und diese Selbsterkenntniß sey die heilsamste Reinigung für den Menschen.

Anschauung an die symbolische Betrachtungsweise anschließen muß, so gehen doch ältere Typologen darin zu weit, daß sie, allerdings oft in sinnreicher Weise, die typischen Beziehungen im kleinsten Detail des Ritus suchen, oft selbst in solchen Bräuchen, die nur in der rabbinischen Tradition vorkommen. Eben das unendliche περισσεύειν der Erfüllung über das Vorbild verbietet schon an sich eine solche im Einzelnen überall nachzuweisende Congruenz von beiden. Was insbesondere die rothe Kuh betrifft, so bleibt die Typik nicht bei der vorbildlichen Vollkommenheit und der Auflegung der Sünden des Volks auf dieselbe stehen. Die rothe Farbe bedeutet ihr den mit Blut unterlaufenen Unterleib Christi; daß sie kein Joch getragen, den freien Willen, mit dem er das Gesetz und die Leiden auf sich genommen (Joh. 10, 18.); wie die Kuh, so ist Christus vor dem Thor (Ebr. 13, 12.) getödtet worden; das Leiden Christi am Oelberg, wobei er sein Antlitz dem Himmel zuwandte, ist vorgebildet durch das nach rabbinischer Tradition am Oelberg im Angesicht des Tempels vollbrachte Schlachten der ihren Kopf dem Tempel zuwendenden Kuh; das siebenmalige Blutvergießen Jesu, in der Beschneidung, am Oelberg, in der Dornenkrönung, Geißelung u. s. w. in dem siebenmaligen Sprengen des Opferbluts; das Holz, an dem Christus gekreuzigt und vom Feuer des Zorns Gottes verzehrt wurde, durch den Holzhaufen, auf dem die Kuh geschlachtet und verbrannt wurde. Der Sprengwedel von Ysop bedeute den wahren Glauben, durch den wir des Verdienstes Christi theilhaftig werden, der mitverbrannte Ysop den in Liebe brennenden Glauben, das Aufbewahren der Asche an einem reinen Orte, das Begräbniß Christi. David begehrt Ps. 51, 9. den Ysopbüschel seines Glaubens zur Reinigung von seiner Sünde in das Sprengwasser des Bluts Messiä zu tauchen. Daß das Sprengwasser den Unreinen nicht nur reinigte, sondern den Reinen auch unrein machte, ist ein Vorbild des Blutes Christi, das die Bußfertigen und Gläubigen reinigt, ihnen ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωὴν wird, den auf ihre natürliche Reinheit Trotzenden aber ὀσμὴ θανάτου εἰς θάνατον u. s. w. Vgl. Lundius, Heiligth. 684 ff. Deyling, obs. sacr. II, 275 sqq. III, 99 sqq. Witsius, Aegypt. p. 91 sqq. Theodor. qu. 35. in Num. L'Empereur ann. ad Midd. I, 3. 8. Reland, ant. III, 1. 23. Hiller, Syst. der Vorbilder, herausgeg. von Knapp. 1858. Bd. I. S. 279 ff. Immerhin haben wir als biblischen Grundgedanken festzuhalten, daß das αἷμα ῥαντισμοῦ Jesu Christi (Ebr. 12, 24.) das ἀληθινὸν ὕδωρ ῥαντισμοῦ sey, indem dasselbe, wie das vorbildliche Sprengwasser symbolisch von der Todesgemeinschaft reinigte, uns im Glauben angeeignet reell reinigt von der Gemeinschaft todter Werke und des ewigen Todes (Eph. 2, 1. 5, 11. Kol. 2, 13. Hebr. 6, 1. 9, 14.) zu einem neuen Leben der Heiligkeit und Gerechtigkeit im Dienste Gottes und in der Gemeinschaft mit seinem heil. Volke. Zugleich liegt in den mannichfaltigen und häufigen Waschungen und Reinigungen der Gesetzesökonomie eine ernste vorbildliche Mahnung für den unter der Gnade des neuen Bundes Stehenden, sich im gläubigen Hinblick auf das Reinigungsblut Christi täglich zu reinigen von allen Befleckungen des Fleisches und des Geistes (Theodoret qu. 15. 20. in Lev.). Auch den Juden ist die den Messias vorbildende Bedeutung der Reinigung von der Todesunreinheit durch die Asche der rothen Kuh nicht fremd geblieben. Vrgl. Baal hatturim ad Bammidbar Rabb. f. 274, 1.: diebus Messiae non opus habebunt cinere vaccae rufae, uti scriptum est; deglutivit mortem in aeternum. Nachdem sie nun aber den καιρὸς διορθώσεως (Hebr. 9, 10.) versäumt und die im Glauben an Jesum Christum und das von Ihm vergossene Versöhnungsblut ihnen zuerst dargebotene Reinigung von aller Sünde und Unreinigkeit (Sach. 13, 1.) verworfen haben, sind sie recht unter das Joch der νεκρὰ ἔργα gekommen und aus der leiblichen Todesgemeinschaft in die Gemeinschaft des geistlichen Todes gefallen, wovon die von den Juden noch heutzutag beobachteten Reliquien der mosaischen und talmudischen Satzungen über die rituellen Reinigungen (theils Erweiterung und Schärfung derselben durch eine subtil ausgesponnene Casuistik, theils Beschränkung und Abschwächung in Folge des aufgehobenen Opferdienstes und der veränderten Lebensweise) ein deutliches Zeugniß ablegen. Der letzte

unter den sechs סְדָרִים des Talmud, der סדר טהרות behandelt die Reinigkeitsgesetze in folgenden zwölf Traktaten, deren Titel schon einen Beleg liefert für das rabbinische *διϋλίζειν κώνωπας* (Matth. 23, 24.). Der erste tr. כלים behandelt die Unreinheit und Reinigung der Geräthschaften in 12 §§.; der zweite אהלות die der Zelte und Häuser in 18 §§.; die dritte נגעים Reinigung der Aussätzigen in 14 §§.; der vierte פרה die Reinigung von Todesunreinheit in 12 §§.; der fünfte טהרות die Reinigung der durch Berührung unreiner Sachen Verunreinigten; der sechste מקואות die Beschaffenheit des Reinigungswassers in 10 §§.; der siebente נִדָּה die weibliche Unreinigkeit und Reinigung in 10 §§; der achte מכשירין oder משקין von den Flüssigkeiten, wodurch Früchte und Eßwaaren, wenn man sie damit beschüttet, verunreinigt werden, in 6 §§.; der neunte זבים die geschlechtlichen Profluvien in 5 §§.; der zehnte טבול יום die eintägigen Verunreinigungen in 4 §§.; der elfte ידים das Händewaschen in 4 §§. (besondere Ausgabe von M. J. Owmann. Hamb. 1706); der zwölfte עוקצין die Obststiele, welche vermöge der Berührung der Früchte unrein machen, in 3 §§. Keiner dieser Punkte ist von den Rabbinen mit solcher Subtilität commentirt und mit so reichlichem, theilweise mit Vorliebe in Obscönitäten verweilenden Apparat casuistischer Bestimmungen, als mit einem סיג לתורה umgeben worden, als der die geschlechtliche Unreinheit des Weibes betreffende in dem 7ten tr. Niddah. der daher auch allein in diesem סֵדֶר sich einer Gemara erfreut. Maimonides יד חזקה, wo er f. 384 zwei und dreißig אבות הטמאות, fontes immunditierum, Hauptunreinheiten aufzählt, behandelt die נִדָּה getrennt von den anderen Reinigkeitsgesetzen in l. V. קדושה; die anderen in l. X. טהרה werden in folgenden Abschnitten behandelt: pollutio mortui, vacca rufa, poll. leprae, poll. ex cubili et sedili (טמאת משכב ומושב), de capitibus pollutionum generalibus (שאר אבות הטמאות), poll. comedentium, pall. vasorum, lavacra. —

Nach dem talm. tr. Niddah darf das menstruirende Weib Niemand grüßen, weil selbst ihr Rede unrein sey und mache, noch weniger die Synagoge besuchen mit Ausnahme der zehn ersten Tage des Tisri (Neujahr und Versöhnungsfest). Der Mann darf das Weib während der ersten fünf Tage nicht nur nicht berühren, sondern auch nicht neben ihr sitzen, aus einer Schüssel, auf einem Tischtuch mit ihr essen, nicht aus einem Glas mit ihr trinken, ja selbst nicht freundlich mit ihr reden, noch weniger mit ihr scherzen. Nur das Nothwendigste dürfen sie mit einander sprechen, aber ohne sich anzusehen. Das Weib darf nichts als ihr Gesicht und ihre Hände vor dem Manne sehen lassen. Gegenseitige Handreichung muß entweder mit der linken Hand oder mit abgewandtem Gesicht geschehen oder so, daß das Darzureichende nur irgendwo hingestellt wird. Waschwasser dem Manne zu bringen oder auf seine Hände zu gießen, ist streng verboten. Der jüdische Arzt darf seiner kranken Frau nicht einmal den Puls fühlen, wenn andere Aerzte zu haben sind. Nach Verfluß von fünf Tagen legt sie weiße Wäsche an und die Absonderung wird in den folgenden sieben Tagen weniger streng genommen. Das Weib soll sich aber genau beobachten, ob sie nicht wieder von Neuem נִדָּה an sich bemerkt; ist dieß der Fall, so muß sie wieder sieben andere Tage unrein bleiben (Jore deah. nr. 184.). Nach Verfluß der sieben Tage hat sie nach Sonnenuntergang sich zu waschen und zu baden in der Mikweh, einer unterirdischen Badgrube, eine Elle in's Gevierte, drei Ellen tief, wenigstens 40 Seah Wasser enthaltend, häufig in Synagogen, auch in Privathäusern angebracht. Ganz entblößt, so daß sie selbst die Ohren- und Fingerringe ablegen muß, steigt sie in die kalte Badgrube auf Stufen so weit herab, bis sie sich dreimal ganz untertauchen kann, und dabei spricht sie: „Gelobt seyst du, Jehovah, unser Gott, du König der Welt, daß du uns mit deinen Geboten geheiligt hast und befohlen, uns zu baden.“ Die Schädlichkeit solcher unheimlichen, kaltfeuchten Badlokale hat da und dort sanitätspolizeiliche Verordnungen veranlaßt (s. Schneider, medic.-polizeil. Würdigung einiger Religionsgebräuche des israel. Volks rücksichtlich ihres Einflusses auf den Gesundheitszustand desselben in Henke's Zeit-

schrift für Staatsarzneikunde X. S. 213 ff.). Häufig jedoch wird jetzt wenigstens im Winter geheizt (vgl. Jore deah. nr. 201). Bei diesem Boden, zu dem eine jüdische Frou oder ein Mädchen, 12 Jahre und 1 Tag alt, im Nothfall der Mann, sie als Zeugen begleiten, hat sie noch allerlei zu beobachten, z. B. auf dem Hin- und Herweg nur an heilige Dinge zu denken, weil davon hauptsächlich abhängt, ob sie fromme Kinder gebäre; vor dem Bade die Nägel an Händen und Füßen abzuschneiden, die Haupthaare aufzuflechten und zu kämmen, Augen und Mund im Wasser zu sehr weder zu schließen noch zu öffnen u. s. w. (s. Jor. deah. nr. 183—202). Von einer Frau, die das Boden nicht vertragen kann, soll sich der Mann scheiden. Ist der Mann obwesend, so soll das Bad bis zur Rückkunft verschoben werden. Die weibliche Unreinheit wird von den Rabbinen darum für die schlimmste gehalten, weil sie dieselbe von der Schlange herschreiben, die Eva beschlafen und damit in ihr den Brunnen der Unreinigkeit aufgeschlossen habe (s. Eisenmenger, entd. Jud. I, 833), gerade wie der Parsismus die Unreinheit der Frau von Einwirkungen Ahriman's oder seines unreinen Dev Dje herleitet, der „die Zeiten der Weiber entbrannt habe". Zendav. III, 62. — Von den sieben ersten Tagen der Reinigungszeit der Wöchnerinnen gelten für das Verhalten des Mannes gegen das Weib dieselben rabbinischen Vorschriften, wie von der Periode. Auch müssen sie sich nach geholtenen Wochen im Mikweh boden. Dann erst, om ersten Sabbath nach Ablauf der sechs Wochen, dürfen sie in die Synogoge gehen, wo über sie, sowie über Vater und Kind, der Segen gesprochen wird. Vgl. darüber das סֵדֶר מִצְווֹת נָשִׁים, das sogenannte Frauenbüchlein. Die Karäer haben noch strengere Gebräuche (s. Jost, Geschichte des Judenth. und s. Sekten II, 340. 379). — Von den *βαπτισμοὶ ποτηρίων* etc. der pharisäischen *ἐθελοθρησκεια*, die Mork. 7, 4. (vgl. Matth. 15, 2. 23, 25 f. Luk. 11, 38.; s. Dougtaei Anal. II, 37 sq.) erwähnt, findet sich noch Manches bei den neueren Juden. Wenn sie ein neues Geschirr kaufen, so müssen sie dasselbe zuerst טביל machen, koschern, d. h. im Wasser reinigen, indem sie es ganz untertauchen entweder im fließenden Wosser oder in der Mikweh (tr. Kelim 5 fol. 75., wo die מקואות mit dem מֵי נִדָּה 4 Mos. 31, 23. identificirt werden) unter der gewöhnlichen Segensformel: Gelobet u. s. w., und hast uns Befehl gegeben עַל טְבִילַת כֵּלִים. Bei Tischen, Bänken oder hölzernen Geschirren müssen sie auf einen glühenden Stein oben und unten Wasser schütten und damit auf dem Geschirr hin- und herfahren (Jor. deah nr. 120 sqq.). Weiteres der Art s. Maimon. jad chas. 4, 10. tr. מקואות 3, 11 sqq. Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heut. Juden, IV, 30 f. — Namentlich ist das **Händewaschen** eine wichtige Observonz noch jetzt, obgleich von den Juden selbst nur auf die דִּבְרֵי סֹפְרִים die מִצְווֹת חֲכָמִים zurückgeführt. Hilch. Mikv. 11, 1.; s. Lightfoot h. h. p. 366; cf. Spencer p. 1174 sqq., der es für Nachahmung heidnischer Sitte ansieht. M'Caul Nethivoth olam ed. Ayerst 2. A. 1851. S. 58 ff. So besonders das **Waschen der Hände vor dem Essen** (Joh. 2, 6. Mork. 7, 2 ff. Ueber die Bedeutung von *πυγμῇ* s. Carpzov, app. p. 24. 185. 187 sq. Spencer l. c. p. 1178 u. Fritzsche zu d. St.). Vgl. Maim. hilc. Berach. 6, 1 sqq. 7, 8 sqq. und Buxtorf synag. pag. 235 sqq. Ueber den Unterschied von נטילה, *χερνίπτειν*, wo das Wasser auf die Hände gegossen wird, und טְבִילָה, *βαπτίζειν*, wo die Hände in's Wasser getaucht werden, s. Lightfoot zu Mork. 7, 4. u. Spencer, Carpzov a. a. OO. Das Wasser muß rein und nicht vorher gebraucht worden seyn; zuerst wäscht sich das Gesinde, zuletzt der Hausvater, um mit ganz frischgewaschenen Händen das Tischgebet zu sprechen. Wer nach dem Waschen sich nicht recht abtrocknet, wird angesehen, als habe er לחם טמא gegessen, wer aber seine Hände gar nicht wäscht vor dem Essen, ist wie der בא על אשה זונה, wofür sich tr. Sotah I. f. 4, 2. auf Sprw. 6, 26. beruft. Interessante Beispiele aus dem talm. tr. Erub. 2 f. 21. Jom. 8 f. 83. Cholin f. 8. für die Nothwendigkeit dieser Waschungen und Gefahr der Unterlassung s. bei Buxtorf a. a. O. Beim Händewaschen wird das Gefäß zuerst in die rechte, dann in die linke Hand genommen, hierauf das Wasser auf die rechte Hand gegossen, dann auf die linke, auf jede 3mal mit

dem gewöhnlichen Gebet: Gelobet u. s. w. und hast uns den Befehl gegeben, על נטילת ידים. Strengere Juden pflegen Hand und Mund auch nach dem Essen vor dem Dankgebet zu reinigen und halten noch zwischen den Essenszeiten בין תבשיל לתבשיל, aquas medias, מים אמצעיים. Eben so streng ist dos Händewaschen nach dem Aufstehen geboten, ehe sie beten (nach 2 Mos. 30, 19., do das Gebet jetzt die Stelle des priesterlichen Opferdienstes vertrete) oder irgend etwas anrühren, weil die bösen Geister in der Nacht die Hände verunreinigt haben könnten (Sohar. col. 387. 411). Wer Mund, Nose, Ohren, Augen oder die andere Hand vor dem Händewoschen anrührt, setzt sich der Gefahr aus, dem berührten Glied eine Krankheit, übelriechenden Athem, Taubheit, Blindheit u. s. w. zuzuziehen. Vgl. orach. chaj. 4. Noch den Händen soll dos Gesicht fleißig gewoschen werden, weil, wenn mon mit unreinem Gesicht vor den Schöpfer im Gebet träte, ihn erzürnen könnte, daß sein Ebenbild so befudelt werde und weil man nicht mit ungewaschenem Munde den Namen Gottes nennen dürfe. Wer sich ober nach dem Woschen nicht wohl abtrocknet, zieht sich allerlei Geschwüre im Gesicht zu. Noch verschiedene Vorkommenheiten veronlossen Händewoschungen, z. B. coitus, Nägelschneiden, Abtrittgehen, Tödten eines Floh. Wer es unterläßt, verliert Verstand und Gedächtniß. Buxt. syn. p. 157 sqq. Aehnliche talmud. Vorschriften für die dienstthuenden Priester s. Jom. 3, 2. So ist der Robbinismus mit diesen Reinigkeitssotznngen gonz in die parsische und bromonische (Klenker, Zendav. I, 50, II, 169. Anh. II, 3. S. 20. Ges. des Monu 5, 132. 135. 144.), überhaupt heidnische Anschouung von Unreinheit zurückgefallen und wetteifert in seiner Casuistik mit den muhammedanischen Rechtslehrern (vgl. Sommer a. a. O. S. 319.; s. in Betreff der Sunniten Muradgea d'Ohsson tableau général de l'emp. Othom., übers. von Ch. D. Beck. 1788. I. S. 236. II, 558 f. in Betreff der noch strengeren persischen Schiiten Chardin. voy. p. Langlis. Par. 1811. T. VI. p. 318 sqq. VII. p. 226 sqq.). Von der heidnischen Anschauung unterscheidet sich ja der Mosoismus eben dadurch, daß er nicht die Leiblichkeit als solche als dos böse, verunreinigende Princip betrochtet, daher nicht, wie monche Naturreligionen, eine endlose Menge mit der Leiblichkeit zusammenhängender, von allen möglichen leiblichen Sekretionen herrührender Verunreinigungen oufzählt. — Das Wosser soll beim Händewoschen nicht gespart werden, denn: qui multa utitur aqua ad manuum ablutionem multas in hoc mundo consequetur divitias, sagt R. Chosda, und R. Akiba wollte lieber Durst leiden, als nicht mit dem ihm im Gefängniß gereichten Wosser seine Hände vor dem Essen waschen. Erub. 21, 6. — Reinigungsceremonien für solche, die an Todten sich verunreinigt hoben, haben die heutigen Juden nicht mehr, abgesehen von dem Händewoschen noch Berührnng eines Leichnams und beim Herausgehen ous dem Begräbnißplotz, wobei sie ziemlich unpassend 5 Mos. 21, 7 f. sprechen. R. Bechai in Num. 19. sogt von diesem Händewaschen: innuit aquam vaccae rufae. Es gibt aber auch noch unter den heutigen Juden sagen. כוהנים, die sich priesterlicher Abstammung rühmen. Ausgenommen an ihrer Frau, wenn sie des Priesterstandes würdig wor, an Eltern, Kindern, leiblichen Brüdern und Schwestern, wenn diese nicht vom Gesetz obgewichen und Christen geworden sind, dürfen sie sich an keinem Todten verunreinigen, dürfen unter kein Doch gehen, unter dem ein Todter liegt, oder auch nur ein Stücklein eines solchen, auch nicht in ein benachbartes Haus oder unter die Dochrinne eines Sterbehauses dürfen sie gehen. Doch wenn der Cohen einen Todten sieht und es ist Niemand da, der ihn begräbt, so darf er ihn zur Erde bestotten; s. Jore deah nr. 369—374. Im Talmud finden sich die kleinlichsten und peinlichsten Bestimmungen über Todtenunreinheit, z. B. ein Todtenbein, eines Gerstenkorns groß, verunreinigt auf 7 Tage (Chel. 1, 4.), eben so dos abgelöste Glied eines Menschen (1, 5. Ohol. 2, 1.). Einem Leichnam wurde schon ein Stück von einem todten Körper, einer Olive groß, gleich geachtet (Ohol 2. 1. 5.) und verunreinigt das gonze Zimmer u. s. w. Woschungen und Bäder unter Hersagen von Sündenbekenntnissen gehören auch zu dem Ceremoniell des Rüsttags auf das neue Johr (dreimal, weil Ezech. 36, 28. dreimal טהר vorkommt) und auf dos

Versöhnungsfest (zwischen Mittag und Abend vor der Zeit des Abendopfers; ein frommer Jude soll sich 39mal in's Wasser tauchen, nach der Zahl der Schläge bei der Geißelung; Schwachen sind Hausbäder in lauem Wasser erlaubt). Vgl. Buxtorf. synagog. p. 490 sqq. 516 sq.

Wenn einige Rabbinen die Reinigungsceremonien darum für aufgehoben erklären, weil nun das Volk in seinem Mannesalter denselben entwachsen sey und die dem Symbol zu Grunde liegende Idee, die durch's göttliche Gesetz geforderte sittliche Gesinnung erkannt habe, z. B. daß unter den Todten, vor deren Berührung man sich hüten solle, geistlich Todte, Gottlose zu verstehen seyen (wie schon R. Levi ben Gerson Comm. in leg. f. 192. 3. R. Jos. Pintus ben Jos. in כסף מזקק, ed. Ven. f. 159), so ist eben eine große Kluft zwischen Erkennen und Ueben befestigt. Ueberdieß ist eine einseitig spiritualistisch-moralische Ausdeutung der Symbolik der unreinen Zustände und der Reinigung davon ganz entgegen der antidualistischen Grundanschauung der Bibel von dem innigen Zusammenhang des ethischen und physischen Lebens. Nach der physische Instinkt des Abscheues vor Widrigem im natürlichen Leben hat ein tief ethisches Moment. Wer „sich in den Scheusolen der Natur ohne Ueberwindung und mit Behaglichkeit ergeht, hat sie nicht wirklich überwunden, sondern ist von ihnen überwunden". Wie gegen Sünde, Welt, Tod, so gibt es gegen alles Unreine, Widrige und Schädliche (s. Mark. 16, 16 f. Luk. 10, 19.) im natürlichen Leben keine andere Ueberwindungsmacht, als die des Glaubens. Die durch den Glauben gereinigt sind (Apgsch. 15, 9.), denen ist Alles rein (Tit. 1, 15. vergl. Matth. 15, 11. Apgesch. 10, 15. Röm. 14, 2 ff. Kol. 2, 16 f.). —

Vgl. Spencer, de legg. Hebr. rit. ed. Pfaff. Tubing. 1732. pag. 182 sqq. 482 sqq. 773 sqq. 1174 sqq. Auch in Ugol. thes. XXII. pag. 929 sqq. und die Gegenschrift J. H. Maji diss. de lustrat. et purific. Hebr. Ugol. l. c. p. 991—1014. — J. D. Michaelis, mos. Recht IV. S. 220 ff. — Saalschütz, mos. Recht S. 217 ff. 265 ff. — Bähr, Symbolik II. S. 454 ff. — Sommer, bibl. Abhlg. I. S. 183 ff. — Keil, Archäologie I. S. 268—298. — Winer, RWBuch unter Reinigkeit, Reinigungsopfer, Sprengwasser, Beischlaf, Samenfluß. — Commentar von Baumgarten, Knobel zu Levit. u. s. w. **Leyrer.**

Reland, Hadrian, geb. 17. Juli 1676 im Dorfe Ryp bei Alkmaar, wo sein Vater Prediger war, besuchte die Schule und Universität in Amsterdam, wohin er mit seinem Vater übersiedelte. Mit großem Eifer und bestem Erfolge legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen, namentlich des Arabischen, Persischen und Malaiischen, welches letztere er zuerst in den Kreis wissenschaftlicher Behandlung zog. Daneben trieb er unter dem berühmten Graevius römische und griechische Antiquitäten, und diese Verbindung philologischer und antiquarischer Studien ist es, welche seine späteren Schriften so vortheilhaft auszeichnet. Nachdem er eine Professur in Lingen ausgeschlagen hatte, folgte er 1699 einem Rufe nach Harderwyk, welches er aber bald verließ, um den Lehrstuhl der orientalischen Sprachen und der kirchlichen Alterthümer zu Utrecht einzunehmen, den er denn auch bis zu seinem am 5. Februar 1718 an den Pocken erfolgten Tode behauptete. Trotz seines kurzen, nur 42jährigen Lebens hat er doch eine Anzahl von Werken herausgegeben, die durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und besonnenes Urtheil ausgezeichnet seinen Namen der Nachwelt überliefert haben und noch jetzt ihren Werth behaupten. Die eigentlich philologischen Arbeiten (Galathea, lusus politicus. Amsterd. 1701. 8., eine gegen seinen Willen veröffentlichte Jugendarbeit; Epictetus et Cebes graece cum not. Meibomii. Traject. 1711. 4.; Enchiridion studiosi, arabice conscriptum a Borhaneddino Alzernouchi c. duplici versione latina etc. Traject. ad Rhen. 1708. 8.; Oratio pro lingua Persica. Traj. 1701. 4.) übergehend, führen wir hier nur folgende, der Theologie angehörige Schriften Reland's nach der Reihenfolge ihres Erscheinens an: 1) Analecta Rabbinica, comprehendentia libellos quosdam singulares etc. in usum collegii Rabbinici. Ultraject. 1702. Er ließ darin folgende

für das Studium des Rabbinischen förderliche, seltener gewordene Schriften wieder abdrucken: G. Genebrardi Isagoge Rabbinica nebst Meditationes und Tabulae Rabb.; C. Cellarii Institutio Rabbinica; J. Drusius, de particulis rabbin.; Index commentariorum Rabbinicorum, qui in S. Codicem aut partes eius conscripti sunt; J. Bartoloccii Vitae celebriorum Rabbinorum; R. D. Kimchii commentarii in X Pss. priores cum vers. lat. — 2) De religione Mohammedica, libri duo. Traject. 1705. 8. Edit. alt. auctior. 1717. In dieser Schrift will er die bis dahin gäng und gäben, zum Theil in der wunderlichsten Weise entstellten Ansichten über die Religion Muhammed's berichtigen, um von da aus eine eingehendere, auf das wahre Wesen der beiden Religionen basirte Bekämpfung des Islam durch das Christenthum anzubahnen. Zu diesem Behufe gibt er im ersten Buche ein Compendium theologiae Mohammedicae, arabice et latine, im zweiten Buche (agens de nonnullis quae falso Mohammedanis tribuuntur) geht er die einzelnen Punkte der muhammedan. Dogmatik durch, um die darüber bestehenden falschen Ansichten zu widerlegen und durch richtige zu ersetzen. So erscheint er, oberflächlich betrachtet, allerdings fast als Kämpfer für Muhammed, und blinder Eifer hat ihm dieß auch wirklich zum Vorwurf gemacht. Das Werkchen hat Uebersetzungen in's Deutsche und Französische erlebt und gilt noch jetzt vielfach als Grundlage für eine Darstellung der muhammedan. Dogmatik. — 3) Dissertationum miscellanearum partes tres. Traject. 1706—08. 3 Voll. 8. Neue Ausg. 1713. Es sind 13 Abhandlungen, in denen sich eine gediegene und mannichfaltige Gelehrsamkeit zeigt. Die für die Theologie wichtigeren sind: I. De situ paradisi terrestris; II. De mari rubro; III. De monte Garizim; IV. De Ophir; V. De Diis Cabiris; VII. De Samaritanis; VIII. De iure militari Mohammedanorum contra Christianos bellum gerentium. — 4) Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum. Traj. 1708 und öfter, auch in Ugolini Thes. II. mit Anmerkungen vom Herausgeber. Bemerkungen dazu von: Rau, Notae et animadversiones in Relandi Antiqq. Herborn. 1743. 8. Zuletzt herausgegeben mit den Bemerkungen Ugolini's und Rau's v. G. J. L. Vogel. Halle 1769. 8. — 5) Dissertationes V. de numis veterum Hebraeorum, qui ab inscriptarum literarum forma Samaritani appellantur. Ultraj. 1799. 8. Die drei ersten davon erschienen vorher schon besonders in Amsterdam 1701 und 1704. — 6) Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, in tres libros distributa. Ultraject. 1714. 4. Edit. alt. Norimberg. 1716. 4.; auch in Ugolini Thes. VI., das bedeutendste Werk Reland's, in welchem er eine so umfassende Gelehrsamkeit und einen so feinen Scharfsinn und Combinationsgabe darlegt, daß dasselbe bis auf den heutigen Tag als Grundlage für die alte Geographie Palästina's gilt. Zusätze dazu gab Harenberg in: Miscellanea Lipsiensia nova. Tom. IV—VI. — 7) De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano. Traject. 1716. 8. Neue Ausgabe von C. A. Schulze. Traj. 1775. 8. — Außer den erwähnten Werken hat Reland noch einige andere mit Vorreden und Einleitungen versehen, wie Alting grammata Hebr.; Decas exercitationum Philologicarum de vera Pronuntiatione Nominis Jehova (Traj. 1707. 8.) u. a., sowie ein juristisches Werk seines 1715 verstorbenen Bruders (Petri Relandi Fasti Consulares etc. Ultraj. 1715. 8.) herausgegeben. Arnold.

Religion u. Offenbarung. „Religion" bezeichnet nach dem herrschenden Gebrauche, welchen unsere Sprache von diesem Worte macht, im Allgemeinen jedenfalls eine Lebensweise des menschlichen Subjekts, welche bestimmt ist durch die in's Bewußtseyn des Subjekts getretene Beziehung desselben zu Gott. Nitzsch: „die durch die Beziehung auf Gott oder durch die bewußte Abhängigkeit von Gott bestimmte Lebensweise"; Hahn: „sie ist die Beziehung des Lebens auf Gott, und hat ihren Ursprung wie ihr Wesen und Leben in dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von — einer höheren Macht"; Drey: „durchgängiges Bestimmtseyn des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtseyn von Gott". Sie hat also nach diesem Sprachgebrauch ihren Ort jedenfalls im Subjekte selbst; was immer als objektive Voraussetzung für Entstehen und Bestand

der Religion anzuerkennen, ja so sehr sie vom Anfang bis zu ihrer Vollendung auf objektive göttliche Einwirkung zurückzuführen seyn mag, sa kann sie selbst doch nur als Sache des Subjekts bezeichnet werden, welches salcher Einwirkung theilhaftig geworden oder in dessen Inneres jenes Objektive übergegangen sey; es ist blaßes Mißverständniß, wenn man statt dessen sie schon bezeichnet hat als eine „Thätigkeit Gottes“, die dem Herzen sich ankündige; auch das ist noch Mißverstand, wenn man sie ein Verhältniß oder einen Wechselrapport (Klee) zwischen Gott und dem Menschen nannte; sie ist nicht dieses Verhältniß, sondern sie ist ein Bestimmtseyn des menschlichen Subjekts, sofern es in diesem Verhältniß und Verkehr steht und lebt. — Kein Zweifel kann ferner darüber seyn, daß es der innerste Mittelpunkt im Wesen und Leben des Subjekts ist, wo der eigentliche Ort für die Religion gesucht werden muß. — Der Mensch, bei welchem jene Lebensweise wirklich Statt hat, heißt „religiös“; in weiterem Sinne kann ein Mensch religiös auch wahl schon insofern genannt werden, als er zu derselben disponirt ist, — als er darauf angelegt ist, jener Beziehung zu Gatt inne zu werden; insofern ist jeder Mensch schon als ein religiöses Wesen von Gott geschaffen.

Sofern nun eine solche Lebensweise in allgemeinen Formen als eine einem bestimmten Kreis von Menschen gemeinsame und stetige sich darstellt, redet man von „Religion im objektiven Sinne des Wortes“; sofern bei verschiedenen Kreisen verschiedene Gestaltungen religiösen Bewußtseyns und Lebens sich kund geben, redet man von „Religionen“. Man überträgt dann wohl den Namen auch auf dasjenige Objektive an und für sich, was eine einzelne Religion vorausgesetzt als göttlich geoffenbarte Wahrheit, auf der sie ruhe, und höhere Norm, nach der das religiöse Subjekt handeln und Gott dienen solle, oder auf das, worin, wie Andere es ansehen mögen, das religiöse Bewußtseyn selber sich objektivirt habe; man redet dann von objektiver Religian auch solcher Subjekte, welche an jenes Objektive nur in äußerem Bekenntniß und äußerlicher Sitte sich halten, ohne durch die Beziehung auf's Göttliche wahrhaft auch in ihrem inneren Lebensmittelpunkte sich bestimmen zu lassen. Das ist aber alsa ein Gebrauch des Wortes, welcher unter den ursprünglich angenommenen Sinn desselben eigentlich nicht sich subsumiren läßt. So könnte dann „Einer eine Religian haben, ohne deswegen Religion zu haben“ (Steudel, Sendschreiben an — Bahnmaier, Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1837. Heft 2.; wo man Religion im objektiven Sinne so versteht, hat Steudel Recht mit dem Bedenken über eine Definition, welche die Religion im subjektiven und im objektiven Sinne auf befriedigende Weise gemeinsam in sich befassen sollte).

Was ist nun aber, während die Religion über die verschiedenen Gebiete des Lebens sich erstreckt und während sie geschichtlich in verschiedenen Gestaltungen auftritt, diejenige Form, welche jener Lebensweise überall und ursprünglich zukommt? was ist dasjenige Gebiet des Lebens, von welchem sie ursprünglich ausgeht? was sind diejenigen subjektiven Vorgänge, mit welchen sie ursprünglich eintritt, auf welchen ihre kräftige Entfaltung und Vollendung beruht und in deren Stärke und Vollständigkeit wir das Maß wirklicher Religiosität anzuerkennen haben?

Der evangelische Christ empfängt seine religiöse Anregung aus dem göttlichen Worte, wie es niedergelegt ist in der heil. Schrift. Eben in diesem findet er auch die höchsten Aufschlüsse über das Verhältniß von Gott und Mensch, wie es jener Lebensweise zu Grunde liegt und zu ihr führen soll und will. Eine ausdrückliche Definition über das, was wir im allgemeinsten Sinne (auch das Heidenthum einschließend) Religion heißen, und auch eine Formel, welche jene Fragen mit Bezug auf die christliche Religion in kurzer Zusammenfassung beantworten würde, wird nun in der heil. Schrift nicht aufgestellt. Wahl aber weist sie auf diejenigen Elemente des Lebens im Einzelnen hin, welche dabei in Betracht kommen müssen, und führt auf diejenigen Akte und Bestimmungen, durch welche religiöses Leben thatsächlich und zwar in normaler Weise sich verwirklichen soll. Wissenschaftliche Bestimmung des Wesens der Religion hat hiervon auszugehen und ihre eigenen Begriffsaufstellungen hiernach zu prüfen.

Religiöses Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott läßt die alttestamentliche Urkunde schon von der Schöpfung des Menschen an beobachten. Nicht bloß verkehrt Gott mit den erstgeschaffenen Menschen, sondern sie wissen auch durch sein Wort sich bestimmt als durch ein solches, welches um seiner selbst willen Gehorsam anzusprechen habe; erst indem sie dem Versucher Raum geben, suchen sie dem bestimmenden Eindrucke dieses Wortes sich zu entziehen. Religiöses und sittliches Bewußtseyn ist dabei noch ungeschieden eins.

Einen bestimmten Ausdruck für eine solche Lebensweise, welche wir eine religiöse zu nennen haben, begegnen wir zum erstenmal 1 Mos. 5, 22., ferner 6, 9.: „Wandeln mit Gott"; es ist ein Leben in Gemeinschaft mit Gott, wozu nach der gesammten alttestamentlichen Anschauung vor Allem ein sittliches Bestimmtwerden durch die Aussprüche des göttlichen Willens gehört. Ueber ursprüngliche Anknüpfung dieses Verhältnisses wird dabei nichts gesagt.

Sehr wichtig ist es, sodann die Beziehung zu beobachten, worin die Aussagen der Schrift über das religiöse Verhalten, welches bei Frommen Statt hatte oder Statt haben soll, zu der allgemeinen geschichtlichen Entwickelung der biblischen Religion und der an den Fortschritt der Gottesthaten sich anschließenden Religiosität stehen.

Der Alte Bund ist zurückzuführen auf das Verhältniß, in welches Gott sich zu Abraham gesetzt hat, und auf das Verhältniß zu Gott, in welches Abraham auch subjektiv durch Gott selbst sich ziehen ließ. Die allgemeinste Aussage über das Verhältniß, in welches er selbst zu Gott sich stellen soll, ist die sittlich religiöse Forderung, daß er „wandle vor Gottes Angesicht und daß er sey תָּמִים" (1 Mos. 17, 1.): gefordert wird, daß er ganz und vollkommen dem göttlichen Sinn und Willen entspreche (תָּמִים), und hiernach ist auch bei jenem „Angesicht" wesentlich an Gott als den heilig wollenden, gebietenden, zu denken. Voraussetzung von solchem Wandel ferner soll für ihn der Gedanke an Gott als den „Allmächtigen" seyn („ich bin אֵל שַׁדַּי"); dieß ist überhaupt der allgemeinste Gottesname, auf welchen das ursprüngliche religiöse Bewußtseyn der Patriarchen sich beziehen soll. Allein schon vorher sind von Seiten Gottes die gnädigen Zusagen an Abraham ergangen, und von seiner Seite war gefordert, fest an ihnen zu halten und auf sie sich zu gründen; weil Abraham dieß thut, d. h. weil er glaubt (הֶאֱמִין), deswegen nimmt ihn Gott an als einen, dessen Grundstellung zu ihm die rechte sey (1 Mos. 15, 6.), und darauf hin geht er auf immer jenes Verhältniß mit ihm ein, in welchem nun Abraham jenen Wandel führen soll. Dieß sind die allgemeinen Elemente für das religiöse Leben des Erzvaters. — Nachdem in der mosaischen Offenbarung das göttliche Gesetz als ein objektives Ganzes dem Volke gegenübergestellt worden war, wurde für die durch Beziehung auf Gott bestimmte Lebensweise vollends das karakteristisch, daß der Fromme sich fühlt und weiß als stehend vor dem Angesichte des Heiligen, und zwar kommt ihm mit Gottes heiligem Willen unmittelbar die eigene Unreinheit, die Schuld und Strafwürdigkeit und die stete Gefahr, neu vor jenem Gott sich zu verunreinigen, zum Bewußtseyn; Religiosität ist wesentlich „Furcht Gottes"; unter dem „Wege" Gottes, welchen der Fromme geht, ist wesentlich und zunächst der Weg als ein durch das Gesetz vorgezeichneter zu verstehen. Indessen soll doch die ächte Religiosität immer zugleich zurückgreifen auf die Thaten der Gnade, in welcher Gott sein Volk erwählt und auch jene Wege ihm geoffenbart hat, und ferner festhalten an Verheißungen, welche ihm mit Bezug auf dieselben Wege und auf weitere Thaten Gottes ertheilt worden sind. Das Subjekt soll bestimmt werden durch Eindrücke der göttlichen Huld und namentlich der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue; sein Wandel soll ein Wandel eben hierin seyn (Ps. 26, 3. 25, 5. 86, 11.); es soll feststehen namentlich auch in jenen Verheißungen für die Zukunft (Jes. 7, 9. Habak. 2, 4.). Das Gebot der Liebe zu Gott, welches seiner Natur nach das ganze sittlich-religiöse Leben umfassen muß, wird 5 Mos. 6, 5. eingeführt; es wird aber gerade noch nirgends ausdrücklich so in den ihm an und für sich gebührenden Mittelpunkt gestellt, daß alle an-

dere, das sittlich-religiöse Leben betreffenden Aussagen darauf bezogen und darans abgeleitet würden. — In dem bisher Gesagten liegt nun auch schon, daß ein gewisses Erkennen nothwendig mit als Moment in jener Lebensweise anerkannt werden muß. Denn es sind objektive, von einem heiligen und gütigen Gotteswillen handelnde Wahrheiten, worauf das religiöse Verhalten durchweg sich beziehen soll; als solche Wahrheiten müssen sie vom Geiste aufgenommen, erkannt seyn. Thatsächlich gehörte so von Anfang an eine gewisse Erkenntniß zu jener Lebensweise. Später wird auch vom Geiste der alttestamentlichen Frommen ausdrücklich auf dieses intellektuelle Moment reflektirt. Ja, „Erkenntniß Gottes" erscheint jetzt als Bezeichnung für ein allgemeines, Gott wohlgefälliges Verhalten (Hos. 6, 6.). Immer aber tritt dieses Moment in innigster Einheit mit dem ethischen auf. Einerseits erscheint jene Erkenntniß selbst als Erzeugniß sittlichen Zuges und Triebes; ihr Anfang ist „Furcht Gottes" (Sprw. 1, 7., ebenso von der „Weisheit" Ps. 111, 10.); andererseits bezieht sie sich durchweg vor Allem auf die göttlichen Normen des sittlichen Wandels. Namentlich ist die „Weisheit" (ein Grundbegriff in der späteren Entwickelung der alttestamentlichen Anschauung) überall eine solche intellektuelle Tüchtigkeit, welche, wie sie in einer sittlich-religiösen Richtung auf die natürlichen und höheren Offenbarungen Gottes wurzelt, so in ihrer Bethätigung sofort auf eine Gestaltung des Wandels gemäß den göttlichen Normen sich hin richtet; vgl. besonders auch den Gegensatz des „Thoren" (נָבָל). Dagegen wird nirgends noch tiefer und eigens auf denjenigen Punkt im Subjekte selbst eingegangen, in welchem wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und innigstes Durchdrungenseyn des Subjekts vom Göttlichen zu Stande zu kommen hätte; es hängt dieß damit zusammen, daß solche höchste Einigung selber auf alttestamentlichem Boden noch nicht wahrhaft zu Stande kommt. — Fragt man nach Ausdrücken für „Religion im objektiven Sinne", und zwar in jenem uneigentlichen Sinne, bei welchem die zur religiösen Lebensweise gehörigen objektiven Momente an sich darunter verstanden werden, so ist zu antworten: dieses Objektive ist der heil. Schrift identisch mit dem göttlich Geoffenbarten als solchem; das ist ganz allgemein: göttliche Zeugnisse (עֵדוֹת); in den Vordergrund tritt, wie gesagt, die תּוֹרָה. — Jene Elemente der Religiosität begegnen uns in treffenden Bezeichnungen bei der Darstellung derjenigen alttestamentlichen Frommen wieder, welche zuerst auf die Schwelle des Neuen Bundes und zur Theilnahme an diesem geführt werden; sie sind δίκαιοι (rechtes, sittlich-religiöses Verhalten, gemäß den göttlichen Rechtsfestsetzungen) oder εὐλαβεῖς (strenge, sittlich-religiöse Gewissenhaftigkeit mit Bezug vor Allem eben auf diese), zugleich aber solche, welche gläubig warten auf den Trost Israels (vergl. z. B. Luk. 1, 6. 2, 25.).

Im Neuen Testament finden sich allgemeine Ausdrücke für Religion, welche auf die Eigenthümlichkeit christlicher Religionsweise noch keine Rücksicht nehmen, wie denn sie selbst noch aus der vorchristlichen Zeit herstammen. Es ist in ihnen vorzugsweise noch ausgedrückt das Verhalten zu Gott als dem heiligen und gebietenden, Dienst beanspruchenden; so εὐσέβεια, θεοσέβεια, — Θεῷ δουλεύειν, Θεῷ λατρεύειν (2 Tim. 1, 3.); dieselbe Bedeutung hat das Wort θρησκεία (Jak. 1, 26. 27. vgl. auch Apg. 26, 5. Kol. 2, 18.); die ursprüngliche Herkunft dieses Wortes ist zweifelhaft und es findet jedenfalls im neutestamentlichen Gebrauche desselben weiter keine Erinnerung mehr an sie statt (nach Plutarch Alex. 2. von Θρῇσσαι, d. h. von den in die bacchischen und orphischen Mysterien eingeweihten, schwärmerischen, abergläubischen thrakischen Weibern; etymologisch scheint am nächsten zu liegen die Ableitung von θρέομαι, vgl. θροέω, etwas ertönen lassen, — wobei an Murmeln und Ausstoßen religiöser Formeln zu denken wäre; durch die Analogie mit dem ursprünglichen Sinne von δεισιδαιμονία empfiehlt sich die Ableitung von τρέω — zittern, in frommer Furcht; so auch Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens; vgl. Passow's Wörterb., herausg. von Rost u. s. w.). Die religiöse Lebensweise objektiv angesehen: ὁδός (vgl. דֶּרֶךְ im A. Test.) Apg. 19, 9. 23. 22, 4; ὁδοῦ εἶναι 9, 2.; auch hierin also wesentliche Beziehung auf: Wandel.

Der Furcht gegenüber erscheint als Eigenthümlichkeit des neutestamentlichen Verhältnisses das klare, volle Eintreten der Liebe Gottes in den Mittelpunkt (vergl. die bekannten Aussprüche Jesu, sodann besonders die johanneischen Briefe). Der ganze wesentliche Fortschritt aber zur neutestamentlichen Religiosität und so auch zu dieser Stellung der Liebe ist vermittelt durch den wesentlichen Inhalt der neutestamentl. Offenbarung, durch die Heilsbotschaft und die Bedeutung Christi als ihres Mittelpunktes. Ihr gegenüber verhält sich das Subjekt — auf's Allgemeinste ausgedrückt — als λαμβάνων; zunächst allgemein Annehmen des Wortes Christi überhaupt, wie es sowohl fordert als mittheilt (Joh. 12, 48.); ebenso: kommen zu Christus, Matth. 11, 28. Allein bestimmter stellt sich nun als Erstes und Grundwesentliches die Heilsmittheilung dar, — Christus als spendend Worte des Lebens, Wasser des Lebens u. s. w. — die Gemeinschaft mit ihm selbst unmittelbar als Heilsaneignung, Heilsbesitz; empfangen wird darin Sündenvergebung, ewiges Leben, Geburt von oben. Und das hierzu erforderliche sittlich-religiöse Verhalten ist wesentlich Glaube, nämlich vertrauensvolles Hinnehmen, in Verzichtleistung auf alles Selbstische und alle eigenen Ansprüche, in sittlicher Unterwerfung (Röm. 1, 5. 10, 3.) und Hingabe an die heilbringende Wahrheit, also wesentlich als sittlicher Akt (vgl. d. Art. „Glaube"). Der Glaube entsteht so nur, indem Gott selbst innerlich zieht (Joh. 6, 44.); er ist ein Eingehen auf diesen Zug. Vermittelt ist die göttliche Thätigkeit, welche Glauben erzeugt, durch das evangelische Wort, welches innerlich wirkt (vgl. z. 1 Theff. 2, 3.); der Glaube ruht auf göttlicher Kraftwirkung (vgl. 1 Kor. 2, 5.). Das religiöse Leben des wirklichen, in den Heilsstand eingetretenen Christen ruht dann auf wirklicher Mittheilung göttlichen Wesens; zum Karakter dieses Lebens gehört „Freude"; die Liebe zu Gott und die ganze Entfaltung des Verhaltens zu Gott und des sittlichen Verhaltens zum Nächsten geht dann eben aus dem hervor, was der Gläubige von oben empfangen hat; als aus Gott geboren, liebt er den Vater und die Brüder. Mit der ganzen Verwirklichung des religiösen Lebens steht aber von Anfang bis zum Schluß wieder im engsten Zusammenhang das intellektuelle Moment, ja dieses kommt gerade jetzt erst zu seiner vollen Geltung. Denn der Gegenstand, auf welchen der Glaube sich richtet, heißt jetzt schlechthin die Wahrheit; es ist Gott, wie er in seinem Sohne offenbar geworden ist als Licht und als Liebe, und der göttliche, auf die Menschheit und die Vollendung aller Dinge bezügliche Rathschluß, wie er im göttlichen Haushalt seit Schöpfung der Welt sich entwickelt; Christus selbst nennt sich, indem er sich als das Leben bezeichnet, zugleich die Wahrheit (Joh. 14, 6.); in ihm ruht, wie die Fülle der Gnade, so auch aller Reichthum der Erkenntniß (Joh. 1, 14. Kol. 2, 3.). Ja wie auf den Glauben, so wird auch auf die Erkenntniß des wahrhaftigen Gottes und seines Sohnes Jesu Christi der Besitz des ewigen Lebens zurückgeführt (Joh. 17, 3. vgl. Tit. 1, 1.). Gerade auch jetzt wieder ist aber nur eine Erkenntniß gemeint, welche durch sittlich-religiöses Verhalten, nämlich eben durch jene innige Hingebung zu Stande kommt und in Gemeinschaft des Lebens sich erhält und fortschreitet. Im Inneren des Menschen wird dem Glauben ausdrücklich der Mittelpunkt, das Herz, als sein eigenthümlicher Ort zugewiesen (Röm. 10, 10.); in ihm soll Christus selbst wohnen (Eph. 3, 17.). Dieser Mittelpunkt wird aber zugleich gedacht als Sitz bewußten Lebens, vernünftigen Anschauens und Denkens („Augen des Herzens", Eph. 1, 18.), vernünftigen Trachtens und Wollens; es ist durchweg der νοῦς dabei betheiligt (vergl. Eph. 4, 23. Röm. 12, 2. 7, 25.). — — Nur wenige, aber bedeutungsvolle Winke über Grundlage und Wesen der Religion überhaupt, auch abgesehen von der im alten und neuen Bunde gestifteten, ergeben sich endlich aus apostolischen Aussprüchen, welche auf das Heidenthum, nämlich theils auf seinen Ursprung, theils auf eine auch in ihm noch fortwährende Beziehung Gottes zu den menschlichen Subjekten hinweisen; so Röm. 1, 18 ff. Apg. 14, 17. 17, 27 f. Joh. 1, 9. Paulus verweist Röm. 1, 18 ff. auf die Offenbarung des göttlichen Wesens in den Werken der Schöpfung und zwar zunächst auf die Offenbarung der „ewigen Macht" (Offenbarungen der Güte: Apg. 14, 17.);

das richtige sittlich-religiöse Verhalten des Menschen hätte darin bestehen sollen, daß er unter den Eindrücken dieser Offenbarung Gott Ehre und Dank gegeben hätte; indem die Menschen dieß nicht thaten, ist dann ihr Herz verfinstert worden. Nach Röm. 1, 19., prägen aber jene Offenbarungen an und für sich auch gegenwärtig noch dem Innern der Heiden sich ein; in diesem Inneren ist auch jetzt noch ihr Inhalt „offenbar"; zu einer Entfaltung und Wirksamkeit der eingeprägten Wahrheit läßt es der Mensch nicht kommen. Die innere Nähe Gottes und göttlicher Eindrücke überhaupt ist namentlich Apgesch. 17. ausgesprochen; dieses schon durch's natürliche Leibes- und Geistesleben gegebene Verhältniß zu Gott stellt sich dar als die Voraussetzung derjenigen Gemeinschaft, in welche der Mensch mit sittlich-religiöser Hingebung eingehen soll. (Bei dem Ausspruch über das Sittengesetz im Herzen der Heiden (Röm. 2, 14 f.) wird über das Innewerden der Beziehung zu Gott selbst nichts gesagt, — wie denn im nächsten Zusammenhang auch nicht Veranlassung hierzu war.) — Mit solchen Andeutungen über die Selbstbezeugung Gottes, welche Voraussetzung des religiösen Bewußtseyns und Lebens ist, stimmt es überein, wenn Johannes (Joh. 1, 4. 5. 9.) von dem Logos hat sagen wollen: er, in welchem das Leben für alles Geschaffene ruhe, sey zugleich (in demjenigen Sinne, in welchem das Evangelium sonst von Licht redet, d. h. mit Bezug auf das Gebiet höherer, sittlich-religiöser Wahrheit), „das Licht der Menschen"; eben er ist es, von welchem allenthalben göttliche Selbstbezeugungen im Innern der Subjekte ausgehen; damit es aber (nicht bloß zu einem Zustand, wie Röm. 1, 18. 19., sondern) zu wirklicher Durchleuchtung der Subjekte komme, muß allgemein, wie dem menschgewordenen, so auch schon dem zuvor sich bethätigenden Logos gegenüber ein Aufnehmen (Joh. 1, 5.) von Seiten des Menschen stattfinden; eben dieß wird es seyn, worin auf Grund dessen, was Gott für ihn und an ihm thut, das eigene rechte religiöse Verhalten des Menschen ursprünglich bestehen sollte. — Was endlich die allgemeinste Voraussetzung für die Möglichkeit und Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses anbelangt, so sehen wir uns zurückverwiesen bis auf die Anfänge der Offenbarungsurkunde, auf die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild und auf die besondere Weise, in welcher Gott ihm Leben verleiht, nämlich durch Einhauchen seines Geistes (vgl. die Art. „Ebenbild" und „Geist").

Beobachtet man die verschiedenen **heidnischen** Religionen, so kann keine Frage seyn, daß es vor Allem Eindrücke höherer **Macht** sind, welche beim religiös gestimmten Subjekte sich kund geben. Allein nie wird bei inneren Zuständen, die wir religiöse nennen, ein Eindruck von Macht für sich schon zur Erklärung hinreichen; überall, wo Religion bei Heiden entsteht und entstanden ist, hat sich vielmehr mit dem Eindruck von etwas Uebermächtigen zum mindesten der Eindruck von Etwas, was dem Subjekt Furcht einzuflößen geeignet ist, unmittelbar verbunden. Mit dem Gefühl hiervon aber tritt naturgemäß auch schon der Trieb zu einem Thun und praktischen Verhalten ein, durch welches dem Gefürchteten vorgebeugt werden soll; und ferner stellt jene Macht, sobald das religiöse Bewußtseyn der Heiden zu einiger Entfaltung gekommen ist, sich diesem als eine wollende, persönliche dar, und jener Trieb wird zum Streben, ihren Willensansprüchen genug zu thun. Diese inneren Regungen im religiösen Subjekte werden schon von den tiefsten Stufen des Heidenthums an sich zeigen, und auch auf den höchsten Stufen seiner Entwickelung wird, wenn man die Momente eigentlichen inneren Ergriffenseyns der Subjekte durch höhere Eindrücke in's Auge faßt, jene Furcht noch ganz anders, als dieß auch bei der alttestamentlichen Religiosität der Fall ist, als Element des religiösen Lebens in den Vordergrund treten. Man vergleiche auch die Definitionen der Religion bei alten Schriftstellern; so Cicero: religionem eam, quae in **metu** et ceremonia deorum sit, appellant (de invent. 2, 22, 66.); ferner die griechischen Ausdrücke *δεισιδαιμονία* (*δειδω*, vgl. Passow's Wörterbuch; auf die Ableitung von *δαίμων* — wohl aus *δαίω*, Vertheilen der Lebensloose — kommt dabei weniger an) und *θρησκεία*, falls dieß von *τρέω* abzuleiten wäre. Auf solchen Eindrücken ruhend, wird dann die Religion selbst wesentlich als **praktisches** Verhalten gegen die göttlichen Mächte

aufgefaßt; rechte Religion — Deorum cultu pio continetur (Cic., nat. deor. 1, 42); Definition bei Cicero de inv. 2, 53, 161: quae superioris cuiusdam naturae — curam caerimoniamque affert.

Streit ist noch über die Etymologie und hiermit über den ursprünglichen Sinn des Wortes religio, welches in den Gebrauch der deutschen Sprache erst während des jüngsten Abschnittes ihrer Entwickelung übergegangen ist. Es versteht sich, daß wir uns bei der Ableitung des Wortes nicht von unserer eigenen Ansicht über das wahre Wesen dessen, was wir Religion nennen, dürfen leiten lassen. Genug, wenn mit demjenigen ursprünglichen Sinne des Wortes, welcher philologisch am besten gesichert ist, die Eigenthümlichkeit altrömischer Religiosität zusammentrifft. Wir haben so bei der Ableitung stehen zu bleiben, welche schon Cicero gegeben hat, de nat. deor. 2, 28.: qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes etc. Die sprachliche Richtigkeit dieser Ableitung wird keineswegs durch die Autorität des Cicero an sich bestätigt, der unmittelbar zuvor eine verkehrte Etymologie von superstitio versucht hat, wohl aber dadurch, daß Substantive auf —io auch sonst ganz sicher und regelmäßig von Verbis der dritten Conjugation herstammen (vgl. z. B. auch regio, contagio, oblivio), und daß namentlich auch aus legere nach ein anderes Wort, legio, so sich gebildet hat; vollends dient zum Beweise der Vers, welchen Nigidius Figulus (Zeitgenosse Cicero's) bei Gellius (noct. att 4, 9.) ex antiquo carmine anführt: religentem esse oportet, religiosum nofas. Hahn (in der 2. Aufl. seines Lehrb. des christl. Glaubens) stellt dagegen die Muthmaßung auf, der Urheber des Verses sey auf dem Standpunkte eines Lucretius gestanden und habe wohl eine Beachtung der erkennbaren Naturverhältnisse (relegere in diesem Sinne) gerathen, aber im Gedanken an Verbindung mit höheren Mächten nur Aberglauben gesehen. Allein, wenn der Urheber Verständniß für sein „religens" sollte erwarten können, ist jedenfalls vorauszusetzen, daß diesem Wort im ältesten Sprachgebrauch auch sonst schon Beziehung auf ein religiös geartetes religere gegeben wurde, daß also religere auch sonst schon im Sinne eines gewissen religiösen Verhaltens genommen wurde. Davon ferner, daß jener Urheber bei „religiosus" an eine solche „Verbindung" (an ein religatum esse) gedacht hätte, enthält der Vers keine Spur, vielmehr legt er nur die Annahme nahe, daß Jener in religiosus ein Uebermaß von religentem esse gesehen habe (auch falls Gellius selbst, seinen eigenen weiteren Worten zufolge, religio auf ligare zurückgeführt haben sollte, folgt für Jenen und für den ursprünglichen Zusammenhang von religens und religiosus hieraus noch nichts). Ueberdieß bleibt bei Hahn's Entgegnungen ganz unerklärt, wie Cicero, gerade wenn, wie Hahn ausführt, die damalige religiöse Anschauungsweise und der damalige Gebrauch des Wortes religio stark an ein ligatum esse mahnte, dennoch nicht auf diese scheinbar zu allernächst liegende Ableitung gekommen seyn sollte, — außer eben unter der Voraussetzung, daß Erinnerung an einen nach ursprünglicheren Sprachgebrauch sich erhalten hatte. Wir haben dann ferner, indem die Ableitung zunächst auf ein Wieder- und Wiederdurchnehmen von Einzelnem hinführt, nicht etwa sogleich (vgl. J. G. Müller, Stud. u. Krit. 1835. Hft. 1.) zu einem Ueberlegen oder Bedenken oder zu religiöser Scheu überhaupt den Uebergang zu suchen, sondern bleiben mit Cicero zunächst stehen bei einem stets wiederholten, freilich eben aus religiöser Aengstlichkeit hervorgehenden Durchnehmen religiöser, gottesdienstlicher Satzungen; so äußerlich es uns erscheinen mag, wenn religiöses Verhalten ursprünglich hiervon seinen Namen erhalten hat, so treffend paßt es gerade zum ursprünglichen Karakter römischer Religiosität. Natürlich nicht aus römischem, sondern aus christlichem Sinne stammt die Deutung oder vielmehr Umdeutung von religere = reeligere (scil. deum, quem amiseramus) bei August. de civit. Dei 10, 4.; abzuweisen haben wir ferner die neuere (zugleich einen reflexiven Sinn unbefugt eintragende) Deutung von Böhmer (vgl. Dogmatik I. S. 5.): Sichwiedersammeln des mit Ungöttlichem verflochtenen Indi-

viduums aus demjenigen, was Negation des höchsten Wesens ist; auch die bei Storr (doctr. christ. pars theor. §. 17.): homo — sibi ipse praescribit — certam agendi rationem tanta autoritate, ut relegens acta et ad jussa illa interna — examinans — se incuset etc. Ohne Schwierigkeit aber erklärt sich die Art, wie der fernere lateinische Sprachgebrauch die Bezeichnung für jenes bestimmte, ursprünglich gemeinte Verhalten übertragen hat auf religiöse Bedenklichkeit und Gewissenhaftigkeit im Allgemeinen und dann überhaupt auf das, was unter religio befaßt ist. Angeschlossen hat sich an die ciceronische Ableitung zuerst wieder Zwingli (de vera et falsa relig.); unter den Dogmatikern der Gegenwart vgl. besonders Nitzsch; gegen die Meinung, christliche Untersuchung über das Wesen der Religion dürfe von einer philologischen Definition des Wortes ausgehen: J. T. Beck, Einleit. in d. Syst. d. christl. Lehre, S. 50. — Außer der Ableitung von religere kann nur die von religare in Betracht kommen. Lactanz (Instit. div. 4, 28.): vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen cepit, — wobei er sich auf das Wort des Lucrez, „religionum se nodis solvere", beruft und hierin eine Interpretation eben von „religio" sieht; dieselbe Ableitung gibt Servius zu Virg. Aen. 8, 349. Augustin tritt ihr bei retract. 1, 13., de vera relig. 41. 55. (vgl. dagegen oben); auch z. B. Hieronymus (zu Amos Kap. 9.); sie wurde zur herrschenden bei den christlichen Theologen (vergl. unter den orthodoxen protestantischen Dogmatikern z. B. Calov, Isagog. ad S. S. theolog. L. 1. C. 12.); in neuester Zeit hat besonders Hahn in der 2. Aufl. seines Lehrbuchs sie wieder verfochten. Sie empfiehlt sich durch die Leichtigkeit, mit welcher die verschiedenen Bedeutungen des Wortes sich an sie anschließen (allein in dieser Hinsicht macht auch die andere Ableitung keine Schwierigkeiten), und durch Zusammenstellung des Wortes religio bei alten Schriftstellern mit Ausdrücken, welche auf ein Gebundenseyn hindeuten und auch ausdrücklich des Wortes ligari sich dabei bedienen (vgl. oben, Gellius a. a. O., Lucrez; — allein dieß ist bei der üblich gewordenen Bedeutung des Wortes und bei dem Gleichklang mit ligari sehr leicht erklärlich, auch wenn die richtige Etymologie eine andere ist). Für ihre philologische Möglichkeit wird die Analogie von Wörtern wie optio (von optare), rebellio (rebellare) u. s. w. angeführt. Dagegen behauptet neuere Philologie, daß Substantive auf —io nicht von Verbis der ersten Conjugation oder sogenannten schwachen Verbis ausgehen (vgl. Pott, etymol. Forschungen, Bd. 2. S. 160 ff.), daß diese vielmehr selbst auf einen einfacheren Stamm zurückweisen, von welchem dann auch jene Substantive herkommen (vgl. den Stamm zu optare und hiermit zu optio noch im verwandten *ΟΠΤ*, wovon ὄψομαι); einen solchen für religio vorauszusetzen, habe man aber kein Recht; hiermit wird jedenfalls nicht etwa (Hahn) „der Willkür Thür und Thor im Gebiete der Philologie geöffnet", sondern diese wird für eine solche Annahme auch auf die vergleichende Sprachwissenschaft (vgl. auch im Deutschen die sogenannten schwachen Verba) sich berufen können. Sodann werden wir, so weit der Sprachgebrauch von religio an ein „Binden" erinnert, zunächst keineswegs auf Etwas, das bände, sondern auf ein subjektives Gebundenseyn hingeführt (religio ist nie, wie Hahn angibt, unmittelbar = Eidschwur, bindender Vertrag, sondern zunächst Gebundenseyn des Gewissens, vgl. auch die Parallelisirung von „religione juris jurandi" und „metu Deorum", Cic. Fontei. 9, 20., und von religio und timor, Caes. bell. civ. 1, 67, 3.), während die ursprüngliche und herrschende Bedeutung der Nomina auf —atio, welchen religio analog seyn sollte, jedenfalls die aktive ist. Schließlich wird denn vollends für die Ableitung von religio das schon zuerst für sie aufgestellte Argument (Cic., der Vers bei Gell.) entscheidende Kraft behalten. — Keiner Widerlegung bedarf für uns der Ableitungsversuch des Massurius Sabinus (comm. de indigen. bei Gell. a. a. O.): „a relinquendo", — nämlich: quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est.

Unter den Wörtern der deutschen Sprache ist keins zu einer derartigen allgemeinen Bedeutung gelangt, daß darunter begriffen würde, was wir jetzt umfassend mit

„Religion“ bezeichnen. „Frömmigkeit“ bezeichnet bloß subjektive Religiosität, ohne bestimmte Beziehung auf die objektiven Momente des Religionsbegriffes; ursprünglich war sein Sinn ein allgemeinerer, aber eben nur nach der subjektiven Seite hin, sich beziehend auf ein solches subjektives Verhalten, welches überhaupt ein tüchtiges, rechtes, ersprießliches ist (zu dem, was im Art. „Frömmigkeit“ über die Etymologie gesagt ist, darf hier ergänzt werden: es ist jetzt — vgl. W. Müller im Mittelhochd. Wörterb. Bd. 3. — sprachlich sicher gestellt, daß vrum ursprünglich = primus ist, im Gothischen = der erste, dann = tüchtig, nützlich, wacker, — zusammenhängend wohl auch mit vram = vorwärts, wovon vrem = vorwärtsschaffen, vollführen). Interessant ist es, zu beachten, welche an's Grundwesen der Religion erinnernde Vorstellung den aus Einem Stamme entsprungenen Worten „lieben, glauben, erlauben, loben, geloben“ zu Grunde gelegen haben muß; wohl: in liebender Hingabe auf Etwas eingehen, es sich genehm seyn lassen (vgl. Müller a. a. O. Bd. 1. S. 1013—1023; W. Wackernagel, Wörterb. zum altdeutsch. Lesebuch: gemeinsamer Grundbegriff, freundliche Hingebung und Nachgiebigkeit).

Aufgabe christlicher Wissenschaft ist es nun, diejenigen Elemente, welche nach dem Zeugnisse der heil. Schrift zur religiösen Lebensweise gehören und welche auch da, wo wir religiöses Leben wenigstens noch auf der niedrigsten Stufe anerkennen, sich immer nach vorfinden, in ihrem ursprünglichen Verhältnisse zu einander aufzufassen und auf eine überall gleiche Urform zurückzuführen. Tieferes Eindringen wissenschaftlicher Reflexion auf die hierher gehörigen Fragen ist jedoch erst in der neueren Zeit angeregt worden. Zunächst ist in der christlichen Theologie immer vorausgesetzt worden, daß die Religion sowohl das intellektuelle als das ethische Leben angehe, daß zu ihr sowohl Erkenntniß und Anerkennung von Wahrheiten, welche auf Gott und sein Verhältniß zur Menschheit sich beziehen, als ein demgemäßes sittliches Streben und Handeln mit Bezug auf Gott gehöre; im Allgemeinen wurde jenes als nothwendige Voraussetzung von diesem betrachtet, wirkliches Vorhandenseyn von Religion in den Subjekten aber nur da anerkannt, wo eben auch dieses schon eingetreten war, ja auch kurzweg, unter stillschweigender Voraussetzung von jenem eben in dieses, in den cultus Dei, gesetzt (s. schon Lactanz a. a. O.: religio veri Dei cultus est; ebendas. 4, 3.: Zusammenhang von scire und colere). Woran es fehlt, ist eine eindringende Bestimmung dessen, was denn nun eigentlich die Religion constituire, und eine Untersuchung des inneren Vorgangs, durch welchen eben auch schon jenes Erkennen zu Stande komme oder dem religiös erkennenden Subjekt sein Gegenstand nahe trete. Großentheils (so in der katholischen Kirche, ferner bei jedem Orthodoxismus und nicht minder bei einseitigem Moralismus) hängt der wissenschaftliche Mangel damit zusammen, daß die herrschende religiöse Richtung selbst nicht die gehörige Innigkeit und Tiefe besitzt, indem dann eben aus diesem Grund auf diejenige unmittelbare Berührung zwischen dem Göttlichen und dem religiösen Subjekte, auf welche die neutestamentlichen Aussagen so bestimmt hinweisen, auch die Reflexion sich nicht richten mag und kann.

Der wichtigste Anstoß zu tieferen und einheitlicheren Bestimmungen ist gegeben in den Aussagen über das Wesen des Glaubens, zu welchen die Reformation eben durch die in ihr eingetretene Vertiefung der religiösen Richtung selbst geführt worden ist. Wo auf christlichem Boden ein Erkennen als Moment der Religion bezeichnet wird, geschieht dieß in Verbindung mit der Ueberzeugung, daß dieses auf Glauben ruhe. Glaube ist nun aber (vgl. Augsb. Conf. u. Apol., L. Symb. ed. Hase pag. 18. 69. 103. 125 sq.) wesentlich: Vertrauen zu den Darbietungen der göttlichen Gnade in Christo, und zwar als Willensakt, — velle accipere, fiducia in voluntate; nur mit diesem Glauben an den in Christo gnädigen Gott tritt wahres Erkennen Gottes ein, mit ihm auch sittliche Erneuerung und wahrhaft auf Gott bezogenes, d. h. ächt religiöses Leben. Zu bestimmen wäre hierbei namentlich noch, wie das Subjekt der Darbietung, um sie ergreifen zu können, ursprünglich in einem psychologischen Vorgang inne werde,

wofür übrigens schon das allgemeine Wesen von Vertrauen oder fiducia Winke enthält (vgl. dazu Luther, Werke. Erl. Ausg. 10, 154—5.: das Wort muß dem Herzen genug thun, daß der Mensch, gleich wie darin gefangen, fühlet, wie wahr und recht es sey u.s.w.); und ferner: wiefern auch das Wesen außerchristlicher Religiosität analog sich auffassen lasse.

Die alten protestantischen, namentlich auch lutherischen Dogmatiker gehen, was Ergründung und Bestimmung des ursprünglichen Einheitspunktes für die Elemente des religiösen Lebens betrifft, auf der hiermit angedeuteten Bahn nicht voran. Indem sie über die Einigung zwischen Gott und Mensch in Christo mittelst des Glaubens ihre Lehrsätze aufstellen und hierbei alles Gewicht auf den objektiven Inhalt der dem Subjekte dargebotenen Offenbarungswahrheit und auf das in der Predigt hiervon wirksame Thun Gottes und seines Geistes legen, unterlassen sie ein Eindringen in denjenigen psychologischen Vorgang, in welchem auf menschlicher Seite das glaubige Aufnehmen sich vollzieht, und gehen, was das menschliche Subjekt anbelangt, von dem Glauben, welchen das Wort in den nicht widerstrebenden Subjekten gewirkt habe, sofort über zu der Entfaltung des neuen Lebens in gottgefälligen praktischen Gesinnungen und Thätigkeiten. Ihre Definitionen über das Wesen der Religion lauten vorherrschend nicht intellektualistisch, sondern praktisch; vgl. Calov: vox religionis omnia illa complectitur, quae vel ad pietatem erga Deum vel charitatem erga proximum faciunt (l. c. p. 283), — christliche Religion = ratio a Deo praescripta, qua homo a Deo alienus ad Deum perducitur ut eo aeternum fruatur (p. 288); Quenstedt (Theol. didact.-polem. Viteb. 1685. P. 1. C. 2. p. 19.): ratio colendi verum Deum in verbo praescripta, qua homo — ad Deum per fidem in Christum — perducitur, ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur. Zu jenen „illa — quae faciunt" oder zu jenem cultus rechnen sie aber vor Allem eben auch das glaubige Erkennen des geoffenbarten Inhaltes Calov p. 283 fährt fort: ima comprehendit omnia, quae in theologia comprehenduntur sive agenda sint sive credenda), und so stellt dann z. B. Buddeus (Instit. L. 1. C. 1. §. 4.) verum Dei agnitionem und cultum ei debitum als duas religionis partes neben einander. Auch so nun wird die agnitio (nicht bloße cognitio) noch als sittlich gefordertes, praktisches Verhalten eingeführt. Allein nicht bloß wird auf die innerste ethische Wurzel und das ursprüngliche Wesen eines solchen Verhaltens nicht zurückgegangen, sondern es gewinnt auch geradezu den Anschein, als ob die erkenntnißmäßige Annahme der ganzen geoffenbarten Wahrheit an und für sich schon dem ethischen Akte vorangegangen seyn könnte und müßte und hiermit an sich wesentlich nur Sache der Intelligenz wäre; vgl. z. B. J. Gerhard, Loci theol. XVII. C. 351. §. 75: fidei esse duas quasi partes, nempe notitiam cum assensu conjunctam et fiduciam; respectu notitiae cum assensu conjunctae dicimus eam esse in intellectu, respectu fiduciae in voluntate; . . voluntas ante se requirit intellectum. Wie soll dann der Eintritt in den intellectus gedacht werden? magisch, indem ohne persönlichen Akt von Seiten des Subjektes die fertige Wahrheit dem Verstande beigebracht wird? oder pelagianisch, ja rationalistisch, indem das Denken in eigener Kraft sich Ueberzeugung von der Wahrheit schafft, — während ihm doch zugleich jede eigene Capacität in geistlichen Dingen abgesprochen wird? (vgl. Schenkel, christl. Dogm. 1, 87).

Für die rationalistische und supranaturalistische Auffassung der Religion (und Offenbarung) ist es vollends karakteristisch, daß der Einigungspunkt, in welchem das Subjekt unmittelbar vom Göttlichen berührt wird, hintangesetzt, ja vom Rationalismus geradezu verleugnet wird; beide weisen eine Anschauung, welche auf jenen „Zug des Vaters" oder jenes „Leben, Weben und Seyn in Gott" (Apgsch. 17.) dringt, als Mystik von sich. In den Definitionen wird dann das cognoscere und colere einfach nebeneinander gestellt (z. B. sowohl von Reinhard als von Wegscheider).

Damit das Wesen der Religiösität besser begriffen werde, handelte es sich um ein Zurückgehen auf's Innerste im Menschen, in welchem sowohl die Wurzel der sittlichen

Lebensbethätigung als der Ausgangspunkt für die der Intelligenz sich darbietenden Vorstellungen und Ideen zu suchen ist. Eben in diesem tiefsten Einheitspunkte muß jedenfalls auch diejenige Berührung mit dem Göttlichen vor sich gehen, welche der evangelische Glaube als Grundlage jeder wahren Religiosität vorauszusetzen hat. — Zu tiefer eindringenden Untersuchungen über die inneren sittlichen, religiösen und intellektuellen Vorgänge überhaupt hat nun die Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant die stärksten Anregungen gegeben. Ihre eigenen Ergebnisse aber drohten zunächst vielmehr die Bedeutung der Religion aufzulösen, als daß diese in ihrem eigenthümlichen Wesen erläutert und begründet worden wäre (vgl. zum Nachfolgenden die Art. „Kant" u. s. w. und „Hegel'sche Religionsphilosophie").

1) Es ist ein Gebiet unmittelbaren Innewerdens im innersten Lebensmittelpunkte des Subjekts, worauf Kant uns zurückführt und von wo aus er auf die Bedeutung der Religion kommt. Nicht ursprünglich auf einer Thätigkeit des denkenden Geistes, des Verstandes und der theoretischen Vernunft soll diese ruhen; der gewöhnliche Gottesbegriff ist allerdings Erzeugniß einer intellektuellen Thätigkeit, aber einer ihre Befugniß überschreitenden; der Intelligenz für sich wird von der Kritik nichts übrig gelassen, als einerseits ihre eigenen Anschauungs- und Denkformen, andererseits ein an und für sich unbekanntes „Ding an sich". Dagegen ist der Inhalt des sittlichen Bewußtseyns, das Sollen, die Pflicht, Gegenstand unmittelbarer innerer Gewißheit; und von hier führt nun das weitere Postulat der praktischen Vernunft, daß mit der Tugend die Glückseligkeit verknüpft sey (Begriff des höchsten Gutes), auf die Forderung der Anerkennung eines Gottes, als der nothwendigen Voraussetzung für die Verwirklichung des höchsten Gutes. Der Glaube an ihn ist ein Fürwahrhalten zu praktischem Behufe; Religion ist die Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Noch unmittelbarer knüpft Fichte den religiösen Glauben an das sittliche Bewußtseyn an; dieses fordert, daß ich die Welt durchweg ansehe als das „versinnlichte Materiale" meiner Pflicht, — als so geordnet, daß mein pflichtmäßiges Wollen und Handeln immer den Vernunftzweck fördert; diese moralische Weltordnung ist selbst Gott. Es ist, wie wir sehen, ein unmittelbares Innewerden, worauf hier zurückgegangen wird. Allein in diesem ist das Subjekt nur bei sich selbst, als autonomes, — ist gerade nicht bezogen auf ein göttliches Wesen: die Beziehung auf Gott oder das, was den eigenthümlichen Inhalt der Religion ausmacht, ist erst Sache vermittelnder Reflexion; jeder Gedanke an Lebensgemeinschaft und persönliche Gemeinschaft mit einem Gotte wird abgewiesen; was das specifisch Religiöse als solches betrifft, so wird dieses ganz intellektualistisch aufgefaßt. Andererseits fällt alles Gewicht eben nicht mehr auf dieses Religiöse, das vielmehr bloß als Anhang zum Sittlichen in Betracht kommt und für welches Fichte vollends nur den allgemeinsten, abstraktesten Inhalt übrig läßt; insofern muß man diese Religionsphilosophie bezeichnen als eine von extrem praktischer Tendenz, ja als eine, welche auf Emancipation von eigentlich religiöser Bestimmtheit des Subjektes hinführt.

2) Zu dieser praktischen Richtung bietet dann das entgegengesetzte äußerste Extrem der Religionsphilosophie des absoluten, Hegel'schen Idealismus dar, dessen Wurzel in jener zuerst angedeuteten theoretischen Seite des Kantisch-Fichte'schen lag. Während jener subjektive Idealismus die Welt der Erfahrung, wie sie im subjektiven Bewußtseyn vorliegt, durch Anstoß von einem Dinge an sich oder Nichtich aus den im Geiste selbst liegenden Denkformen und den ihm eigenen Denkthätigkeiten sich bilden läßt, so soll dem absoluten Idealismus zufolge die ganze Welt des Wirklichen eine Entwickelung des Geistes selbst seyn, dessen eigentliches Wesen das Denken sey. Der menschliche Geist aber ist es, in welchem der absolute zu sich selbst kommen, seiner selbst sich bewußt werden soll; und eben dieses Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes im endlichen Geist ist Religion. Gemäß der Stellung aber, welche in der Auffassung des menschlichen Geistes bei Hegel das Denken erhält, und gemäß der mit dem Wesen dieses Idealismus gegebenen Auffassung Gottes als „des Allgemeinen" ist nun die „Form der Religiosität

nothwendig die Thätigkeit des Allgemeinen, das ist das Denken". Religion ist „Wissen" von Gott oder Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen, indem Wissen eben im Denken sich vollzieht; jenes Bewußtseyn von Gott ist wesentlich ein denkendes. Dieß wird namentlich behauptet im Gegensatz zu der Ansicht, daß Religion Sache des Gefühls sey, — einer Ansicht, die wir trotz aller etwaigen mit ihrem ersten Auftreten verbundenen und zum Widerspruch gegen sie herausfordernden Verirrungen doch als eine, welche dem bisher erwähnten Moralismus und Intellektualismus gegenüber die richtige Bahn andeutete, erst nach diesen beiden bestimmter bezeichnen. Das Gefühl ist nun zwar nach Hegel auch ein Moment des religiösen Lebens, aber wir bewegen in ihm uns nur in schlechter Subjektivität. Auf den Boden der Religion als Wissens von Gott und vom Realem kommen wir erst mit der Anschauung, die selber wieder samt der Vorstellung dem Begriff oder eigentlichen Denken zustrebt und nur Vorstufe von diesem ist. Es erhellt, daß hiernach der Fortschritt des religiösen Geistes auf nichts Anderes hinausläuft, als auf Emancipation von demjenigen, worin nicht bloß das christliche Bewußtseyn das Eigenthümliche der Religion erkennt, sondern in was auch nach Hegel selbst die Religion gesetzt werden müßte, wenn man sie von Philosophie specifisch unterscheiden wollte; wiefern dann damit auch der objective Inhalt der christlichen Religion aufgelöst werde, haben wir hier nicht zu besprechen (vgl. den genannten Art.). Von einer unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen, wie sie durch die Aussagen der heil. Schrift gefordert wird, und auch von einem solchen unmittelbaren Innewerden von etwas Unbedingten, wie es der Kant'sche und Fichte'sche Moralismus auf sittlichem Gebiete fordert, kann dann auch nicht mehr die Rede seyn; der Gegenstand des Fühlens oder unmittelbaren Innewerdens wird das Absolute nur, indem es schon anderswie, nämlich auf dem Wege einer, wenn auch noch unvollkommenen denkenden Vermittelung an das Subjekt gebracht worden ist, und (was die Hauptsache ist) die innere Gewißheit in Betreff desselben darf selbst nur auf solche denkende Vermittelung, nicht auf ein Fühlen, gegründet werden.

3) Die Hinweisung eben auf ein unmittelbares Innewerden, und zwar auf's Innewerden Gottes selbst und nicht bloß eines Gesetzes, welches das Subjekt sich geben muß, ist das große Verdienst derjenigen Ansicht, welche die Religion in's Gefühl setzt. Wir haben hier zunächst Jacobi, namentlich aber Schleiermacher zu nennen; und als die für uns bedeutsamste Eigenthümlichkeit der Schleiermacher'schen Ansicht gegenüber von der Jacobi'schen, werden wir das zu bezeichnen haben, daß nach ihm das Subjekt im Gefühl nicht erscheint als von sich aus zu Gott sich erhebend, sondern zunächst als von Gott bestimmt auf Grund eines zwischen ihm und Gott ursprünglich gesetzten realen Verhältnisses. — a) Vgl. über Jacobi den genannten Artikel über Kant u. s. w. Jacobi's Auffassung der Religion stellt sich dar in seinen Aussagen über den Glauben. „Der Glaube an Gott ist Instinkt"; indem der Mensch angeredet wird, antwortet es aus ihm, erst mit Gefühlen — mit Verlangen — mit Gedanken, Worten. Der Mensch vernimmt Gott unmittelbar, — und zwar, indem er, sich selbst vernehmend, zugleich und ebenso unmittelbar in demselben untheilbaren Augenblick Natur und Gott vernimmt. Jacobi wendet sich hiermit direkt gegen Kant's Gottesbeweis und Religionsbegriff, — gegen die Einführung der die Vernunft selbst bedingenden Grundwahrheiten „auf jenem Umwege". Dagegen steht Jacobi mit Kant auf Einem Boden darin, daß er, wie jener auf dem Moralgebiet, so auf dem Gebiete der Religion vom Bewußtseyn der Freiheit ausgeht; sich selbst vernehmend, wird der Geist Freiheit inne und Gottes inne; während die Natur, welche eine ununterbrochene Kette von Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart und welcher ein unabhängiges Wirken und freies Beginnen unmöglich ist, Gott verbirgt, offenbart der Mensch Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt; durch Geistesbewußtseyn (Erhebung über die Natur in Freiheit) wird Gottesahnung. Wir enthalten uns hier, darnach zu fragen, wie weit bei Jacobi's Auffassung objective Gewißheit in Betreff göttlicher Dinge gewährt werde oder ob, sobald auch dem

Bedürfniß verständiger Betrachtung genügt werden soll, das „Unendliche" nicht immer wieder in eine blaß nebelhafte Ahnung zu entweichen drohe, und ferner, ob der Inhalt specifisch christlichen Bewußtseyns (vgl. unten über die Offenbarung) nicht verloren gehe. Hier, in Hinsicht auf das Wesen der Religion, ist als Hauptfrage die aufzuwerfen: stimmen mit jener Betonung des Bewußtseyns der Freiheit oder des Gefühles von mir selbst als einem freien die empirischen Thatsachen des religiösen Lebens auf christlichem und besonders auch nichtchristlichem Boden zusammen? — Zunächst nach Jacobi ist nach Fries zu nennen. Ueber seinen Versuch, die Ideen, welche nach Jacobi unmittelbar vernommen werden, aus der Vernunft zu deduciren und den Standpunkt des auf die unvollendbare Reihe des Endlichen gerichteten Verstandes mit dem Standpunkte der auf die Ideen gerichteten Vernunft zu vermitteln, — über die Bedeutung, welche dann dem Gefühle des Schönen und Erhobenen beigelegt wird, — über das Vermögen der Ahnung, kraft dessen der Geist das Endliche unmittelbar als Erscheinung des Ewigen erfasse und auf welchem die Religion ruhe, — darf kurz auf den Artikel über Kant u. s. w. verwiesen werden. — b) Bei Schleiermacher's Auffassung vom Wesen der Religion wirkt eine doppelte Wurzel zusammen. Einestheils nämlich eine philosophische; und zwar steht Schleiermacher, was seine eigenthümliche philosophische Anschauungsweise betrifft, auf dem Uebergange vom subjektiven Idealismus, welchem es wesentlich eigen ist, im Gegensatze zwischen Ich und Nichtich, Idealem und Realem u. s. w. sich zu bewegen, zu der Schelling'schen Identitätsphilosophie, welche auf das Absolute, als den über allen Gegensätzen stehenden Einheitspunkt sich richtet; dieses nun ist es, dessen das Subjekt im Gefühl unmittelbar inne wird. Während es aber hiernach scheinen könnte, als ob das Göttliche, worauf das religiöse Gefühl sich beziehen soll, entweder (was Schleiermacher durchweg zurückweist) mit der Vorstellung des Universums zusammenfließen wollte oder aber, im Unterschied hiervon festgehalten, zu einer dürren, gerade zur Gefühlsanregung keineswegs geeigneten Abstraktion würde, besteht nun das Wesentliche und Bedeutungsvolle des Schleiermacher'schen Standpunktes, erst in dem tief religiösen Zuge, der in seiner Persönlichkeit mit jener philosophischen Anschauung sich verbindet und in welchem wir nicht etwa blaß „herrnhutische Einflüsse", sondern den, allerdings durch solche Einflüsse vorzugsweis in ihm geförderten Geist der ächten, gerade durch's neutestamentliche Wort bezeugten Religiosität zu erkennen haben; es ist der Zug persönlicher unmittelbarer Hingabe an einen Gott, der selbst unmittelbar dem Subjekt nahe kommt, und des beharrlichen Durchdrungenseyns von ihm und Lebens in ihm; nur müssen wir freilich sogleich beifügen, daß jener Zug selbst seinem inneren Wesen nach eine andere Auffassung dieses Gottes, als jene philosophische fordert, daß zwar jene zunächst geeignet war, in der geschichtlichen Entwickelung der Religionsphilosophie den Uebergang zur Anerkennung eines unmittelbaren Einigungspunktes zwischen dem Absoluten und dem Subjekte zu vermitteln, daß aber die Verbindung jener beiden Seiten, wie sie in Schleiermacher vermöge seiner individuellen, theils dialektischen, theils religiösen Disposition und Entwickelung Statt hat, in der Entwickelung des christlich-religiösen Geistes überhaupt nimmermehr auf die Dauer sich behaupten kann, daß vielmehr die zweite Seite, wenn ihr genügt werden soll, nothwendig zu einer Ueberschreitung jenes Gottesbegriffs hintreibt. Auch die Stellung, welche dem Gefühle gegeben ist, wird dann vom christlichen Standpunkte aus wesentlicher Ergänzung bedürfen. — Auf Schleiermacher's Deduktion davon, daß die Frömmigkeit wirklich nicht in ein Wissen, nach in Thun zu setzen sey („der christliche Glaube", §. 3., vgl. auch die Reden über Religion), haben wir hier nicht Raum, näher einzugehen. Von hier aus kommt er dann eben darauf, daß sie sey „Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseyns". Und zwar werden wir uns unserer selbst bewußt als schlechthin abhängig; während nämlich das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn unseres Seyns in und mit der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl ist, haben wir in Betreff eben jener Selbstthätigkeit zugleich das Bewußtseyn, daß sie selber von anderwärts her ist, und

das in unserem Selbstbewußtseyn mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseyns nennen wir nun Gott. Und zwar ist jenes Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nicht etwa durch ein vorheriges Wissen von Gott bedingt, sondern die Vorstellung von Gott wird erst als Reflexion eben über jenes. Die Glaubenssätze sind dann nichts Anderes als Auffassungen der christlich-frommen Gemüthszustände, dargestellt in der Rede. — Die glaubige christliche Theologie hat, so weit sie auf Schleiermacher's Ausführungen weiter bauen wollte, dem christlich-religiösen Bewußtseyn namentlich insofern noch mehr zu seinem Rechte zu verhelfen sich bemüht, als dieses thatsächlich und zwar mit Anschluß an die klare Auffassung der heil. Schrift, von stärkstem Interesse auch für die objektive Realität der auf's Göttliche bezüglichen Gefühlsaussagen durchdrungen ist, also nach der Seite der Erkenntniß hin. Es wird sich fragen, ob nicht Schleiermacher gegenüber vor Allem auch die ethische Seite stärker zu betonen wäre; ist einerseits die Entschiedenheit anerkannt, womit die Eindrücke der christlichen Offenbarung gerade an das Subjekt als ein sittliches sich wenden und eine Abweisung ihrer selbst als Ergebniß verkehrter sittlicher Grundrichtung strafen wollen? und fehlt es nicht auch andererseits an voller Anerkennung davon, daß die christliche Frömmigkeit nicht etwa bloß in dem von Schleiermacher (vgl. Gl. §. 9.) gemeinten Sinn einen teleologischen Karakter trage, sondern daß es ein religiöser Grundvorgang sey, in welchem schlechthin alle wahre, lautere, von höherer Kraft getragene Sittlichkeit wurzeln müsse?

Alle selbstständigeren neueren Ausführungen über das Wesen der Religion zeigen vorherrschenden Einfluß von einem oder dem anderen jener religionsphilosophischen Standpunkte. Was den Rationalismus anbelangt, so nähert sich der vulgäre Rationalismus, indem er neben seiner überwiegenden Betonung der praktischen Seite, worin seine specifische Verwandtschaft mit der Kantischen Philosophie besteht, zugleich den Glauben an gewisse objektive Wahrheiten als wesentlich festhält, hiebei doch auch Jacobi'schen und besonders Fries'schen Voraussetzungen; vgl. z. B. Wegscheider (Instit. theol §. 2: Vernunft als Vermögen der Ideen; dabei: Bedürfniß eines „adminiculum sensus" — und „Gefühl" der Nöthigung bei Anerkennung der Ideen, — Zugeständniß von „etwas Mystischem" in der Religion, §. 5, Anm. — Hauptsache aber: vernünftige, zu den letzten Ursachen zurückgehende ratiocinatio; Horror vor „Mysticismus" §. 5, Anm.). Der spekulative Hegel'sche Rationalismus hat, das Wesen der Religion als Wissens festhaltend, noch redlichem Versuch, mit dem christlich religiösen Bewußtseyn sich auszugleichen (vgl. besonders Daub, Marheineke), weiterhin seine Richtung nach völliger Erhebung über den Standpunkt der Religiosität klar an's Licht gestellt (vgl. besonders Strauß). — Von Fries'schen Anschauungen ausgehend ist de Wette am meisten vorangeschritten zu Anerkennung derjenigen unmittelbaren Gemeinschaft, und zwar Lebensgemeinschaft und namentlich auch sittlichen Gemeinschaft, welche das Christenthum in Hinsicht auf's Verhältniß zwischen dem religiös Gläubigen und seinem göttlichen Objekt voraussetzen muß, vgl. de Wette's „Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens dargestellt", 1846 (§. 1: Glaube als Sache des Herzens, — als Gesinnung; §. 4: Unmittelbarkeit der Glaubenserkenntniß, indem der Gegenstand uns wirklich gegenübersteht und sich mit uns gleichsam in Berührung und Verkehr befindet, — und Wachsthum unseres Vermögens, Gott zu erkennen, mit der Innigkeit unserer Hingabe an Gott und unserer Gemeinschaft mit ihm; — dabei ist die Form, in welcher die Glaubenserkenntnisse ursprünglich im Gemüth auftreten, die von Gefühlen, ja das Gefühl ist die erste und letzte, unterste und oberste Form des Glaubens; aber das Gemüthsvermögen für's religiöse Erkennen tritt, obgleich unabhängig vom Vermögen der sinnlichen und verständigen Erkenntniß, doch zugleich mit dieser in Thätigkeit; es erhebt sich, während diese die Welt erkennen, zur höchsten Einheit in Gott; Verstandesthätigkeit — nämlich das Streben, die Ursachen der Dinge zu erkennen — ist ein vorzügliches Mittel, sich des Glaubens an Gott bewußt zu werden). — Sehen wir auf den Religionsbegriff des Supranaturalismus, so mahnt uns bei einem Storr an die Kant'sche

Voranstellung der praktischen Vernunft sogleich der Satz, von welchem seine Definition der Religion ausgeht (vgl. oben): „ex relegenda vita nostra", — Verehrung eines unsichtbaren Richters als von Natur uns eingepflanzt; sofern dann Gott die religiöse Erkenntniß, welche auf unsere eigene sittliche Natur und ferner auf die in der Schöpfung gegebene Offenbarung sich gründet, nach durch besondere Offenbarungen unterstützt haben soll, werden eben diese (§. 70) in erster Linie als monita bezeichnet. — Die gläubige Richtung der neueren Theologie hat, so weit sie wissenschaftlich weiterstrebt, auch gerade mit ihrer Auffassung vom Wesen der Religion sich ganz vorzugsweise an Schleiermacher angeschlossen. Vgl. die Auslegung der Schleiermacher'schen Theorie von diesem Standpunkt aus und in seinem Interesse durch Elwert (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835, 3. H.), — unter den Glaubenslehren zunächst die von Twesten und Nitzsch; es ist schon bemerkt worden, nach welcher Seite hin besonders Ergänzung für jene Theorie gesucht wird (vgl. Nitzsch §. 10: das Gottesgefühl sich selbst objektivirend als Idee, — das Gefühl als Vernunft habend und Vernunft setzend u. s. w.). Aus der katholischen Kirche ist besonders Drey anzuführen (Apologetik Bd. 1, 1838. Erster Abschnitt: von der Religion): der Schooß der Seele, in welchem alles Geistige empfangen wird, ist das Gemüth, der Akt der Empfängniß ist das Gefühl, — und eben hier ist nun der Sitz der Religion, welche erst von da übertritt in's Gebiet des Gedankens; ihr Ursprung liegt in einer ursprünglichen Berührung des Menschen mit Gott; und zwar ist — nicht die einzige, wohl aber — die primitive Thatsache des religiösen Bewußtseyns das Bewußtseyn der Abhängigkeit; jene Berührung aber verlegt Drey, anstatt sie als beharrliche oder stets sich erneuernde zu fassen, zurück in die Schöpfung. — Um ein unmittelbares Innewerden Gottes und zwar auf Grund eines Bestimmtseyns durch Gott, oder um das Innewerden des endlichen Geistes von Gott als einem ihn absolut bestimmenden (wobei aber Gott selbst nothwendig als Geist, und zwar als absoluter Geist zu denken sey), handelt es sich auch bei Schenkel (die christl. Dogmatik u. s. w. 1858); er aber will nun die Religion weder aus Vernunft oder Willen, noch auch aus dem Gefühl hergeleitet sehen, sondern aus dem religiösen Vermögen als einem besonderen Vermögen des menschlichen Geistes, dessen Organ das Gewissen sey (vgl. auch d. Art. „Gewissen"); in ihm sey das Gottesbewußtseyn ursprünglich und unmittelbar gegeben, und zwar sowohl als das Bewußtseyn von einem Seyn Gottes in uns als von einem Nichtmehrseyn Gottes in uns. Hier also (und darin liegt die eigenthümliche Bedeutung der Schenkelschen Theorie im Unterschied von den zuvor erwähnten) wird die Religion zurückgeführt auf eine Wurzel, welche mit der des sittlichen Lebens unmittelbar eins ist; „das Gewissen ist als religiöses Centralorgan zugleich auch ethisches; die Synthese des religiösen und ethischen Faktors ist ursprünglich im Gewissen enthalten". — — Dagegen wird diejenigen neueren Theologen, welche im vermeintlichen Interesse schriftgemäßen und kirchlichen Christenthumes die Voranstellung des Gefühles verwerfen und vielmehr die Erkenntniß wieder als erste Seite in ihrer Definition der Religion hinstellen, trotz alles Richtigen, was ihre Einsprache gegen die Schleiermachersche Theorie haben mag, doch der Vorwurf treffen, daß sie in eindringender Beantwortung der Hauptfrage, um die es hier sich handelt, nämlich der Frage, wie ursprünglich das göttliche Objekt unserem Bewußtseyn nahe komme, nicht fortgeschritten sind, sondern vielmehr eine solche Beantwortung umgehen (es sey hier genannt Steudel, Glaubenslehre, 1834: „die Erklärung von religio als modus Deum cognoscendi et colendi ist kein Mißgriff; die Anregung des Gefühls — schenkt Gott als Zugabe". Philippi, kirchl. Glaubenslehre I, 1854: zunächst will er mit unseren alten Kirchenlehrern als Sitz der fides den intellectus und die voluntas in ihrer organischen Verknüpfung oder das cor humanum als die ursprüngliche Einheit beider bezeichnet haben, womit jener Einheitspunkt und so auch das Eintreten der göttlichen Wahrheit als etwas völlig Unerklärtes hingestellt wäre; sodann aber wird vorausgesetzt, daß allerdings Eintritt in den intellectus das erste Moment der Religion sey. Hahn, Lehrb. u. s. w., 2. Aufl.: „die Urform des religiösen

Lebens ist die Erkenntniß oder Idee der Gottheit, die entsprechenden Gefühle und Handlungen sind die natürlichen Folgen dieser Erkenntniß") Es müssen ihnen dieselben Fragen vorgehalten werden, welche wir oben gegen die Theorie der alten Dogmatiker aufstellten (vgl. in meinem Aufsatz über das Wesen des Glaubens u. s. w., Jahrb. f. deutsche Theol. IV, 177 ff., besonders S. 187 ff.).

Ueberschauen wir nun die angeregten Untersuchungen, so werden wir vor Allem den eigentlichen Sinn gewisser Fragen noch genauer, als häufig geschieht, bestimmen müssen. Mancherlei Behauptungen, welche wir zurückzuweisen haben, werden mit ungenauer oder mißverständlicher Auffassung der vorliegenden Fragen zusammenhängen. So wenn die Frage nach der Urform der Religion dahin beantwortet wird, daß sie nicht in einem einzelnen Faktor des Seelenlebens oder einer einzelnen Thätigkeit, noch auch in allen Seelenfaktoren zusammenliegen könne, sondern nur in einer durch die eigene Natur und Consolität der Religion schon ursprünglich bestimmten geistlichen Grundform u. s. w.; so Beck, Einleitung u. s. w. S. 56 ff.; vgl. Philippi oben, über das Zusammenseyn von zwei Faktoren; Hase (evang. Dogmatik §. 54. 47. 48): das Streben des Menschen gehöre nicht vorzugsweise einer einzelnen Grundkraft an, sondern gehe aus von der über allen als Einheit stehenden Urkraft, welche im Fühlen, Wollen und Erkennen sich äußere. Denn wenn ja doch die Religion nicht schon von Anfang an fertig im Menschen ist, noch jene Urkraft auf rein natürliche Weise und ganz aus sich selbst heraus sich entfaltet, wenn vielmehr wirkliche Religiosität und namentlich die höchste, durch Wiedergeburt vermittelte Religiosität erst in zeitlicher Entwickelung, und zwar durch objektive Anregungen einerseits und durch persönliches Eingehen auf diese andererseits sich verwirklicht, so bleibt immer die Frage: welche unter den psychologischen Funktionen, die ja in einem zeitlichen Prozeß als solchem einander eintreten müssen, damit durch sie jene Verwirklichung erfolge, ist zunächst zu betrachten als eigentlich religiöse? wie verhalten sie sich in ihrem Unterschiede von einander zur wirklichen Aufnahme höherer Eindrücke und höheren Lebens, während freilich diese Aufnahme an sich nur möglich ist durch eine schon ursprüngliche das ganze Wesen unseres Geistes umfassende Anlage? — Dagegen ist es auch wieder Mißverständniß, deshalb müsse mit einer solchen einzelnen Funktion oder mit dem, was wir als das „Vermögen" zu ihr bezeichnen, das „Centrum" unseres geistigen Lebens identisch seyn. Als Centrum müssen wir vielmehr einen Punkt betrachten, in welchem schon die Möglichkeit zu verschiedenen Funktionen gegeben ist und in welchem sie immer wieder zusammenlaufen und eine in die andere übergehen; und ein solcher letzter Einheitspunkt entzieht dann allerdings, gemäß dem ganzen Wesen unseres Erkennens, sich selbst immer unserer Reflexion (so in allen Dingen der Einheitspunkt für ihr Bestimmtwerden von Außen und für das Ausgehen von Wirkungen aus ihnen nach Außen); es bleibt so allerdings für uns etwas nicht weiter Erklärbares (es müssen aber z. B. auch diejenigen, welche ohne Weiteres Gefühl und Centrum identificiren, unerklärt lassen, wie denn dann das Gefühl in andere Funktionen übergehe oder was eben für Beide der Einheitspunkt sey). — Weiter handelt es sich namentlich um den Begriff des Gefühles. Daß die Religion in's Gefühl zu setzen sey, läßt sich natürlich damit noch nicht abweisen, daß man sagt, der Inhalt des Gefühles sey oft auch das Schlechteste, Niedrigste, oder wenigstens etwas rein Subjektives; denn die Frage wäre erst, ob es nicht doch auch solche Gefühle gebe, von welchen dies schlechterdings nicht gelte. Man hat ferner nach dem allgemeinen Sprachgebrauche kein Recht, das Gefühl nur der „seelisch-sinnlichen" Seite des Menschen, nicht der Geistesseite zuzuweisen (Schenkel; vgl. auch die Ansicht vom psychischen Wesen des Gefühles bei Philippi); sondern jener Sprachgebrauch bezeichnet auch z. B. jedes Innewerden der Gewissensaussagen als ein Fühlen, und dehnt diesen Namen (auch z. B. bei Steudel S. 8 ist dies verkannt) überhaupt auf's unmittelbare Innewerden des Subjektes von seinem eigenen Zustand und von den innerlich ihm zugekommenen Berührungen aus. So können wir dann auch, indem wir zugleich auf unsere erste Bemerkung in Betreff der

Unterscheidung einzelner Funktionen zurückverweisen, eine Zurückbeziehung der Religion auf's Gewissen und eine Rückbeziehung derselben auf ein Fühlen nicht in Gegensatz zu einander stellen (Schenkel); wir müssen vielmehr sagen: das, was im Gewissen uns sich offenbart und unser ganzes Leben bestimmen soll, ist zunächst eben Gegenstand unmittelbaren Innewerdens oder eines Gefühles. Erkennen wir aber so Gefühl auch als Etwas an, das unmittelbar zum Geistesleben gehört, so bleibt doch innerhalb der sittlich religiösen Gefühle noch ein wesentlicher Unterschied zu beachten. Wir können uns nämlich religiös bestimmt fühlen, sofern wir höherer Eindrücke, Anforderungen und Darbietungen innewerden als solcher die unmittelbar von Gott her an uns gehen und Eingang bei uns suchen, und die sich bezeugen als zusammentreffend mit dem uns selbst ursprünglich eingepflanzten sittlich religiösen Wesen und unserer innersten Bestimmung. Oder wir können unserer auch schon innewerden als wirklich theilhaftig geworden der göttlichen Gnadengaben und Kräfte, als neu geeint mit Gott auf Grund unserer ursprünglichen Bestimmung vermöge seines eigenen Heilswerkes, als schon erfüllt mit neuem höherem Leben, ja mit dem beseligenden Gottesgeiste selbst, der zunächst jener objektiven Erbietung Nachdruck gegeben hatte; und zwar wird dann dieses neue Leben auch auf die ganze Psyche erhebenden Einfluß zu äußern bestimmt seyn, ja selbst auf's leibliche Leben durch Vermittelung der Seele („Leib und Seele freuen sich" u. s. w. Psalm 84, 3.). Reden wir nun von ursprünglicher Beziehung der Religion auf's Gefühl, so liegt hierin noch nicht, daß von Anfang an die zweite Art von Gefühlen mit der ersten gesetzt sey, oder daß weiterhin die zweite immer ebenso reich und anhaltend vorhanden seyn müsse, wie wir eine stete Empfänglichkeit für die zuerst genannten Gefühle und eine stete Erregung derselben als karakteristisches Zeichen wahrer Religiosität werden zu betrachten haben; namentlich können jene Gefühle allerdings, wie sie über das Gebiet des psychischen Lebens sich ausbreiten, auch durch psychische Umstände in ihrer reicheren oder schwächeren Entfaltung bedingt seyn (vgl. meine oben erwähnte Abhandlung, und meine Schrift „der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand" 1859, S. 347 ff.). Dagegen beruhen die Einwendungen Mancher gegen die Beziehung der Religion auf's Gefühl großentheils auf einer Verkennung des Wesens der erstgenannten Gefühle und der Bedeutung, welche zunächst eben sie auszusprechen haben (vgl. z. B. bei Philippi; nur von Gefühlen der zweiten Art kann in gewissem Sinne gesagt werden, „Gott schenke sie als Zugabe" — Steudel).

Nur kurz soll hier ausgesprochen werden, in welches Verhältniß nach diesen Vorbemerkungen die beim Wesen und Werden der Religiosität in Betracht kommenden Momente mir scheinen zu einander gesetzt werden zu müssen, damit das religiöse Leben, wie es durch die Schrift bezeugt wird und Gegenstand christlicher Erfahrung ist, begriffen werde (für Ausführung und Begründung darf ich auf die soeben genannte Schrift verweisen, — bei welcher es indessen nicht Aufgabe war, auch auf die niedrigsten Formen der Religiosität näher einzugehen).

Vor Allem ist zurückzugehen auf ein der Religion vorausgesetztes reales Verhältniß, in welchem der Mensch sich befindet, — auf eine reale Beziehung zu Gott, in welcher er schon ursprünglich steht und auf Grund von welcher dann erst ein bewußtes, durch die Beziehung zu Gott bestimmtes Leben möglich ist. Die Schrift redet hievon in ihren Aussagen nicht bloß über ein ursprüngliches Geschoffenseyn durch Gott und nach seinem Bild, sondern auch über ein beständiges Seyn, Sichbewegen und Leben in ihm, über das allgemeine Bestehen des Geschoffenen im Logos (Kol. 1, 16. 17., Joh. 1, 3.), über das besondere innere Verhältniß des Menschen, der „göttlichen Geschlechts" ist, zu Gott und zu dem Logos, welcher für ihn das Licht seyn will. Vermöge dieses Verhältnisses ist jeder Mensch von Natur „religiös", aber nur im weiteren Sinne des Wortes, sofern er darauf angelegt ist, die Beziehung zu Gott nun auch zu einer Sache des Bewußtseyns und persönlichen Lebens für sich werden zu lassen oder die Eindrücke, welche Gott vermöge jenes Verhältnisses auf ihn übt, aufzunehmen. — Wie aber ent-

wickelt sich nun das religiöse Bewußtseyn als solches? Wie kommt das Göttliche an unser Bewußtseyn und in unser persönliches Leben, Wissen, Wollen? Zunächst müssen wir hier zurückgehen auf ein ursprüngliches unmittelbares Innewerden, also ein Fühlen. Denn wenn gleich im Voraus nicht bloß das anerkannt werden muß, daß thatsächlich bei der gewöhnlichen religiösen Entwickelung zuerst eine schon objektiv ausgeprägte Vorstellung von Gott durch Andere an das Subjekt gebracht wird, sondern auch das, daß gemäß den allgemeinen Gesetzen der Entwickelung des bewußten Lebens die ganze Entfaltung unserer eigenen Vorstellungen und namentlich auch der Vorstellung von Gott durch den Verkehr mit anderen bewußten Wesen und ihren im Wort ausgeprägten Vorstellungen und Ideen bedingt ist, so nennen wir doch einen nicht schon darum religiös oder fromm, weil er überhaupt in den Kreis seiner Vorstellungen auch die Idee von Gott aufgenommen hat; wir können ferner einen nicht schon deshalb, weil er dieselbe innerhalb jenes Kreises durch sein Denken oder sogenannte rationelle Gründe als eine objektive befestigt hat, für frömmer erklären, als jeden, bei dem diese intellektuelle Entwickelung nach weniger fortgeschritten ist; wir finden endlich, daß einer die Vorstellung von Gott in seinem Denken festhalten und begrifflich weiter gestalten kann, während er schon begonnen hat, den ursprünglichen Eindrücken von Gott mehr und mehr sein Inneres zu verschließen, und wir reden dann bei ihm trotz gewisser Fortschritte seines Wissens von Gott dennoch von Abnahme der eigentlichen Religiosität. Auf der anderen Seite müssen wir zugeben, daß auch bei Menschen, welchen man eine Vorstellung von Gott bisher beizubringen versäumt hat, doch ein Innewerden von Göttlichem wenigstens in dunkler Ahnung und dunklem Triebe sich kund thun wird, und zwar natürlich ein unmittelbarstes Innewerden; und nur vermöge dessen, daß ein Höchstes wenigstens in unmittelbarem Innewerden, ohne ausgeprägte Vorstellung sich bezeugt, während in den ausgeprägten Vorstellungen die Beziehung auf das Eine, wahrhaft Unbedingte zu entschwinden droht, kann auch in nichtmonotheistischen Religionen dennoch Religiosität anerkannt werden (vgl. auch Beck S. 86: Religion ist, wo — ein überweltliches Leben — im Sinn und Triebe waltet, sollte es der Mensch auch noch nicht zu einem Begriff des höchsten Wesens gebracht haben). Wir müssen ferner eben auch nach den allgemeinen Gesetzen des Bewußtseyns und Erkennens behaupten, daß die Vorstellung von etwas Objektivem und so namentlich von Gott einen lebendigen Inhalt für uns erst erhält und wahrhaft innerlich erst dann von uns erfaßt wird, wenn sie auf unmittelbar empfangenen Eindrücken von ihrem Gegenstande sich stützt; und erst auf solchen, nicht auf jenen allerdings zur Unterstützung dienenden Beweisgründen beruht die eigenthümliche Gewißheit religiöser Ueberzeugung. Abgesehen von allem Anderen endlich muß von denen, welche überhaupt göttliche Eindrücke auf unser Inneres anerkennen und daraus Religion ableiten, auch das Voranstehen des Gefühles im eigentlich religiösen Processe schon eben deshalb von vorn herein anerkannt werden, wenn sie nicht auf diesem Gebiete einen von allem sonstigen psychologischen Hergang abweichenden, nur ganz magisch vorzustellenden Vorgang annehmen wollen; denn was in unserem Inneren eintritt, werden wir immer zunächst eben unmittelbar inne; es geht nicht etwa unmittelbar schon in einen Gedanken über. So ist, auch wenn zunächst eine Vorstellung von Gott an uns gekommen ist, dennoch in unserem eigenen, eigentlich religiösen Leben das erste Moment ein Fühlen; und nur soweit ein Fühlen sich forterhält, erhält sich in uns Religion. — Allein zu Stande gekommen ist nun das, was man, und zwar mit Recht, wirkliche Religiosität nennt, doch noch nicht mit dem Fühlen an sich. Wir kommen vielmehr sofort auf eine Richtung oder einen Akt des sittlichen oder wollenden Subjektes als solchen. Schon auf den niedrigsten Stufen der Religiosität zeigt sich nicht bloß ein Bewußtseyn von einem an und für sich statthabenden Verhältniß zu einer unbedingten Macht oder überhaupt einem Unbedingten, auch nicht bloß die Meinung, das Subjekt müsse in seinem eigenen Interesse mit Bezug auf jenes Verhältniß auch selbst Etwas thun, sondern vielmehr die bestimmte, wenngleich oft sehr unklar gedachte Vor-

aussetzung, das höhere Wesen fordere selbst auf Grund jenes Verhältnisses Etwas vom Menschen; es fordere, daß er in seinem eigenen Thun so oder so sich verhalte; unmittelbar mit dem Innewerden unseres Bestimmtseyns werden wir auch einer Anforderung inne, daß wir selbst so oder so uns bestimmen. Ganz klar ist dies vollends der Fall bei denjenigen Formen der Religiosität, welche die heilige Schrift auf Erregung durch besondere göttliche Offenbarung zurückführt (vgl. z. B. schon die abrahamische). Im Neuen Bund aber tritt nun auch noch bestimmter an's Licht, was in jenem eigenen Verhalten des sittlichen Subjektes das erste und ursprünglichste Moment seyn muß oder was das Erste in der göttlichen Anforderung ist. Es ist dies noch nicht ein wirkliches Handeln, eine Offenbarung von positivem sittlichem Inhalt des eigenen Inneren; sondern es ist ein Aufnehmen, Hinnehmen, zu welchem der Mensch durch die empfundenen Eindrücke sich bestimmen lassen soll, — es ist ein solches Sichziehenlassen, Sichbestimmenlassen selbst. Und zwar ist es erst die Güte, die Gnade, welche den seines eigenen Zwiespaltes mit Gottes Willen und seiner Verdammlichkeit bewußten Menschen erfolgreich zu ziehen vermag; und die vertrauensvolle Hinnahme ihrer Darbietungen ist Glaube. Volle Offenbarung von des Glaubens Wesen und Bedeutung tritt so erst ein mit der vollen Offenbarung der Heilsbotschaft im Neuen Bunde; auf Eindrücke der Güte und Gnade aber hat es doch auch schon die allgemeinste Offenbarung Gottes an die Menschen und namentlich auch seine alttestamentliche Offenbarung abgesehen, und auf ein Bestimmtseyn durch sie haben wir es zurückzuführen, wenn irgendwo positiver Zug zu Gott hin in den Subjekten sich kund gibt. Religiös nun im eigentlichen Sinne des Wortes heißt einer noch nicht, sofern das erste Moment im religiösen Proceß, nämlich das Innewerden jener Eindrücke oder ein Gefühl von Bestimmtseyn bei ihm statt hat, sondern erst sofern bei ihm der religiöse Proceß dahin fortgeschritten ist, daß er selbst auch dadurch sich bestimmen läßt, daß er den zunächst unwillürlich erfahrenen Eindrücken sich nicht entziehen will, sondern ihnen Raum gibt. Und dies (— darauf, daß das hier zu Sagende bei Schleiermacher, vgl. besonders auch christl. Glaube §. 3. 4 nicht zur Geltung kommt, wird der wesentliche Unterschied zwischen unserer und seiner Theorie beruhen) versteht sich keineswegs von selbst, sondern ist Sache sittlicher Selbstentscheidung. So ist es erst ein sittlicher Akt, wodurch wirkliche Religiosität eintritt und sich erhält (ohne daß darum Frömmigkeit, an und für sich betrachtet, ein eigentliches „Thun" wäre; „ἔργον" im weiteren Sinn aber ist der Glaube allerdings, vgl. Joh. 6, 29.). Die schlechteste Form der Religiosität ist dann die, wo dasjenige, dadurch der Mensch sich bestimmen läßt, nicht ein herzlich ergriffener Zug zu Gott hin ist, sondern nur ein überwiegender Eindruck von der drohenden, rächenden Uebermacht dessen, von welchem die Anforderungen ausgehen; man mag dies „passive" Frömmigkeit nennen (vgl. Nitzsch §. 13); nur findet reine Passivität, bei welcher das Subjekt als sittliches, sich selbst bestimmendes, gar nicht in Betracht käme, auch hier nicht statt. Die höchste Form erkennen wir in demjenigen religiösen Leben, welches, wie oben nach dem Neuen Testament gezeigt wurde, der Neue Bund auf Grundlage vom ursprünglichen Wesen des Menschen und seinem Verhältniß zu Gott durch die höchsten Offenbarungen und Einwirkungen der Gnade herbeiführen will. — Den innersten Einheitspunkt nun für das Sichbestimmtfühlen und das Sichbestimmenlassen bezeichnet unsere Sprache als das „Herz" (vgl. oben Röm. 10, 9.); beides, und keineswegs etwa bloß das Fühlen für sich, führt auf dasselbe schon der gewöhnliche Sprachgebrauch zurück. Sofern die göttlichen Kundgebungen dabei in der Form von Anforderungen auftreten, sagen wir noch bestimmter: sie bezeugen sich im Gewissen, das eben selbst jenem innersten Lebensmittelpunkte zugehört. Das Gewissen aber ist gemäß dem Sprachgebrauch nur Organ für das Innewerden von Anforderungen als solchen, und so allerdings nicht bloß für Gesetzesoffenbarungen, sondern auch für Offenbarungen der Gnade, sofern diese eben ein Eingehen auf sie selbst fordern; das Innewerden der Gnadeneindrücke an sich aber und so vollends das im ächt religiösen, christlichen Leben immer voller eintretende und immer

inniger mit Gott verbindende Gefühl der Beseligung kann ihm nicht zugewiesen, das Gewissen also doch nicht kurzweg als das religiöse Organ bezeichnet werden. — Nicht das Gefühl für sich, sondern erst das sittliche Eingehen auf's Gefühlte und weiterhin die volle, sittliche, persönliche Hingabe macht dann auch z. B. das Wesen der Reue und Liebe aus; nimmermehr darf man diese einfach in's Gefühl setzen, so gewiß es ist, daß sie auf unmittelbarem Innewerden des Göttlichen ruhen müssen (gegen Schleiermacher §. 3. 4. und auch gegen Sätze bei Twesten, Nitzsch; in der Auffassung des religiösen Herganges an sich werden wir am meisten mit Beck zusammentreffen, während wir bei ihm eine genügende ausdrückliche Erörterung und Würdigung der Begriffe und Bezeichnungen „Gefühl", „sittlicher Akt" u. s. w. vermissen). — Allein gerade auch durch das, was wir so über das Sittliche in der Religion auszusagen hatten, werden wir nun auch wieder auf die Bedeutung der Intelligenz für das religiöse Leben zurückgeführt. Nicht bloß gehört es schon zur ersten klaren Entfaltung des religiösen Bewußtseyns, daß an das Subjekt im Wechselverkehr mit fremdem, schon entfalteteren Bewußtseyn eine objektive Vorstellung vom Göttlichen gebracht werde; nicht bloß liegt es ferner in dem Wesen und der Bestimmung des geistigen Lebens, daß das unmittelbar Innegewordene auch als solches zum Gegenstand objektiver Vorstellungen und Gedanken werden will, die wir dann nicht mehr wie etwas uns zunächst noch Fremdes in uns haben, vielmehr nun als lebendiges Eigenthum hegen. Sondern die Nothwendigkeit, daß der Mensch das Göttliche als ein Objektives, Wahrhaftes, ja als die unbedingte Wahrheit sich gegenübergestellt wisse und es als solche Wahrheit mehr und mehr zu begreifen strebe, liegt namentlich darin, daß das sittliche Subjekt, um sich wirklich auf selbstbewußte und sittliche Weise zu bestimmen, auch wissen muß, woher die von ihm vernommenen Eindrücke rühren oder was es sey, dadurch es sich bestimmen lassen solle; es muß wissen, was es hinnehmen, was es glauben soll. Die Bedeutung eines Erkennens wird gerade von demjenigen religiösen Standpunkt aus, auf welchem wir die Geltung unmittelbaren Innewerdens und sittlicher Selbstbestimmung auf's tiefste anerkannt sehen, uns am stärksten bezeugt, — nämlich vom biblisch christlichen (vgl. oben). Hiebei kommt es dann darauf an, daß das göttliche Objekt theils an sich und in seinem unmittelbaren Verhältniß zu uns bestimmter und mit harmonischer Zusammenfassung der dazu gehörigen Momente gedacht, theils zum gesammten Inhalt unseres Vorstellens, Denkens und Wissens in Beziehung gesetzt werde. Und zwar kann die intellektuelle Thätigkeit mit ihren hierauf bezüglichen Leistungen einen sehr starken Einfluß üben auf die Aufnahme jener unmittelbar empfundenen Eindrücke selber; denn einerseits muß eine intelligente Betrachtung der Dinge, welche auch von sich selbst aus und in ihrem eigenem Wahrheitsinteresse die Anerkennung eines Höheren, Göttlichen fordert, unser Inneres zu desto hingebenderer Aufnahme der von jenem unmittelbar ausgehenden Eindrücke anregen und unser Gewissen für sie schärfen; andererseits wird ein solches mittelst der Intelligenz entworfenes System, welches jener Anerkennung sich meint verschließen zu können, eine starke Stütze für diejenige innere Willensrichtung, welche, vielleicht während das Subjekt selbst über den Einfluß dieser Richtung sich nicht einmal klar ist, sondern nur rationell zu denken vermeint, sich der Aufnahme jener Eindrücke im Voraus widersetzt. Und zwar kommt nun bei den zum religiösen Leben gehörigen Thätigkeiten unserer Intelligenz vor Allem in Betracht der im Wesen unseres erkennenden Geistes liegende Trieb nach dem Erfassen einer höchsten Einheit in dem Vielen, welches sich uns objektiv darbietet, und einen Letzten und Höchsten für die von uns vorgefundene Reihe der Ursachen und Wirkungen; vermöge dieses Triebes schauen wir, auch gerade während unsere sinnliche Betrachtung und verständige Reflexion zunächst das Einzelne vor uns durchforscht und zerlegt, ein Allgemeines, das lebendig in diesem Einzelnen waltet; es treten in geistiger Anschauung nicht bloß abstrakte Begriffe, sondern lebensvolle Ideen vor uns; und dieselbe Geistesthätigkeit, welche so auch innerhalb der einzelnen getrennten Gebiete der Wirklichkeit auf den Standpunkt einer höheren, nämlich der vernünftigen Betrachtung

uns erhebt, führt den, welcher ihr folgt, auch zum Streben nach dem Erfassen eines Höchsten über allem Seyn, eines Göttlichen. Wir reden hier von der Vernunft. Ihr Unterschied von bloß verständiger Thätigkeit, welche den Menschen über den bloßen Fortschritt von Endlichem zu Endlichem nicht hinausführt und ebendeshalb auch zu einem Totalzusammenhang des Endlichen noch nicht kommen läßt, ist bereits angedeutet (gegen die Definition der Vernunft z. B. bei Schenkel S. 89. 90). Aber auch den Funktionen des Herzens und Gewissens dürfen wir die Thätigkeit, die wir ihr beilegen, nur keineswegs gleichsetzen (so in der Hauptsache Schenkel). Denn obgleich allerdings das Gewissen namentlich eben der Anforderung, daß wir jenem Triebe folgen, uns als einer unbedingten, sittlichen innewerden läßt, kommt doch jener Trieb nicht nothwendig nur in dem Maße zur Geltung, in welchem das Subjekt den unmittelbaren höchsten Gewissenseindrücken sich mit seiner ganzen Persönlichkeit hingeben will. Und obgleich allein da, wo das Göttliche auch als ein unmittelbar gegenwärtiges gefühlt und ergriffen wird und endlich sich selbst als ein uns innewohnendes zu fühlen gibt, jener Trieb auf sicherem Grunde sich entwickeln und zu sicheren, wahrhaft gehaltvollen Ergebnissen (nicht etwa zu bloß vagen Ahnungen oder Postulaten) führen wird, so muß doch das Maß seiner Entfaltung überhaupt und das Maß dieses inneren Einswerdens mit Gott nicht immer ganz sich entsprechen. Sondern eine solche Entfaltung kann auch bei Subjekten, welche sittlich und religiös weniger sich erregen lassen, im bloßen Interesse des Wissens und vermöge einer kräftigen intellektuellen Disposition eintreten, und kann dagegen bei Andern, obgleich sie in Herz und Gewissen mächtig ergriffen sind und sich ergreifen lassen, doch vermöge eines Mangels an intellektueller Ausstattung verhältnißmäßig dahinten bleiben. Allerdings aber ist einerseits ein wahrhaft sicheres und fruchtbares Gedeihen aller Erkenntnißthätigkeit auf dem Gebiet höherer, sittlich-religiöser Wahrheiten durch jene Beziehung auf eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott bedingt: das rechte Erkennen schreitet fort in steter sittlich-religiöser Erfahrung (vgl. oben die biblische Ausführung); und andererseits treibt ein kräftiges inneres religiöses Leben auch in den intellektuell Schwächern wenigstens bis zu einem gewissen Grad auch zu einer Entwicklung nach der Seite des Erkennens hin und für solche Erkenntniß wird die Tiefe und unmittelbare Gewißheit des innern Gehaltes ersetzen, was ihr an bewußter, weiter und klarer Entfaltung abgehen mag. Ein solches Erkennen in sittlich-religiösem Leben und Lebenserfahrung ist es, welches die heil. Schrift meint, wo sie Erkenntniß und Religion gleichzusetzen scheint. — Eine nähere Bestimmung bedarf nun auch noch, was wir bisher über das Verhältniß der Religion zum sittlichen Leben gesagt haben. Wirklich religiös werden und bleiben wir vermöge sittlichen Aktes, — vermöge jenes ursprünglichen Eingehens in die unmittelbar erfahrenen göttlichen Bezeugungen, und weiter sagen wir: vermöge stets neuen Ergreifens derselben und treuen Bleibens in dem, was sich uns dargeboten und dann auch auf die Dauer in unser Innerstes eingesenkt hat; von da aus endlich muß dann der eingepflanzte Lebenstrieb mehr und mehr auch über alle Gebiete des sittlichen Verhaltens hin seine heiligende Kraft bethätigen, damit wir überall den in ihnen vorliegenden göttlichen Ordnungen und Forderungen genügen; vollendete Religiosität muß mit vollendeter Sittlichkeit eins seyn. Allein Anforderungen des Gewissens in Bezug auf unser Verhalten in solchen Gebieten können doch bis zu einem gewissen Grad, soweit nur eine radikale Beugung der uns angeerbten selbstischen Willensrichtung noch nicht gefordert ist, auch in solchen Subjekten sich geltend machen, bei welchen es an bewußter Beziehung auf Gott selbst und innerster Hingabe an ihn noch fehlt; dazu wirken auch natürliche Triebe, welche auf solche, eben auch aus natürlichem Lebensgrund sich erhebende Ordnungen (z. B. die des ehelichen Lebens) sich beziehen, und Interessen, welche an solche (z. B. besonders auch an die des bürgerlichen Lebens) auch der noch nicht wahrhaft religiöse Mensch gebunden weiß; und andererseits kann der, welcher im Mittelpunkte des sittlich-religiösen Lebens schon stärker ergriffen ist, doch zunächst der Klarheit über das Wesen und die Anforderungen jener Gebiete theilweis

noch mehr ermangeln, auch in Zuständen sich befinden, in welchen die in ihm noch übrigen selbstischen Triebe noch stärker erregt werden, und kann daher in manchen äußern Beziehungen wie ein sittlich noch weniger durchgebildeter Mensch erscheinen. Indessen muß, sobald ächte, wenngleich noch nicht vollendete Religiosität vorhanden ist, doch in allen Fällen, wo klare Entscheidung der innersten Willensrichtung gefordert ist, die religiöse Gesinnung auch schon als echt sittliche sich bewähren, wie es die nicht religiöse gerade in solchen Fällen nimmermehr vermag. Das gemeine Urtheil hat insofern ganz Recht, wenn es, im Widerspruch mit manchen theologischen Definitionen, die Frömmigkeit nach der Sittlichkeit messen will und den Religiösen, der sich so nicht bewährt, einen blaßen Scheinfrommen nennt; vgl., was die heil. Schrift sagt vom „Erkennen an den Früchten". — Was endlich wieder das Gefühl anbelangt, so hat es schon nach dem Bisherigen seine Stelle nicht bloß am Anfang des religiösen Processes, sondern ist auch für jenes fortgesetzte sittliche Ergreifen die stets neue Voraussetzung. Und weiter sagen wir nun: das durch jenes Ergreifen bedingte Wachsthum des religiösen Lebens steigert auch immer mehr die Disposition für's Gefühl, und je mehr wir Göttliches schon in uns aufgenommen haben, desto mehr ist auch eine immer reichere und stetere Entfaltung höherer, zeugender, mahnender und beseligender Eindrücke für uns verbürgt, während das Widerstreben des sittlichen Subjektes gegen die göttlichen Bezeugungen endlich Fühllosigkeit herbeiführt. Nur müssen wir auch wieder hinweisen auf unsere Vorbemerkung über den Unterschied zwischen den religiösen Gefühlen, — auf den Unterschied, welcher in Betreff des Innewerdens unseres eigenen, beseligenden, auch das psychische Leben erhebenden neuen Lebensgehaltes auch da, wo die Hingabe an Gott gleich stark ist, dennoch, und zwar namentlich eben durch psychische Zustände, kann herbeigeführt werden (vgl. den oben erwähnten Abschnitt der angeführten Schrift). Zur Vollendung des religiösen Lebens gehört freilich eine auch in dieser Hinsicht nicht mehr gehemmte Entfaltung des Gefühlslebens; und schon zuvor offenbart sich das religiöse Leben in innigem Ringen nach derselben.

Ueber den ursprünglichen und allgemeinsten **Inhalt** des religiösen Bewußtseyns ist die Hauptsache, welche wir auszusagen haben, bereits gegeben in unsern bisherigen Bemerkungen über jenes unmittelbare Innewerden, sowie in der vorangeschickten Hinweisung auf die Aeußerungen der heil. Schrift und auf die des Heidenthums. Was im religiösen Innewerden zunächst allgemein sich kundgibt, ist der Eindruck unbedingter Macht, von welcher der Mensch sich abhängig fühlt (vgl. auch den „allmächtigen Gott", welcher den Patriarchen sich bezeugt und vor welchem sie wandeln sollen). Allein wir müssen wiederholen: nirgends, auch nicht bei einem noch so niedrigen, unklaren, stumpfen religiösen Bewußtseyn kommt jenes Gefühl der Abhängigkeit für sich allein vor; sondern der Eindruck der höchsten Macht ist unmittelbar zugleich der Eindruck einer Macht, welche Ansprüche an uns erhebt und mit diesen drohend über uns schwebt; der Christ aber erkennt nun als den wirklichen Grund für diese Stimmung der Furcht die Eindrücke von der Heiligkeit des allmächtigen Gottes, welche nur vermöge der dem Subjekt anhaftenden Sünde so als erschreckende auftreten und deren rein sittlicher Karakter nur vermöge der durch die Sünde verursachten Trübung des religiösen Bewußtseyns verkannt wird. Andererseits haben wir auch bereits von Eindrücken der Güte und Gnade als einem für's religiöse Leben nothwendigen, ursprünglichen Momente zu reden gehabt; auch von ihnen werden Spuren selbst bei den niedersten und corruptesten Formen dieses Lebens noch zu erkennen seyn, — in Vorstellungen davon, daß von Seiten jener drohenden Macht doch auch gewisse Aeußerungen von Huld erwartet werden dürfen, so willkürlich auch ihr Walten erscheinen mag. Wir haben bemerkt, welche Bedeutung dann den Eindrücken einer wahrhaft sich offenbarenden göttlichen Gnade und Liebe schon für's alttestamentliche religiöse Verhältniß zukommt, — vollends dann, wie auf ihnen die Religiosität des Neuen Bundes ruht. Wir haben damit wenigstens in Betreff der Grundmomente in der objektiven, auf Gott bezüglichen Wahrheit den innigen

Zusammenhang angedeutet, in welchem sie mit den subjektiven Erfahrungen stehen. Mit weiterer Entfaltung vernünftiger Reflexion, nämlich über die Ordnung und Verlauf der von Gott geschaffenen Welt und besonders auch über den Gang seiner Offenbarungsthaten, hängt das Hervortreten der göttlichen Weisheit für das religiöse Bewußtseyn zusammen (vgl. besonders auch das verhältnißmäßig späte Auftreten dieses Begriffs im A. T.). — Dem aber, was das religiöse Bewußtseyn seinem Grundwesen nach in Betreff Gottes aussagt, entsprechen nun auch Aussagen über das Ich selbst auf Grund ebendesselben unmittelbaren Innewerdens; neben das Bewußtseyn der Abhängigkeit des Subjekts tritt das Bewußtseyn persönlicher Selbstbestimmung gerade auch gegenüber von Bezeugungen, Anforderungen, Darbietungen Gottes, in dessen Macht wir gestellt sind; unter den Eindrücken der Gnade und Liebe muß vollends auch Wesen und Bedeutung der eigenen Persönlichkeit, nämlich einerseits ihrer Abhängigkeit, andererseits der ihr zugetheilten Würde und Selbstständigkeit dem Bewußtseyn offenbar werden. Umgekehrt ist für das Bewußtseyn von Gott als Geist und als persönlichem ein gewisses Bewußtseyn von Wesen und Bedeutung des eigenen Geistes gegenüber vom bloßen Naturzusammenhang nothwendige Bedingung (vgl. besonders Jacobi). In dem Gesagten liegt, wiefern man auch dem Bewußtseyn der Freiheit eine Stelle im Wesen der Religion zuzuweisen hat, so sehr ein falscher Freiheitsbegriff zur Auflösung desselben führen muß. Auch der Zusammmenhang des Glaubens an Unsterblichkeit mit dem religiösen Bewußtseyn, welcher empirisch, durch die thatsächlich vorliegenden Religionen, so stark bezeugt ist, wird zu erklären seyn aus der allgemeinen Beziehung zwischen dem Bewußtseyn unseres eigenen Wesens und unserer hiermit gesetzten Bestimmung und zwischen unserm Bewußtseyn von Gott.

Mit verschiedener Form, welche das unmittelbare Verhalten des Menschen zu Gott annimmt, müssen denn nun auch zusammenhängen die verschiedenen Auffassungen von Gott selbst und seinem allgemeinen Verhältniß zur Welt. Indem wir die Anschauung des christlichen Theismus als die einzig wahre anerkennen, müssen wir behaupten, daß Polytheismus, Deismus (vgl. über diesen Begriff die betreffenden Artikel der Encykl.) und Pantheismus (vgl. ebenso) ihre tiefste Wurzel haben in einem Mangel nicht bloß des wissenschaftlichen, sondern auch schon des ursprünglichen, gefühlsmäßigen und sittlichen Aufnehmens der göttlichen Bezeugungen, — und zugleich, daß, sofern doch innere sittlich-religiöse Erregung bei Bekennern solcher mangelhafter und verkehrter Vorstellungen sich zeigt, jene ihrem wahren Gehalt und Wesen nach eben auch schon über diese hinausstrebt. Nicht die bewußten Vorstellungen von den Göttern, sondern die Fortwirkung höherer, vom Einen wahren Gott ausgehender Eindrücke und die Bethätigung derselben im ganzen Leben der Subjekte sind der Grund, weshalb wir sogar auch da, wo Polytheismus herrscht, noch Religion, Bestimmtseyn durch den wirklichen Gott, anerkennen (vgl. auch oben). Und zwar kann auch ein Subjekt, das aus der Religionsgenossenschaft, in welcher es steht, nur erst sehr unvollkommene objektive Vorstellungen über Gott überkommen hat, doch durch treue Hingabe an dasjenige, was sich auch ihm unmittelbar bezeugt, in seinem innern religiösen Leben schon beträchtlich fortschreiten, während doch der Einfluß hiervon auf seine Intelligenz noch nicht stark genug ist, um jene Unvollkommenheit zu überwinden; und umgekehrt bringt (vgl. oben) die Aufnahme vollkommener Vorstellungen von Gott in den Kreis meiner allgemeinen Anschauung nicht nothwendig schon mit sich, daß auch ich von den Zeugnissen, auf welchen sie ursprünglich ruhen, schon wahrhaft ergriffen bin; so können Subjekte, welche zu einer niedrigeren Religion sich bekennen, in Wahrheit mehr Religion haben, als solche, deren Religion in Hinsicht auf die objektiven Glaubens- und Lehrsätze eine höhere ist (vgl. im Art. „Frömmigkeit").

Im Wesen unseres Erkennens auf seiner gegenwärtigen irdischen Stufe liegt übrigens, daß auch in der höchsten Religion und Religiosität das Göttlich-Objektive nur vorgestellt und gedacht wird nach Art eines Spiegelbildes (vgl. 1 Kor. 13, 12.). Ganz

allgemein muß ja auch unsere Sprache für das Höhere, Geistige überhaupt Bezeichnungen gebrauchen, welche ursprünglich vom Sinnlichen genommen sind. — Jede Religion nun hat ihre eigenthümlichen symbolischen Ausdrücke und symbolischen Handlungen. Zu gesundem religiösen Bewußtseyn aber gehört nun vor Allem, daß es das Vorhandenseyn eines Unterschiedes zwischen Bild und Abgebildetem nie verkenne; jede gesunde, wenn auch nur ganz schlichte vernünftige Beobachtung des unmittelbar Innegewordenen muß wieder an jenen Unterschied mahnen, so wenig wir denselben auf bestimmten positiven Ausdruck zu bringen vermögen. Der Gebrauch bestimmter Bilder in Vorstellung und Darstellung soll ferner nicht etwas Zufälliges seyn, sondern sich anschließen an innere Beziehungen und Analogien, welche Gott schon in der Schöpfung zwischen den verschiedenen, höheren und niedrigeren Gebieten des Daseyns gestiftet hat. Im Uebrigen wird der Umfang, in welchem von Symbolen Gebrauch gemacht wird, bis zu einem gewissen Grad von der schwächeren oder reicheren Entfaltung der Phantasie abhängen, welche in bestimmten Kreisen sich findet und welche bei gleich inniger und lebendiger Religiosität doch eine noch natürlicher Individualität verschiedene seyn kann. — Mit dem Symbol stellt man häufig den Mythus zusammen als Darstellung von Göttlichem in Geschichte. Doch ist diese Zusammenstellung, wie man auch den Begriff des Mythus bestimmen mag, keine ganz angemessene. Will man nämlich (vgl. Nitzsch §. 17. Anm. 2, gegen den herrschenden Sprachgebrauch) diesen Namen auch von Thatsachen gebrauchen, die wirklich so sich zugetragen haben, so dürfen wir in diesen Thatsachen nicht bloß Symbole sehen, d. h. bloße Zeichen für ein göttliches Verhältniß als ein an sich bestehendes (vgl. den Art. „Mythus" Bd. X. S. 172), oder bloßen symbolischen Ausdruck für den Sinn dessen, der in ihnen handelt, sondern ihre Bedeutung ist, daß auch mit und in ihnen selbst etwas Neues, Reales in die irdische Entwicklung eintreten sollte. Hat dagegen das Erzählte nicht so sich zugetragen, sondern ist eine höhere Idee nur in das Gewand angeblicher Geschichte unbewußter- und unwillkürlicherweise gekleidet worden, so fehlt beim Mythus gerade das, wodurch das Symbol zulässig wird auch für die höchste Form der Religion, und zwar als unentbehrliches Element derselben: nämlich das Bewußtseyn eines Unterschiedes zwischen Bild und Abgebildetem. Ausgemacht ist hiermit freilich noch nicht, ob nicht auch bei einer, unter besonderer göttlicher Einwirkung erfolgten Entwicklung einer Religion doch zunächst noch in Folge von der Schwäche der aufnehmenden Subjekte ein theilweiser Mangel in jener Beziehung stattfinden, — ob nicht auch in der biblischen Religion gewisse Mythen (im letzeren, gewöhnlichen Sinn) zunächst noch eine Stelle finden konnten (vgl. unten).

Daß die Entwicklung des religiösen Lebens einen Wechselverkehr von Persönlichkeiten erfordert, folgt, wie bemerkt wurde, schon aus dem Gesetz, welches für die Entwicklung des Bewußtseyns überhaupt gilt. Namentlich aber fühlt dann auch das, zunächst durch Andere angeregte Subjekt sofort den Trieb, auch seinerseits das von ihm selbst Erfahrene und ihm selbst Bezeugte Andern mitzutheilen und seine Erhebung zu Gott in Gemeinschaft mit Andern zu erstreben, zu vollziehen und zu genießen. Und zwar werden wir diesen Trieb im Zusammenhang eben mit der innersten Erregung unseres Lebensmittelpunktes zu begreifen und hiernach auch den Umfang, welchem er seinem innern Wesen nach zustrebt, zu bestimmen haben. In jener Erregung nämlich bezeugen sich mit unserem Grundverhältniß zu Gott auch die innersten realen Beziehungen unseres Wesens zu Allen, mit welchen wir in Gott als unserm Schöpfer und als dem Urbild unseres eigenen Wesens verbunden sind und mit welchem wir nun vor Gott und in Gott unsere Gemeinschaft bethätigen sollen. Andererseits kann freilich bei der Bedeutung des Religiösen nichts eine so starke Differenz und trennende Kluft Andern gegenüber gerade auch für den Frommen herbeiführen, als die Wahrnehmung, daß Jene ihrerseits die heiligsten Beziehungen zu Gott in Gesinnung und Bekenntniß verläugnen. Aber so gewiß nur jener Trieb zunächst und mit einziger Innigkeit auf die Gemeinschaft mit denen sich richtet, welche auch schon im eigenen sittlich-religiösen Verhalten sich als

Verwandte erweisen, so gewiß muß er doch immer streben, seinerseits nach Möglichkeit auch jenes Widerstreben der Andern noch zu überwinden. Wo es an diesem Triebe fehlt, muß die Ursache in einem Grundmangel des religiösen Lebens überhaupt gesucht werden; namentlich ist bedeutsam das Zusammentreffen vom Fehlen jenes Triebes mit Polytheismus: beides ist die Folge von einem und demselben Gebundenseyn an's natürliche Leben (vgl. über dieses unten).

In allem Bisherigen hatten wir zu reden vom Wesen der Religion und des religiösen Lebens überhaupt und von den Grundelementen, welche zu demselben gehören. Mit dem Gesagten muß dann auch schon die Frage entschieden seyn, ob die Religion selbst im allgemeinen Wesen des Menschen begründet, ob also jeder Mensch zu religiösem Leben ursprünglich angelegt und Entfaltung dieser Anlage durch seine Bestimmung gefordert sey, oder ob religiöse Erregungen etwa nur durch zufällige Umstände eintreten oder die religiöse Entwicklung wenigstens nur vorübergehenden Stufen in der allgemeinen Entwicklung des Völkerlebens und Einzellebens zugehöre.

Wie aber wird die geschichtliche Entfaltung des religiösen Lebens, zu welchem der Mensch angelegt ist, bei dem Einzelnen und im großen Ganzen der Menschheit vor sich gehen? Halten wir fest, daß dasselbe ruht auf den Kundgebungen einer unmittelbaren Beziehung des menschlichen Innern zu Gott, so fragt sich doch noch: welches sind näher die Mittel, wodurch diese im Menschen angeregt oder wodurch die Menschen zu jenem Innewerden erweckt werden? Wenn wir ferner schon hingewiesen haben auf die Stellung des einzelnen religiösen Subjekts im Wechselverkehr mit Anderen, der zu solcher Erregung beiträgt, so fragt sich mit Bezug hierauf namentlich noch: wie werden neue Anregungen für eine ganze Gemeinschaft herbeigeführt und Ausgangspunkte für ganze Epochen im Fortschritt allgemeiner religiöser Entwicklung gestiftet? Und zwar handelt es sich hierbei nicht um Vorgänge, die wir in abstracto uns denken, sondern um Verständniß solcher Entwicklungen, die als geschichtliche Wirklichkeit uns vorliegen und in welchen wir selbst bereits stehen. Mit den aufgestellten Fragen sind wir ferner hingeführt zugleich auf die Geschichte der Religionen im Allgemeinen und auf die Bedeutung göttlicher Offenbarungen für die Menschheit, sowie insbesondere auf die Bedeutung einer solchen Offenbarung, welche man als Offenbarung im engern Sinne des Wortes oder als außerordentliche und übernatürliche zu bezeichnen pflegt. — Abgewiesen aber ist mit dem Bisherigen zunächst wenigstens Eine Ansicht über die Entstehung der Religionen, nämlich diejenige, daß sie bloß auf Veranstaltung, Erfindung und Betrug einzelner Menschen beruhen, eine bloße Stiftung von Politikern oder Hierarchen seyen; wollte man auch zugeben, daß Religionsformen durch kluge Einwirkung Einzelner auf eine unselbstständige Menge zu Stande kommen (neuerdings ist der Mormonismus wirklich in gewissem Sinn durch solche Erfindung entstanden), so war dies doch nur dadurch möglich, daß Jene wenigstens an allgemeine und objektiv begründete Erfahrungen des religiösen Lebens anknüpften und durch Anschluß an diese und durch trügerische Deutung derselben ihren Erzeugnissen Eingang verschafften (vgl. zu jener Ansicht: Cicero de nat. Deor. 1, 42, Livius über Numa Pompilius Hist. 1, 19; später z. B. Deisten und französische, auch deutsche Aufklärer). Auch gegen diejenige Ansicht indessen, nach welcher Religionen nur aus Eindrücken des Naturlebens oder des nationalen Lebens hervorgegangen seyn sollten, ohne daß ihrem Inhalt irgend ein Innewerden des Göttlichen selbst zu Grunde läge, haben wir schon jetzt uns zu erklären: so sehr das Eigenthümliche einer Religion von solchen Eindrücken abhängig seyn und ihre Lehre von göttlichen Dingen der Wahrheit ermangeln mag, so wenig wäre doch die Macht, welche ihre Aussagen über das Bewußtseyn üben, begreiflich, wenn nicht auch diese wenigstens sich anschlössen an dunkel vernommene und übel verstandene Kundgebungen von der wirklichen, ursprünglichen Beziehung des Menschen zu Gott. — Für die bestimmtere Beantwortung jener Fragen aber wird es vornehmlich ankommen auf die Bedeutung, welche man jener Offenbarung im besonderen Sinne des Wortes beizulegen hat.

Das Neue Testament nun (vgl. die Zusammenstellung der biblischen Ausdrücke besonders bei Hahn §. 5. Anm., Nitzsch §. 23) redet von einer Offenbarungsthätigkeit Gottes, unter deren Einfluß das religiöse Leben sich entfalte, in Ausdrücken, welche an und für sich noch keine strenge Scheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem oder übernatürlichem Offenbaren in sich schließen. Von den zwei Wörtern, welche hierbei vornehmlich in Betracht kommen, ist das eine, φανεροῦν, das allgemeinere: es steht von der allgemeinen Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung (Röm. 1, 19.) und auch von der eigenthümlich-christlichen Offenbarung des Heiles, Heilsrathschlusses, Heilandes (vgl. z. B. Joh. 17, 6., Röm. 3, 21. 16, 26., Eph. 3, 5., Kol. 1, 26. 4, 3.); als Hauptmoment des Begriffes erscheint dabei das Offenbarseyn an sich (und so auch das Offenbargestelltseyn vor den Augen der Welt) im Gegensatz zum bisherigen Verborgenseyn. Das andere Wort, ἀποκαλύπτειν, unterscheidet sich insofern, als bei seiner Anwendung stärker betont erscheint die geheimnißvolle Tiefe dessen, was jetzt offenbar werden soll, und die besondere, namentlich auch auf's Innere des Menschen bezügliche göttliche Kraftwirkung, durch welche die Offenbarung geschieht; man täuscht sich jedoch, wenn man meint, letzteres werde darum von göttlichen Zeugnissen in der allgemeinen Geschichte der Menschheit nicht gebraucht: vgl. die ἀποκάλυψις des Zornes Röm. 1, 18. Allein wirkliches Offenbarwerden Gottes für die Menschheit und wirkliches Leben in Gemeinschaft mit Gott tritt nun nach der heiligen Schrift nur mittelst besonderer Thaten göttlicher φανέρωσις und ἀποκάλυψις ein, welche zuvörderst in der Geschichte des Alten Bundes und dann vollkräftig in der Menschwerdung und dem Leben und Wirken Christi sich darstellen: die alt- und neutestamentliche Offenbarung sondert sich von einer allgemeinen, welche an alle Menschen sich richtet, wenn auch jene Ausdrücke diesen Unterschied noch nicht bestimmt bezeichnen.— Ueberall ferner, wo Göttliches wirklich den Menschen offenbar und göttliches Leben in ihnen erweckt wird, geschieht dies, wie schon bei den neutestamentlichen Aussagen über das Wesen der Religion sich ergab, nicht bloß durch objektive Darstellung des Göttlichen, sondern zugleich durch innere Kundgebungen Gottes (an solche ist jedenfalls zu denken Joh. 1, 9., vgl. oben Apg. 17, 28.). Diese aber treten ein unter Vermittlung von jener; und zwar gehören zu jener theils Offenbarungen göttlicher Macht, Güte, Heiligkeit in Natur und Geschichte, theils äußere Kundgebungen für Auge und Ohr, welche einen Ursprung aus höheren als den in der gewöhnlichen Natur sich offenbarenden Kräften erkennen lassen, theils Worte, welche ein besonders berufenes menschliches Werkzeug göttlicher Offenbarung den übrigen Menschen vorzulegen hat (vgl. Graf, über die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in der heiligen Schrift vorliegt, Stud. u. Krit. 1859. Hft. 2, 3). Und hier nun kommen wir wieder auf den vorhin bezeichneten Unterschied: von diesen objektiven Mitteln göttlicher Offenbarung finden alle außer den zuerst genannten ihren Ort und ihre regelmäßige zusammenhängende Entfaltung nur im Kreis der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte (das Alte Testament kennt im Bericht von der Urgeschichte Israels auch besondere göttliche Kundgebungen an Nichtisraeliten, übrigens nur ganz vereinzelte und solche, welche selbst auch zu Gottes Werk an dem auserwählten Stamm in Beziehung stehen: vgl. die Geschichte Bileam's 4 Mos. 22—24). Das Hauptmittel dieser besonderen Offenbarung, durch welches auch alle die andern äußeren Kundgebungen erst recht verständlich und hiermit erfolgreich werden können, ist dann das Wort; dieses ist auch das Mittel, durch welches die höchste Offenbarung Gottes in Christo sich erschließt, die Frucht des Thuns und Leidens Christi der Menschheit dargeboten, der Geist Gottes und Christi in die durch's Wort Angeregten übergeleitet werden soll; es muß vermittelnd eintreten auch bei den Akten, in welchen gemäß der Stiftung Christi die in ihm ruhenden Gnadengüter und das in ihm seyende Leben und Wesen selbst auf die höchste, so zu sagen concentrirteste Weise in die Gläubigen übergehen und auch ihrem Bewußtseyn offenbar werden sollen, bei Taufe und Abendmahl: ihre Kraft ruht auf dem Verheißungswort; das Subjekt ferner

könnte zu ihnen nicht empfänglich sich verhalten, wofern nicht das Wort Verständniß und Glauben für sie erweckte. Und wie nun von sämmtlichen objektiven Kundgebungen Gottes zu sagen war, daß ihr Erfolg erreicht wird durch innere gottgewirkte Eindrücke, welchen sie zur Vermittlung dienen sollen, so können dann andererseits da, wo jene besonderen Kundgebungen sich nicht entfalten, auch diejenigen höheren Eindrücke, welche das ächt religiöse Erkennen und Leben erzeugen, thatsächlich nicht eintreten. Die letzte Ursache aber, weshalb überhaupt die übrige Menschheit der Gemeinschaft des im Alten Bund sich offenbarenden Gottes fern geblieben ist, liegt nach Paulus (Röm. 1, 18 ff.) in ihrem eigenen gottwidrigen Verhalten, welches sie gegenüber den allgemeinen, innerlich sich bezeugenden Gottesoffenbarungen angenommen hat; in Folge dieses Verhaltens nämlich ist nun auch ihre Fassungskraft selbst und ihr Organ für's Göttliche, das Herz, abgestumpft worden für die göttlichen Kundgebungen überhaupt. — — Nach dem, was hier von „Offenbarung" im neutestamentlichen Sinne des Wortes zu sagen war, erscheint diese als wesentlich sich beziehend auf die erkennende Thätigkeit des Bewußtseyns; dies liegt auch schon im Worte. Zugleich erhellt aber, daß wir dasselbe Wesen der religiösen Erkenntniß in ihrem Zusammenhang mit dem innern Leben festzuhalten haben, auf welches die Erörterung vom Wesen der Religion uns geführt hat. Wahrhaft offenbar für's Bewußtseyn wird Gott und das Göttliche nur in Erregung und Erweckung des innern Lebens. Und jedes Offenbarwerden will Erhöhung des Lebens in der Gottesgemeinschaft wirken. Gegenüber von der Menschheit als einer gefallenen ist so die offenbarende Thätigkeit wesentlich erlösende Thätigkeit und umgekehrt. — — Aufgabe der christlichen Wissenschaft aber ist nun: gemäß demjenigen, was die Schrift in Betreff des offenbarenden Wirkens Gottes und der dadurch hergestellten religiösen Entwicklung als etwas Geschichtliches bezeugt, das Verhältniß zwischen diesem Wirken Gottes und zwischen der ursprünglichen und auch im Sündenzustand noch fortbestehenden Anlage des Menschen, sowie den in der allgemeinen Schöpfung und Geschichte zur Entfaltung dieser Anlage vorliegenden Mitteln noch näher zu bestimmen. Schärfere Bestimmungen hierüber gibt die Schrift noch nicht.

Es genügt für uns, mit Bezug auf die hieher gehörigen Fragen diejenigen Hauptrichtungen zu unterscheiden, welche seit der Reformation in der Beantwortung derselben sich zeigen.

Die reformatorische Lehre faßt zunächst die Menschheit nur nach dem Zustand in's Auge, in welchem sie sich thatsächlich befindet, d. h. sie als eine gefallene, ohne zu fragen, wie abgesehen von einem Sündenfall gemäß den ursprünglichen menschlichen Kräften das Verhältniß zwischen diesen und zwischen anregenden göttlichen Thaten sich hätte gestalten sollen. Und zwar wird nun, indem ein gänzliches Erstorbenseyn des Gott zugekehrten, geistlichen Lebens bei dem von der Erlösung noch nicht berührten Menschen behauptet wird, dieses Verderben und diese Unfähigkeit vermöge einer Beziehung der Gotteserkenntniß zu diesem innern Leben, welche an und für sich auch von uns anerkannt werden mußte, auf die Fähigkeit zu eben dieser Erkenntniß ausgedehnt (am stärksten in den reformatorischen Bekenntnissen durch die Concordienformel: quod — intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint caeca nihilque propriis viribus intelligere possint; in die „reliqua obscura aliqua notitia scintillula, quod sit Deus" wird von neueren Vertheidigern der Concordienformel meist viel mehr hineingelegt, als dem ursprünglichen Sinn der Verfasser gemäß ist). Damit ergibt sich also die unbedingte Nothwendigkeit besonderer Offenbarung, wenn irgendwelche wirkliche Gotteserkenntniß und Religiosität sich entfalten soll. Es wird sich indessen fragen, ob nicht die alte orthodoxe Dogmatik mit dem Zugeständniß eines dem Menschen für die Erkenntniß Gottes verliehenen und belassenen natürlichen Lichtes, welches sie zur „revelatio" im allgemeinsten Sinne des Wortes rechnet und zu welchen ihr sowohl gewisse dem Menschen innewohnende *κοιναὶ ἔννοιαι* oder communia principia als die Offenbarung durch die äußere Schöpfung gehören (mit Bezug hierauf wird geredet von

mixtis articulis fidei) bereits mit den Sätzen, welche sie über jene Verderbniß sonst aufstellt, in Widerspruch gerathen ist. Wichtig ist ferner namentlich, daß sie von diesem Lichte redet, als ob es, wenn die Sünde unterblieben wäre, rein aus sich selbst heraus, nämlich nicht bloß ohne eigenthümliche höhere objektive Kundgebungen Gottes und der himmlischen Welt, sondern auch ohne die Nothwendigkeit steter unmittelbarer göttlicher Einwirkungen auf's Subjekt sich seiner Bestimmung gemäß hätte entfalten sollen.

Die Lockerung und Auflösung derjenigen gläubigen Anschauungsweise, welche ächte Religion nur durch die besonderen Offenbarungen der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte für möglich hält, ging dann aus einerseits von der Bezweiflung und Läugnung jenes Verderbens überhaupt, welches durch die Sünde über das ganze geistliche Leben des Menschen gekommen sey, andererseits von der Voraussetzung einer ganz selbstständigen Entwicklung, zu welcher die ursprünglichen Erkenntnißkräfte, angeregt bloß durch die in der Schöpfung allgemein vorliegenden äußeren Offenbarungen, befähigt gewesen seyn sollten, und von einer Betrachtungsweise, welche die Thätigkeiten des religiösen Erkennens nicht bloß nicht durch unmittelbare, lebendige Beziehung zu Gott bedingt seyn ließ, sondern auch vom Zusammenhang mit dem innern Leben und namentlich auch mit unmittelbarem Innewerden überhaupt in falsch intellektualistischer Weise ablöste.

Wir finden diese Richtung schon im Socinianismus, obgleich dieser alle natürliche Erkenntniß Gottes läugnet und die Ansicht von der Nothwendigkeit besonderer Offenbarungen insofern auf die Spitze treibt. Denn er thut dies, indem er dagegen die sittliche Idee auch trotz dem Fall als eine Stimme Gottes im Menschen selbstständig sich entfalten läßt und eben auf das sittliche Bewußtseyn und Verhalten alles Gewicht legt, auch den Inhalt der besonderen Offenbarungen dem Urtheil der praktischen Vernunft unterwirft; jene Offenbarungen selbst läßt er nur äußerlich, ohne Annahme innerer Lebensbeziehungen des Subjekts zu Gott, an den Menschen herantreten.

Die Ausbildung und Durchführung, welche jener Richtung später namentlich durch den Rationalismus zu Theil geworden ist, sehen wir im Wesentlichen schon beim englischen Deismus eingetreten. Ebenso sind dem sogenannten Supranaturalismus großentheils die Schwächen der englischen Apologetik geblieben, welche den Offenbarungsstandpunkt gegen die Deisten vertheidigte. — Vergl. über das Verhalten der Deisten zur Offenbarung den Art. „Deismus“. Im Allgemeinen ist ihre Ansicht: die menschliche Intelligenz, und zwar als ein über die Erfahrung und die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns reflektirender Verstand, könne selbstständig alle Wahrheiten finden, welche zum Wesen ächter Religion gehören; auch soweit ein Geoffenbartseyn von Wahrheiten im Unterschied von Erzeugtseyn derselben aus der Intelligenz anerkannt wird, sollen sie doch für diese begreiflich seyn. Was im Inhalte der biblischen Offenbarung hiegegen sich sträubt, wird für Einmengung von Elementen aus Judenthum, Heidenthum oder philosophischen Systemen erklärt. Jene Wahrheiten bilden dann den Inhalt der natürlichen Religion. — In Deutschland schloß sich jene Richtung zunächst, wie in England an den Baconischen Empirismus, besonders an die Wolf'sche Popularisirung der Leibnitz'schen Philosophie an; sie stützt sich, wie dort, auf das Bewußtseyn, daß Grundwahrheiten, welche zunächst als geoffenbarte sich darboten, auch durch selbstständige Thätigkeit des denkenden Geistes gewonnen werden können; und zwar betrachtet sie, soweit sie philosophischen Geist zeigt, gemäß jenem Anschluß als das Organ des denkenden Geistes für jene Wahrheiten die Vernunft mit den ihr innewohnenden Ideen (philosophischer „Rationalismus“ gegenüber der Offenbarung, wie dort philosophischer Empirismus; theologia naturalis Wolf's). Dazu kam aber auch der Einfluß des englischen Deismus und der antichristlichen französischen Literatur. Von theologischer Seite aus wurde dem Geltendmachen einer „natürlichen Religion“ der Weg gebahnt durch die seit Semler betriebene Ausscheidung der sogenannten Zeit- und Lokalideen aus dem Gehalt der christlichen Religion: die Richtung ging auch hier dahin, in dem, was man als wahrhaft religiöser Mensch zu glauben habe, nichts übrig zu lassen, zu was

die „Vernunft" nicht auch von sich aus gelangen könnte. Am weitesten schritt dann in Verwerfung der außerordentlichen, d. h. der biblischen Offenbarungen, sogleich der sogen. Naturalismus vorwärts, indem er in ihren vorgeblichen Thatsachen und geheimnißvollen Lehrsätzen anstatt göttlichen Wirkens nur Veranstaltung menschlicher, kluger Berechnung und Betrügerei sehen wollte. Dagegen stellt, von rein rationalem, philosophischem Standpunkt aus, Lessing die Idee einer besonderen Offenbarung auf, in welcher Gott das Menschengeschlecht zur Anerkennung von höheren Wahrheiten erzogen habe, um diese, wenn die Zeit der Reife gekommen, zu Vernunftwahrheiten werden zu lassen; Gott hat gleichsam das Facit für die Rechnungen, mit welchen die Menschheit sich beschäftigen sollte, ihr zum Voraus an die Hand gegeben, damit sie sich dann im eignen Rechnen darnach richten könne; das Ziel der Erziehung aber ist die höchste Aufklärung, wo der Mensch als vernünftiger das Gute bloß um seiner selbst willen thut (Erziehung des Menschengeschlechts 1780; vergl., besonders auch in Betreff des Verhältnisses zu Lessing eigenem Standpunkt, den Art. „Lessing"). Es ist im Wesentlichen dieselbe Auffassung, welche in Kant's „Religion innerhalb der Gränzen rc." 1793 vorgetragen wird; besonders wichtig ist hier die Beziehung der Offenbarung auf die Herrschaft des „bösen Princips", welchem der Mensch von Natur verhaftet sey und an dessen Stelle ein Reich Gottes in einem Volke Gottes, d. h. ethischen Gemeinwesen treten soll; da nun die Menschen vermöge der mit jenem Zustand verbundenen Schwäche ihrer sittlichen Erkenntniß ihre Verpflichtung nur als einen Gott zu leistenden Dienst ansehen können, und da ein Gemeinwesen einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen kirchlichen Form, bedarf, so erscheint eine statutarische Gesetzgebung, ein historischer Offenbarungsglaube, als nothwendig; Vermessenheit wäre es nun zwar, die Gesetze irgend einer Kirche geradezu für göttliche, statutarische auszugeben, — ebenso sehr aber auch Eigendünkel, schlechtweg zu läugnen, daß die Art der Anordnung einer Kirche „nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung seyn könne"; jedenfalls endlich soll der Kirchenglaube im „reinen Religionsglauben" seinen höchsten Ausleger anerkennen und selber zur Alleinherrschaft des letzteren hinüberführen. Aehnlich hatte, auf Kant'scher Grundlage, schon Fichte im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" 1792 von Bedeutung und Möglichkeit einer durch den sittlichen Verfall des Menschen veranlaßten übernatürlichen Offenbarung Gottes als moralischen Gesetzgebers gesprochen, indem er die Anerkennung einer Wirklichkeit derselben für Sache eines bloßen, auf Bedürfniß oder Wunsch ruhenden Glaubens bezeichnete. Kant unterscheidet dann die verschiedenen Standpunkte gegenüber von der Offenbarung so: Rationalist im weiteren Sinne ist, wer bloß die natürliche Religion (diejenige, „in welcher ich zuvor wissen muß, daß Etwas Pflicht ist, ehe ich es als göttliches Gebot anerkenne") für moralisch nothwendig, d. i. für Pflicht erklärt, — und zwar Naturalist, wenn er die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, reiner Rationalist, wenn er diese zwar zuläßt, aber behauptet, daß sie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht nothwendig erfordert werde; Supernaturalist ist, wer den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. Es ist indessen leicht zu sehen, wie wenig bei Kant der von ihm nach zugelassene Gedanke an jene Wirklichkeit übernatürlicher Offenbarung Halt hat gegenüber von einer Ansicht, welche statt dessen nur eine durch die natürlichen Geisteskräfte des Menschen wirkende höhere Leitung der Menschheit zu dem ihr vorgesteckten Ziel und dazu einen etwa für die Unmündigen erforderlichen aber heilsamen bloßen Schein übernatürlicher Autorisation zuläßt; denn das sittliche Subjekt soll nicht bloß seinem Wesen nach autonom seyn, sondern es soll für dasselbe auch trotz jener Herrschaft des bösen Princips mit dem Sollen das Können statthaben. Wir werden so übergeführt auf den Rationalismus eines Röhr, Wegscheider u. s. w. Nach jener Kant'schen Definition des Naturalismus würde er unter diesen fallen. Er selbst aber unterscheidet sich nun von letzterem, indem er den Namen nur für diejenige Richtung gebraucht wissen will, welche da, wo das Christenthum Offenbarung sieht, auch nicht ein Werk

höherer Vorsehung überhaupt anerkennt, und stellt insofern im Gegensatze gegen ihn sich selbst dem Supranaturalismus zur Seite; vergl. die Definition z. B. bei Wegscheider §. 10: unterschieden wird 1) der Naturalismus (welcher auch Materialismus heiße) — qui rerum creatarum originem, ordinem et durationem a natura ipsa provectam propriis ejus viribus stare ac regi sumit, numine quodam summo haud interveniente; 2) diejenige Richtung, welche (insofern allgemein als Supranaturalism zu bezeichnen) res earumque gubernationem e natura quadam — supra naturam rerum, quae in sensus cadit, longe evecta — pendere statuit, und zwar a) die rationalistische, welche — notiones ad religionem pertinentes Deo auctore et moderatore per vires rationi humanae insitas ejusque cogitandi leges proprias esse inventas, auctas et cultas judicat, b) die eigentlich supranaturalistische, welche — easdem immediato et miraculoso omnemque rationis humanae auctoritatem excludente Dei interventu hominibus traditas esse statuit. Im Uebrigen vergl. den Art. „Rationalismus". — Der Supranaturalismus aber und so schon die antideistische Apologetik zeigt sich nun in dem Bestreben, die übernatürliche Offenbarung zu halten, durch eigene Verwandtschaft mit dem Standpunkte der Gegner gelähmt. Auch bei seiner Auffassung der Offenbarung fehlt es an genügend tiefer Würdigung der Sünde in ihrem Einfluß auf's innere, zu Gott hin zu richtende Leben und hiermit auch auf die Gotteserkenntniß, vor Allem aber an tiefer und lebendiger Erfassung des Wesens der Religion überhaupt als eines Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. Auf die verschiedenen Modifikationen in der supranaturalistischen Auffassung der Offenbarung, welche großentheils durch versuchte Benutzung der philosophischen Systeme bedingt waren, ist hier nicht einzugehen (man meinte so namentlich auch die Zugeständnisse, welche Kant's Kritik der reinen Vernunft in Hinsicht auf die Unfähigkeit der theoretischen Vernunft zur Erkenntniß Gottes mache, zu einer Begründung für Annehmbarkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung gebrauchen zu können: ein erfolgloser Versuch, wo nicht zugleich im Menschen selbst ein wirkliches Organ für's Göttliche aufgezeigt wird). Ausgehend von der Natur und dem Bedürfniß des Menschen, kam man großentheils bloß auf eine „Zweckmäßigkeit" der Offenbarung. Ausgehend von dem festen geschichtlichen Bezeugtseyn der Schriftoffenbarung kam man nicht dazu, sie dem ganzen innern Leben und Wesen des Menschen nahe zu bringen, während dieser, so fest ihm etwas bezeugt seyn mag, doch nie in die Anerkennung desselben sich finden wird, wenn es ihm innerlich nach fremdartig bleibt. Soweit endlich Nothwendigkeit der Offenbarung als erwiesen angenommen wird, droht bei jenem Standpunkt vermöge des Mangels an lebendiger Vermittlung zwischen ihr und dem Innern des Menschen dem Subjekte die Gefahr, dem objektiv Hingestellten und Autorisirten mit Verzicht auf alle selbstständige innerliche Aneignung sich unterwerfen zu müssen, und dem Protestantismus gegenüber erhebt sich die Frage, ob dann nicht durch dasselbe Bedürfniß auch nach fort und fort eine unbedingte äußere Autorität für Erhaltung und Deutung der geoffenbarten Wahrheiten gefordert würde; der Rationalismus konnte einem solchen Supranaturalismus gegenüber nicht ohne Schein sagen (so z. B. Krug, philosoph. Gutachten über Rationalismus u. Supranaturalismus. 1827): „Es gibt nur Einen durchaus consequenten Supernaturalismus, das ist aber der römisch-katholische, welcher die richtige Erklärung der Offenbarungsurkunden dem durch fortwährende übernatürliche — Einwirkung — untrüglich entscheidenden Oberhaupte der Kirche allein zuschreibt; dafür müssen sich die protestantischen Supernaturalisten auch erklären, wenn sie — — einmal die Prämisse aufstellen, daß der Mensch — — eines untrüglichen Führers von Außen bedürfe." Sehr leicht wird sich der Uebergang hierzu auch z. B. machen lassen bei der Ausführung Drey's, welche zu den tüchtigsten Leistungen der neueren Apologetik überhaupt gehört, dabei aber gerade vermöge der supranaturalistischen Elemente, die trotz Schleiermacher'scher Einflüsse und trotz der Polemik Drey's gegen den Supranaturalismus in ihr walten, einen solchen Uebergang zu römischem Kirchenthum offen hält; es wird da zwar, unter

solcher Polemik, der Ursprung der Religion auf eine ursprüngliche Berührung mit Gott zurückgeführt, diese aber ganz in den vergangenen Moment der Schöpfung zurückverlegt (vgl. oben) und die Offenbarung, durch welche dann das von dorther stammende religiöse Bewußtseyn erst seinen objektiven Inhalt bekommen soll, wesentlich in äußere Erscheinungen und Kundgebungen gesetzt. — Der bisher karakterisirten Periode in der Entwicklung der Theorien über Religion und Offenbarung gehört nun auch die Voranstellung der Begriffe „natürliche Religion", „positive" und „geschichtliche" Religion an. Vom ersten Begriffe war schon oben die Rede: es ist die Religion, wie sie aus der Vernunft an sich hervorgeht („philosophica" religio — si artis forma exposita fuerit: Wegscheider). Dagegen heißt diejenige Religion eine positive, welche als eine durch äußere Autorität gesetzte und sanktionirte Einrichtung auftritt; sofern eine solche vom bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt her durch Tradition und Schriften sich fortpflanzt, heißt sie eine historische. Unter den Begriff der positiven, geschichtlichen Religion fällt dann also als engerer der der geoffenbarten. Uebrigens gibt auch der Rationalist bei seinem Geltendmachen der natürlichen Religion zu, daß diese ohne die Form einer gewissen positiven Religion nicht hätte erstarken können.

Eine Umwandlung mußte für die Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Offenbarung erfolgen, sobald man, anstatt überhaupt Erkenntniß und Anerkennung höherer Wahrheiten Religion zu nennen, die Unmittelbarkeit des Innewerdens als wesentlichen Karakter der Religion und zugleich als einzigen Weg, auf welchem wirklich jene Wahrheiten sich erreichen lassen, betrachtet. Von natürlicher Religion im Gegensatz zu positiver kann dann wenigstens insofern, als bei jener Gott ursprünglich durch reflektirenden Verstand erfaßt seyn sollte, nicht mehr die Rede seyn. Der Name Offenbarung wird dann eben auf jene Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit übertragen, womit religiöse Gefühle und Ahnungen aus dem verborgenen Grund von des Menschen eigenem Innern aufsteigen. Indem aber auf diese Weise der Begriff der Offenbarung zu hoher Geltung kommt, fragt sich, ob nicht durch den von diesem Begriff gemachten Gebrauch doch auf's Neue und theilweise vielleicht noch stärker als durch gewöhnliche rationalistische Sätze dasjenige Interesse beeinträchtigt wird, für welches christliche Apologetik bei ihrer Behauptung einer göttlichen Offenbarung zu kämpfen hat: bleibt das Christenthum in besonderem, ja einzigem Sinn ein Erzeugniß von Offenbarungsthaten eines lebendigen Gottes? und sind es auch sichere, objektive Wahrheiten, die geoffenbart werden? Nach Jacobi stellt sich Offenbarung dar in jedem religiösen Vernehmen, jedem Ausdruck religiösen Erregtseyns: das wahre Wesen sehen und spüren wir als ein verborgenes und setzen dem Gespürten zum Zeichen das Wort, welches nicht etwa selbst offenbart, aber Offenbarung beweist, befestigt und das Befestigte verbreiten hilft; unmittelbar verbindet sich damit der Begriff der Weissagung: die Vernunft überhaupt, über den Gesichtskreis des Verstandes sich emporschwingend, verhält sich weissagend; ihr wesentliches Wissen ist Eingebung. Bestimmter wird dann von diesem Standpunkt aus der Begriff der Offenbarung da angewandt, wo es sich handelt um besonders eigenthümliche, ursprüngliche, ureigene Erzeugnisse des religiösen Geistes, welche zugleich anregend weiter wirken über weitere Kreise und längere Perioden hin. Die Ursprünglichkeit oder Genialität eines Künstlers auf seinem Gebiete wird als Naturgabe oder Gottesgabe mit dem zusammengestellt, was auf dem Gebiete des Glaubens Offenbarung oder Inspiration heiße: vergl. z. B. de Wette, auch noch in seinem „Wesen des christlichen Glaubens." — Bei der Schärfe und Entschiedenheit, womit Schleiermacher das Wesen der Religion in eine Bestimmtheit des Gefühles setzt, fällt auf das Individuelle in den Religionen (bestimmte Religion = das Ganze der einer Gemeinschaft zu Grunde liegenden Gemüthszustände; System der philosophischen Sittenlehre: „große Massen eigenthümlicher Schematismen des Gefühls") vollends ein solches Gewicht, daß von einer „natürlichen Religion" in dem Sinn, in welchem man sonst von Religionen spricht, oder von Uebergang aus einer solchen bestimmten Religion

in die natürliche nicht die Rede seyn kann. Diese ist ihm bloß Abstraktum: sie ist als Basis religiöser Gemeinschaft nirgends, sondern nur das, was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahiren läßt als das in allen Vorhandene, nur in jeder anders Bestimmte (und zwar ist in jeder einzelnen Gemeinschaft Alles auf andere Weise). Der Ausdruck „positiv" bezeichnet nun eben das Individualisirte, — den individuellen Inhalt der gesammten frommen Lebensmomente, sofern derselbe abhängig ist von der Urthatsache, aus welcher die Gemeinschaft hervorgegangen ist. Und der Begriff Offenbarung bezeichnet die Ursprünglichkeit einer solchen Thatsache, sofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus einem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist; es bedürfe, sagt Schleiermacher, keiner weitern Erörterung, daß hier in dem Ursprünglichen eine göttliche Causalität gesetzt sey; dabei bekennt er jedoch, es sey fast unmöglich, jene Vorstellung bestimmt zu umgränzen, und man könne kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffes wehren, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußern Anregungen oder früheren Zuständen befriedigend zu erklären sey, als Offenbarung dürfe angesehen werden (vergl. bei de Wette). Indem er dann übergeht zur christlichen Religion, in welcher Alles auf die durch Jesum vollbrachte Erlösung bezogen werde, kommt er hier auf die Begriffe des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen. Gemäß dem über Offenbarung überhaupt Gesagten geht jeder Anfangspunkt einer frommen Gemeinschaft über die Natur desjenigen Kreises hinaus, in welchem er hervortrat; andererseits stehe aber Nichts der Annahme entgegen, daß das Hervortreten eines solchen Lebens Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft sey; im Vergleich mit Christus nun verliere Alles, was sonst für Offenbarung gelten könne, diesen Karakter wieder, weil alles Andere schon im Voraus in ihm unterzugehen bestimmt sey; andererseits aber habe nicht bloß die Möglichkeit, das Göttliche so, wie es in Christo war, aufzunehmen, schon in der menschlichen Natur liegen müssen, sondern auch das zeitliche Hervortreten des göttlichen Aktes, durch welchen jenes wirklich eingepflanzt wurde, müsse zugleich als höchste Entwicklung der eigenen geistigen Kraft der menschlichen Natur angesehen werden, und so könne auch das Menschwerden des Sohnes Gottes etwas Natürliches heißen. Aehnlich redet Schleiermacher vom Uebervernünftigen; einerseits seyen diejenigen Lebensmomente Jesu, durch welche er die Erlösung vollbringe, nicht aus der Allen gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären, andererseits könne der göttliche Geist wieder als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden; was ferner die christlichen Lehren betreffe, so seyen alle christlichen Sätze in derselben Beziehung wie alles Erfahrungsmäßige übervernünftig, sofern sie nämlich auf einem Gegebenen beruhen, vernunftmäßig aber, sofern sie denselben Gesetzen der Begriffsbildung wie alles Gesprochene unterworfen seyen (man sieht, wie diese Aussagen auch wieder auf den Inhalt jeder „Offenbarung" anzuwenden sind). — Die Fragen, welche gegenüber dieser Schleiermacher'schen Auffassung von der Offenbarung sich erheben müssen, hängen unmittelbar mit den Bemerkungen zusammen, zu welchen schon seine Ansicht vom Wesen der Religion überhaupt veranlassen muß. Vollzieht sich bei Offenbarungen wirklich jene persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche das Christenthum fordert, und ein Thun Gottes als des persönlichen, lebendigen? Ist ferner der Unterschied zwischen christlicher und überhaupt biblischer Offenbarung und zwischen derjenigen, welche auch in heidnischen Religionen statthaben soll, ein qualitativer, der auf Verschiedenheit des zwischen Gott und Mensch eingetretenen Verhältnisses selbst ruht? Ist endlich, wie es nicht bloß der rationalistische und supranaturalistische, sondern schon der biblische Offenbarungsbegriff mit sich bringt, auch wirklich objektive Wahrheit (nicht etwa bloß subjektive Gemüthszustände) offenbar geworden?

Der sogenannte absolute Idealismus redet, als ob er das hier etwa Ver-

mißte leistete: die Wahrheit soll wirklich offenbar werden, Gott erkannt; es soll geschehen in wahrhaft göttlicher Geschichtsentwicklung, indem Gott selbst sich offenbart; und während nun auch hier jede Religion nicht nur eine positive seyn soll, sondern auch eine geoffenbarte soll heißen können, soll doch Gott wahrhaft offenbar erst geworden seyn im Christenthum, im Bewußtseyn und Begriff der Gottmenschheit. Vergl. so nach Hegel z. B. noch Rosenkranz, Encykl. d. theol. Wissensch., 2. Aufl. 1845, S. 1—3. Allein nicht in Thaten des persönlichen, persönliche Gemeinschaft stiftenden Gottes, sondern in einer mit Nothwendigkeit sich vollziehenden Selbstentwicklung des Absoluten soll die Offenbarung sich vollziehen; offenbar geworden ist ferner Gott auch für's christliche religiöse Bewußtseyn erst in der Form der Vorstellung; und mit der Offenbarung für den denkenden Geist, die wir erst im eigentlichen Sinn eine wahre nennen könnten, soll nichts Geringeres eintreten als eine Auflösung eben derjenigen Weise, in welcher das spezifisch-christliche Bewußtseyn den sich offenbarenden Gott und seine Menschwerdung auffaßt, ja eine Aufhebung des religiösen Standpunktes überhaupt.

Durch Schleiermacher aber hat nun die wissenschaftliche Theologie jedenfalls den stärksten Antrieb empfangen, wie die Religion überhaupt so auch die Offenbarung auf die innersten Tiefen des Lebens zurückzubeziehen. Zunächst wird von denen, welche an ihn sich anschließen, besonders der Zusammenhang zwischen Offenbarung und Erlösung betont; wir werden weiter auf den Zusammenhang offenbarender Gottesthätigkeit mit der Entfaltung des höheren, Gott zugekehrten Lebens überhaupt zu bringen haben. Sodann wird, wie schon aus dem Begriff der Religion sich ergeben muß, mit bestem Rechte darnach gestrebt, in und mit der Bedeutung der Offenbarung für's Leben ihre Bedeutung für die Erkenntniß der Wahrheit wieder mehr, als bei Schleiermacher geschieht, zur Geltung zu bringen.

Gehen wir zurück auf unseren Begriff der Religion und auf die biblischen Aussagen über „Offenbarung", so werden wir behaupten müssen, daß Offenbarung, und zwar als That des lebendigen Gottes an dem in persönlichem Verkehr mit ihm stehenden Menschen, in gewissem Sinne, nämlich sofern darunter zunächst jener innere Akt (Matth. 16, 17.) verstanden wird, Voraussetzung jeder ächt religiösen Entwicklung ist, also auch nicht etwa erst durch die Sünde gefordert. Gemäß der Anschauung, welche wir nach der Schrift über das Verhältniß Gottes zum Menschen überhaupt uns bilden müssen, haben wir kein Recht zu der Annahme, daß, abgesehen von der Sünde, das im Menschen ruhende religiöse Element rein aus sich selbst heraus, und nicht vielmehr in stetem Verkehr mit Gott, in stetem reichsten Empfangen höherer, unmittelbarer Eindrücke und Mittheilungen sich hätte entfalten sollen (vergl. sogar die Entwicklung des menschgewordenen heiligen Gottessohnes selbst, besonders das Empfangen bei der Taufe, welches man nur sehr unbefugterweise oft wegdeuten will). Nehmen wir „Offenbarung" in bestimmterem Sinn, als neue, epochemachende Mittheilungen an eine religiöse Gemeinschaft bezeichnend, so bietet sich uns gemäß den allgemeinen, nicht erst durch die Sünde bedingten Entwicklungsgesetzen des menschlichen, besonders auch religiösen Geistes, ferner die Voraussetzung dar, daß auch eine besondere göttliche Ausrüstung einzelner Subjekte, um die Menschheit zu einer höheren Stufe der Gotteserkenntniß und des Lebens in Gott zu erheben, schon vermöge der ursprünglichen Bestimmung der Menschheit von Zeit zu Zeit einzutreten hatte: besondere Offenbarungen im Einzelnen und von Einzelnen aus auf die Gesammtheit. der sich dieselben zunächst objektiv darstellen. — Was sodann die göttlichen Kundgebungen in der äußeren Welt, Natur, Geschichte betrifft, unter deren Anregung jene auf dem religiösen Lebensmittelpunkt gerichteten inneren göttlichen Einwirkungen sich vollziehen, so sollte gewiß das, was man als „allgemeine" äußere Offenbarung Gottes zu bezeichnen pflegt, schon ursprünglich diese Bedeutung haben. Wir müssen aber fragen, ob man auf christlichem, biblischem Standpunkt ein Recht hat zu der Annahme, besondere Kundgebungen Gottes auf dem Gebiete des äußern Lebens (oder wir werden besser sagen: auf dem Gebiete des Lebens

überhaupt, sofern wir es von jenem Mittelpunkt unterscheiden, also auch auf dem peripherischen Gebiete des psychischen und geistigen Lebens) — Kundgebungen, welche hier als Wunder bezeichnet werden — setzen erst veranlaßt worden durch Sünde, Erlösungsbedürfniß, Erlösungsrathschluß (von dieser Voraussetzung geht auch Rothe aus in dem wichtigen Aufsatz Stud. u. Krit. 1858. I.). Zuvörderst wird die erste Erweckung des religiösen Bewußtseyns in den ersten Vertretern des Menschengeschlechts nur dann den Entwicklungsgesetzen unseres Bewußtseyns angemessen gedacht werden, wenn sie erfolgte durch bestimmte objektive Aeußerung eines andern Bewußtseyns, indem in irgendwelcher besonderen Weise Gott selbst oder Vertreter der höheren Welt dem Menschen gegenübertraten. Sodann wird, wenn in der heiligen Geschichte die Träger göttlichen Geistes besondere Kräfte auch der äußeren Natur gegenüber üben und allgemeine geistige Vermögen derselben, besonders ihr Vermögen, die empfangenen göttlichen Eindrücke zu Anschauungen zu gestalten, wunderbar gesteigert sind, nirgends ausgesprochen, dieß sey nur wegen besonderer, auf die Sünde bezüglicher Zwecke geschehen, sondern jene Kräfte erscheinen vielmehr als solche, die auch schon mit dem ganzen Wesen jenes Geistes im innigsten Causalzusammenhange stehen. In der Vollendung soll ohnedieß auch das ganze Naturgebiet von geistlichem Wesen durchdrungen und zum Gebiet für's freieste Walten der Gotteskinder verklärt werden. Und darauf hin geht auch schon von Anfang an der innere Trieb und Drang der noch der Eitelkeit unterworfenen Creatur (vergl. Röm. 8, 19 ff.). Haben wir demnach nicht vorauszusetzen, daß, was wir jetzt in seiner Vereinzelung etwa Außerordentliches nennen, nach der ursprünglichen Ordnung vielmehr schon von Anfang an in immer reicherer Weise sich hätte entfalten sollen, — daß, wie der zur äußeren Natur gehörige menschliche Leib aus dem irdischen (1 Kor. 15, 47.) ohne Tod zu einem pneumatischen hätte werden dürfen, so von dem fortschreitenden Leben des ganzen Menschen in Gott und namentlich von einzelnen besonderen Werkzeugen der Offenbarung entsprechende Einflüsse auch auf die übrige Natur ausgehen sollten, — und daß auch wohl neben dieser Vermittelung durch menschliche Werkzeuge Aehnliches unmittelbar von der höheren Welt aus sollte geübt werden? Auch die Zweckabsicht mit Bezug auf Anregung der Menschheit im Allgemeinen bliebe hierbei auch abgesehen von der Sünde: durch solche Darstellungen aus der höheren Welt sollte jene immer mehr zur Erkenntniß von der Realität und dem ganzen Reichthume des Göttlichen und zur eigenen Aufnahme desselben hingezogen werden. — Andererseits aber werden wir in Betreff aller der äußeren, auch der wunderbaren Kundgebungen Gottes nicht bloß mit Bezug auf die ursprüngliche Ordnung, sondern auch mit Bezug auf den Stand der Sünde anerkennen müssen, daß nichts Aeußeres, in die Sinne Fallendes an und für sich schon zur Erzeugung, Stärkung, Neuerweckung des Gottesbewußtseyns genügte oder genügen sollte, sondern daß auch der stärkste äußere Eindruck zunächst bestimmt war, vom Haften am gemein Irdischen loszureißen, den sündigen fleischlichen Sinn daraus aufzurütteln und das Subjekt so für jene an sein eigenes Innerstes anknüpfenden unmittelbaren geistigen Eindrücke, durch deren Aufnahme dann auch erst wahrhafte Anerkennung der äußeren That als einer göttlichen möglich wird, empfänglicher zu machen (wird Gott wirklich schon in äußerer Erscheinung an sich wahrnehmbar, vergl. Drey §. 11.? kann das Bewußtseyn aus äußeren Thatsachen an sich schon mit voller Evidenz die Idee Gottes erzeugen, vgl. Rothe a. a. O.? — es kann hier freilich auf diese Fragen nicht näher eingegangen werden; vgl. meine angegebene Schrift). — Ueber die Möglichkeit solcher Vorgänge muß auf den Art. „Wunder" verwiesen werden. Es wird darauf ankommen, sie als ein in sich selbst nach den höchsten Gesetzen bestimmtes Eintreten einer höheren Lebensordnung und höherer Lebensmächte anzusehen, zu deren Aufnahme die Natur ähnlich disponirt ist, wie etwa das bloß Mechanische in der Natur schon in sich darauf angelegt ist, lebendiges Wesen überhaupt aufzunehmen und ihm zu dienen, ohne daß doch das wirkliche Eintreten von diesem je aus jenem an sich zu deduciren wäre.

Nur vermöge höherer Offenbarung können wir die ursprüngliche Entfaltung religiösen Lebens erklären, und Gott hat von Anbeginn solche Offenbarung geben wollen, so gewiß, als er den Menschen zur Religion, zur Gemeinschaft mit sich, geschaffen hat. — Und andererseits müssen wir nun auch gemäß dem Wesen der Religion schon mit der ersten Entwicklung des persönlichen Lebens die Fähigkeit in der ursprünglichen Menschheit zu lauterer, ächter Aufnahme der sich darbietenden äußeren und inneren Kundgebungen voraussetzen. Namentlich ergibt sich die Auffassung Gottes als eines einigen aus dem Wesen des religiösen Triebes und der allgemeinen Idee des Göttlichen so einfach, daß keineswegs für sie an sich schon eine fortgeschrittene Uebung und Ausbildung der Intelligenz erforderlich ist, daß vielmehr, wo sie nicht durchdringt, nicht bloß auf intellektuelle Schwäche, sondern vor Allem auf eine Störung der inneren Gemeinschaft mit Gott und des Organs für dieselbe geschlossen werden muß. So haben wir denn nun den Ursprung des Heidenthums mit dem Apostel zurückzuführen auf eigene Abkehr des Menschen von Gott, worauf dann auch sein eigenes Organ für's Göttliche mehr und mehr verdunkelt worden ist. Und wie diese Abkehr als ein im innersten Mittelpunkte des sittlichen Subjektes sich vollziehender Akt gedacht werden muß, so geht dann mit der Verdunkelung des religiösen Bewußtseyns im Heidenthum sogleich die sittliche Verderbniß Hand in Hand. — Indem indessen doch das Subjekt den religiösen Eindrücken sich nicht entziehen kann, trägt die Religiosität des Heidenthums allgemein jenen Karakter „passiver Frömmigkeit" (s. o.).

Allerdings aber weist nun das Heidenthum, so wenig seine eigentliche Wurzel in einem nur unreifen, noch kindlichen Zustande der Menschheit gesucht werden darf, doch in seinem bestimmten Karakter darauf hin, daß jene Abkehr nach während eines solchen Zustandes eingetreten ist. Es ist ihm eigenthümlich, daß an die Stelle eines freudigen Zuges zu Gott hin und eines Aufnehmens seiner lichten Offenbarungen das Gefühl von Gebundenseyn an die dunkeln Mächte der Natur und eine den Menschen erniedrigende Hingabe an dieselben getreten ist. Wahre Freiheit von diesen Mächten, wahre Erhebung von Vernunft und Wille über sie wird nun freilich immer nur möglich seyn bei wahrer Gottgemeinschaft. Aber auch wo es an solcher fehlt, kann doch eine schon erstarkte Intelligenz noch die Kraft dazu bewahren, ja selbst im Stande des heidnischen Sündenlebens kann, wie Thatsachen zeigen, die heranwachsende Intelligenz noch die Kraft dazu gewinnen, jene gewöhnlichen heidnischen Vorstellungen von den Göttern, zu welchen die Naturmächte erhoben sind, aufzulösen. Der menschliche Geist kann ferner auch ohne jene Gottesgemeinschaft ein solches Bewußtseyn seiner eigenen Kraft und Selbständigkeit hegen, und zu einem solchen Bewußtseyn an derselben heranreifen, daß er sich als frei gegenüber von jenem Gebundenseyn an die Natur behauptet oder wenigstens behaupten will. Eine solche Stufe der Entwicklung also dürfen wir vor und bei der Ausbildung des Heidenthums noch nicht annehmen. Und zwar werden wir nun hierin gerade die Ursache sehen müssen, weshalb doch eine gewisse Religiosität in demselben stets sich erhalten konnte. Wo nemlich der Mensch im Stande der Abkehr von Gott so sich als selbständig behaupten will und so die der Naturreligion zugehörigen Vorstellungen auflöst, da wird er nicht etwa zu höherer Religiosität vorwärts schreiten, sondern vielmehr zu bewußter, direkter Auflehnung gegen diejenigen Banden, die an den lebendigen Gott selbst ihn knüpfen; je mehr der Geist schon in seinem Bewußtseyn von sich selbst erstarkt ist, desto mehr wird in der Abkehr von Gott statt falscher Religiosität Antireligiosität, statt heidnischer Blindheit satanischer Trotz eintreten (man vergl. namentlich Erscheinungen des Abfalls von Gott auf der bei christlichen Völkern erreichten Stufe des Geisteslebens mit demjenigen Heidenthum, welches aus jener ursprünglichen Abkehr hervorging). Gerade unter jenem übermächtigen Gefühl von Gebundenseyn an die Natur übte dagegen auch das verdunkelte Gefühl der Abhängigkeit von Gott selbst noch seine Macht aus.

Indem der Geist im Heidenthum sich durch jene Naturmächte gebunden fühlt, ist dann die Entwicklung der heidnischen Religionen wesentlich abhängig von denjenigen Potenzen und Erscheinungen der Natur, welche vorzugsweis einen übermächtigen, theils drohenden, theils auch Gutes versprechenden Eindruck auf den im Sinnlichen lebenden Menschen zu machen geeignet sind, und dies können verschiedene seyn theils gemäß den bestimmten äußeren natürlichen Umgebungen, unter welchen eine Religion sich bildet, theils nach der inneren Disposition des Gefühls und der Vorstellung, nach der Bildungsstufe, nach der Weite des Gesichtskreises, welche bestimmten Subjekten und Geschlechtern eigen ist. Zu der Erfahrung von Naturmächten kommen dann bei Völkern, welche eine Geschichte erlebt haben, religiöse Vorstellungen, welche aus dieser sich erzeugen; theils greifen hier ein die Geschicke eines Volkes überhaupt, theils vergangene geschichtliche Entwicklungen, in welche schon die Volksreligion selbst hineingezogen gewesen war. Göttliche Einwirkungen währen bei all' dem noch fort; auch im eigenen Innern wird derjenige noch vernommen, in welchem Alle leben, weben und sind, aber seine Kundgebungen werden gebrochen und getrübt durch die böse Beschaffenheit des aufnehmenden Organs, und je entschiedener sie die den Mittelpunkt des Lebens treffenden Forderungen geltend machen, desto mehr sucht auch die innere Willensrichtung ihrer loszuwerden. Gott waltet ferner durch die Lenkung der gesammten Völkergeschicke, durch Anweisung des natürlichen Bodens für ihre Entwicklung (vgl. Apg. 17, 26.), durch die Anregung, welche er dem Geist einer Nation mittelst geschichtlicher Aufgaben und Heimsuchungen zu Theil werden läßt, durch Berührung, in welche er die Völker mit einander bringt, u. s. w., auch über dem ganzen Gang des Heidenthums, seiner Verirrung und Verderbniß, sowie der inneren Erhebungen, welche nicht bloß nach der weltlichen Seite hin, sondern auch mit Bezug auf's religiöse Bewußtseyn und Leben in ihm noch möglich sind. Denn was letzteres betrifft, so bleibt auch im Stande der Sünde mit der Vernunft noch der Trieb nach theoretischer Erhebung zu einem höchsten Wesen, einer über der sinnlichen Zersplitterung stehenden allumfassenden Einheit eingepflanzt; und das in's Herz geschriebene Gesetz (Röm. 2, 14 ff.) treibt noch zu Wahrung der allgemeinen, zumal der unmittelbar auf der Naturordnung ruhenden sittlichen Ordnungen und Verhältnisse, kann auch noch eine gewisse Freude an ihm selbst erwecken, und in der durch unmittelbaren inneren Zug gewirkten pietätsvollen Hingabe an jene Ordnnngen haben wir dann wenigstens eine Vorstufe zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott selbst zu erkennen (*συνήδεσθαι τῷ νόμῳ*, Röm. 7, 14. — wirklich auch auf heidnischem Boden). Aber allerdings: wo Selbstverleugnung der innersten fleischlichen Willensrichtung gefordert wird, muß auch in Betreff der edelsten Erscheinungen des Heidenthums anerkannt werden, wie unmöglich jene ist ohne den nur in der besonderen Heilsoffenbarung sich mittheilenden wiedergebärenden Geist der Gnade (Selbstsucht und Selbstüberhebung gerade auch bei sittlich Strebenden und zumeist bei den „Weisen dieser Welt"). Das vernünftige Bewußtseyn ferner bleibt, auch wo der religiöse Trieb ganze Gemeinschaften zu einer höheren Stufe weiter führt, doch an das natürliche Wesen gebunden; und wo Einzelne in Kraft des Gedankens über dieses sich zu erheben scheinen, will jene falsche Selbstständigkeit sich geltend machen, welche mit dem Standpunkte der Volksreligion und Naturreligion auch den Standpunkt der Religiosität überhaupt überschreiten möchte. — Lange hat man von christlichem Standpunkt aus gegenüber von den göttlichen Einwirkungen dämonische in der Weise als Hauptfaktor für's Heidenthum ansehen zu müssen geglaubt, daß einzelne Dämonen der Vorstellung und dem Cultus der einzelnen Götter zu Grunde liegen. Gewiß hat man sie als Faktor insofern anzusehen, als das sündhafte fleischliche Leben überhaupt von satanischen Banden umschlungen ist. Für die genannte Auffassung aber werden auch die gewöhnlich beigezogenen paulinischen Aussprüche nur mit Unrecht angeführt; wenn Paulus vor Theilnahme an Opfermahlzeiten warnt, weil man dadurch mit den Dämonen in Gemeinschaft komme, so sagt er hiermit noch nicht, daß hinter dem einzelnen Gott, dem man opfere, ein Dämon sey,

sondern es muß dem gegenüber darauf beharrt werden, daß er die Realität der Götzen einfach verneint (1 Kor. 10, 20. 21. 8, 4.).

Eine organische Entwickelung des Religionswesens oder eine fortschreitende Entwickelung aus dem heraus, was an sich Princip der Religion ist, kann im Heidenthum nicht nachgewiesen werden. Es liegt dieß in seinem Wesen selbst. Was in seiner Entwickelung vorherrschend wirksam ist, ist eben nicht jenes Princip selbst, auf dessen Trübung, Schwächung, Verkehrung gerade das Wesen des Heidenthums ruht, sondern es sind Einflüsse natürlicher und allgemein geschichtlicher Verhältnisse, welche jenem Principe gegenüber als etwas mehr oder weniger Zufälliges erscheinen, ferner die Fortschritte in mannichfacher, verschiedenartiger Entfaltung der allgemeinen geistigen Kräfte, auf welche der sich noch regende religiöse Trieb zwar mehr oder weniger auch noch einwirken kann, aber ohne hierbei die eigentlich bestimmende, durchgreifende Macht zu seyn. Bei den meisten bisher versuchten Construktionen der heidnischen Religionsgeschichte aus der Idee der Religion heraus ergibt ein einfaches Zusammenhalten mit den durch empirisch geschichtliche Forschung zu entwickelnden wirklichen Hergängen und Zusammenhängen als Hauptfehler, daß jene zufällig scheinenden Momente viel zu wenig beachtet sind. (Ueber die Eintheilung der Religionen vgl. besonders Paret, Stud. u. Krit. 1855. Hft. 2.)

Gehen wir noch etwas näher auf die geschichtliche Entwickelung der Religionen ein, so ist, gemäß dem bisher Gesagten in Betreff der Anfänge des Heidenthums anzunehmen, daß eine Vorstellung von Einem Gott schon vorangegangen war, so wenig auch der Unterschied geistigen Wesens von natürlichem schon auf Begriffe gebracht seyn mochte. Auch die Religionsform des Fetischismus, welche man in direktem Gegensatz hierzu als die erste meinte aufstellen zu dürfen, möchte bei genauer geschichtlicher Untersuchung vielmehr für unsere Annahme zeugen. Man vergl. z. B. was neuestens der Missionär Schlegel über die Mission der Ewe-Neger mitgetheilt hat (J. B. Schlegel, Schlüssel zur Ewe-Sprache. Bremen 1857, im Vorwort; und Monatsblätter der norddeutschen Missionsgesellschaft. 1858. Nr. 93 und 94). Keineswegs fremd ist ihnen ein höchstes Wesen; aber es steht dem Menschen fern und bezieht sich auf die Welt nur durch eine Menge von Götzen, deren jede Familie einen eigenen hat und welche durch unzählige sinnliche Zauberzeichen die Ihrigen erkennen und schützen wollen. Davon, daß das religiöse Bewußtseyn zu dieser Stufe erst von dem aus, was man gewöhnlich unter Fetischismus versteht, sich erhoben habe, kann beim ganzen Karakter jener Völker und ihrer Religion nicht die Rede seyn; desto leichter läßt sich umgekehrt ein Herabsinken von jener Stufe vollends zu reinem Fetischismus (vgl. d. Art.) bei einzelnen Subjekten und wohl auch bei ganzen Völkern begreifen. Wie leicht der Mensch, der persönlichen Gemeinschaft mit Gott entfremdet, sogleich auch schon dazu kommen konnte, in religiöser Furcht und in Bedürfniß schützender Gottesnähe ein einzelnes sinnliches Ding zum Vertreter des Göttlichen als eines unmittelbar Nahen für sich zu setzen, zeigt besonders auch die Verehrung von Theraphim (1 Mos. 31, 19.) bei den nächsten Verwandten des Abraham, während die heilige Schrift jedenfalls von einer Entstehung des abrahamischen Monotheismus in direktem Gegensatz gegen einen in seinem Geschlecht schon fixirten Polytheismus nichts weiß, und ferner späterhin auch bei solchen Israeliten, welche darum doch ihren Glauben an den Einen Jehovah nicht aufgegeben haben wollten (1 Sam. 19, 13.). Vgl. auch, was Ulrici im Art. „Pantheismus" von den neueren Forschungen über den Fetischismus bemerkt.

Indem die lebendige persönliche Gemeinschaft mit Gott einem Leben in der Sünde und zwar einem Sündenleben, bei welchem der Mensch ganz dem Sinnlichen, Kreatürlichen sich ergab, hatte weichen müssen, trat wohl zuerst das ein, daß der in die Ferne gerückte Eine Gott, so weit man ihn doch noch ahnte, selbst nur als dunkle Naturmacht (pantheistisch) vorgestellt wurde. Dann wurde er vollends aus dem Bewußtseyn verdrängt durch dasjenige einzelne Sinnliche, in welchem die Subjekte seine Wirksamkeit erst als ihnen selbst näher kommende zu fühlen gemeint hatten. Als das verhältniß-

mäßig reinste sinnliche Zeichen für's Göttliche ist das Licht zu betrachten, vgl. auch die symbolischen Ausdrücke und Erscheinungen in der Heilsoffenbarung selbst; in der Beziehung desselben auf's Göttliche konnte, auch wo es an klarer Reflexion auf's Sittliche fehlte, doch eine Ahnung von der Bedeutung, welche dieses in der Auffassung des Göttlichen haben muß, noch fortleben (vgl. besonders die Lichtgottheiten in der Religion der Weda's, der Arier, — in der griechischen Religion besonders den Apollocult). Unter den irdischen natürlichen Vorgängen, unter deren Eindrücken wir das religiöse Bewußtseyn gebunden sehen, ist der wichtigste der Wechsel von Entstehen und Vergehen in der Natur, — das stets neue Aufblühen und Wiederverwelken, Aufleben und Absterben, — und ganz besonders der wunderbare Proceß der Zeugung samt den Erscheinungen des Geschlechtslebens überhaupt. Wie unter dem Eindruck jenes Wechsels auf ein Volk, das ihn vermöge seiner eigenen natürlich bedingten (Temperaments-) Disposition vorzugsweis als einen düsteren empfindet, der religiöse Sinn vom gegenwärtigen Leben ab einem durch den Tod vermittelten anderen Leben sich zuwendet, zeigt die ägyptische Religion. Heftiges Erregtseyn übermächtiger sinnlicher Triebe hat zu den grob fleischlichen, leidenschaftlichen Culten geführt, in welchen die vorderasiatischen Religionen die zeugende Naturmacht feiern. Mit der bestimmten Oertlichkeit, in welcher die betreffenden Völker standen, hängt z. B. Ausbildung derjenigen Religion zusammen, welche ganz im Dienste der Gestirne sich bewegt unter einem weiten, hellen, der Betrachtung sich darbietenden Horizont. Die stärkste Zurückdrängung des höheren intellektuellen Triebes durch das Gebundenseyn an die sinnliche Welt zeigt sich dann im Fetischismus, der mit seinen Götzen sich nicht einmal mehr zu einer Vorstellung allgemeinerer Mächte erhebt und das einzelne, mehr oder weniger zufällig sich darbietende Sinnliche, welches ihm zu Gottheiten wird, höchstens in ganz äußerlicher, mechanischer Weise zusammenfaßt; es ist indessen (vgl. fleischliche Culte der vorhin erwähnten Art) wohl möglich, daß bei Völkern, bei welchen viel mehr Weite des Gesichtskreises und mehr Intelligenz sich zeigt, dennoch mitunter ärgere Verkehrung des eigentlichen sittlich religiösen Grundtriebes stattfindet, als sogar in manchen Fetischreligionen; über die Verwandtschaft der alten chinesischen Reichsreligion mit dem Fetischismus vgl. Ulrici a. a. O. — Was wir hier angeführt haben, sollten Andeutungen seyn über den Einfluß und die Auffassung der Naturmächte; dieser Einfluß zeigt sich vornehmlich in der Religion solcher Völker, bei welchen der Geist überhaupt noch am unmittelbarsten an's Naturleben gebunden erscheint, wirkt indessen auch in den Religionen höherer Stufen fort. — Was die Einflüsse völkergeschichtlicher Verhältnisse und Entwickelungen betrifft, so ist als ein Beispiel hierfür, das auch schon auf solchen niedrigen Stufen vorkommen wird, besonders die Combination von solchen Göttern oder Göttersystemen zu nennen, welche zwei nun unter sich vereinigten Stämmen angehört hatten; so wird z. B. in der germanischen Religion das Nebeneinanderbestehen der zwei einander sehr gleichartigen Götter Wodan und Thor zu erklären seyn, — so in der indischen vielleicht die Vereinigung der zwei verschiedenartigen, Wischnu und Siwa; Einfluß von feindseligem Verhältniß zweier Völker und Religionsgemeinschaften zu einander zeigt sich z. B. in der Benennung böser Dämonen bei den Parsen mit Namen, welche mit denen von Göttern, die der Inder verehrt, identisch sind (vergl. im Art. „Parsismus"); Ueberwindung von Stämmen und Zurückdrängung ihrer Götterwelt durch andere Stämme und Culte konnte zu einer solchen Stellung älterer Götterkreise führen, wie uns eine in der griechischen Mythologie begegnet.

Für den Karakter und die geschichtliche Entwickelung des Heidenthums im Großen ist endlich am wichtigsten der Standpunkt, auf welchem das allgemein geistige Leben der Völker steht, und der Fortschritt in diesem. So weit der eigentlich religiöse Trieb noch mächtig ist, treten, je höher jener Standpunkt ist, die Elemente desselben desto heller in's Bewußtseyn und kommen wenigstens für die vernünftige Vorstellung mehr zur Geltung; auch stärkere Erregung jenes Triebes selbst ist noch möglich

(vgl. besonders im Parsismus und Buddhismus). Aber wir haben schon bemerkt, wie wenig doch der innere Bann des Heidenthumes gelöst wird. Es ist ferner zu beachten, daß eine solche gesteigerte Anregung jenes Triebes nicht etwa einem jeden Fortschritt in der Ausbildung objektiver Vorstellungen von Gott zu Grunde liegt; dieser kann auch bloß einer Entwickelung des intellektuellen Vermögens und Ausdehnung des äußeren Gesichtskreises zu verdanken seyn. Endlich konnte, während ein Volk in allgemein geistiger Beziehung noch fortschritt, der unmittelbare religiöse Bildungstrieb schon so erlahmt seyn, daß die Religion auf sehr niederer Stufe zurückblieb (vergl. das Chinesenthum mit seiner ausgebildeten Verständigkeit, während die Religion erstarrt ist und ihre Geltung im Leben einer verständigen Moral abtreten muß; die neue Anregung im Buddhismus kam von außen).

Auf der niedrigsten Stufe mußte die Entwickelung des allgemeinen geistigen Lebens noch stehen, wo jenes Versinken in Fetischismus eintrat. Wir haben auch kein Recht zur Annahme, daß alle Völker, nachdem das ursprüngliche religiöse Band in der Dahingabe an's Weltleben sich mehr und mehr für sie gelöst hatte, erst durch den Fetischismus sich hätten durcharbeiten müssen. Es lassen sich im Gegentheil recht viele Völker denken, bei welchen auch unter einbrechendem Heidenthum doch einestheils der religiöse Trieb noch kräftig genug, anderntheils das intellektuelle Leben schon wenigstens so weit entfaltet war, um einem so tiefen Herabsinken zu wehren. — Einen Hauptunterschied zwischen Stufen religiöser Entwickelung im Zusammenhange mit der allgemein geistigen werden wir dann setzen können, indem wir als höhere diejenige bezeichnen, auf welcher der Geist, von einem mehr oder minder klaren Bewußtseyn seiner eigenen Bedeutung der Natur gegenüber geleitet, auch die höheren, in Natur und Menschenwelt waltenden Mächte mit Bestimmtheit als geistige, persönliche auffaßt; zugleich bilden sich dann Göttergeschichten, indem jene Mächte in ihrer Vereinzelung als dem Werden unterworfen sich darstellen. Es sind dieß die mythologischen Religionen. Unter diesen selbst wird dann die Stufenfolge davon abhängen, ob als das Gebiet, in welchem jene Götter sich bewegen, mehr nur das rein natürliche Daseyn aufgefaßt oder ob in den Göttern und ihren Geschichten mit Bestimmtheit „die verschiedenen Seiten des sittlich-geschichtlichen Lebens idealisirt und vergöttert werden“ (Baret). Ganz scharf lassen sich freilich diese Unterschiede nicht ziehen. Während wir auf die niederste Stufe den Fetischismus zu stellen haben, ist doch, wie schon bemerkt, auch bei sogenannten Fetischdienern, wenigstens theilweise nach eine Vorstellung von persönlichen göttlichen Geistern wahrzunehmen, — freilich nur eine höchst vage, wobei dann das Fehlen von Göttergeschichten als ein eben hiermit zusammenhängender Mangel zu beurtheilen ist. Als Beispiel für niedrigere Religionen der zweiten Stufe sind namentlich die vorderasiatischen zu nennen; höher ist die ägyptische und indische zu stellen; der Fortschritt, welcher in einzelnen Religionen innerhalb der zweiten Stufe im Zusammenhang mit der geschichtlichen Geistesentwickelung der Völker eintrat, zeigt sich besonders in griechischen und römischen Göttergestalten (vgl. z. B. die Bedeutung der Athene, des Zeus); eigenthümlich verhält es sich mit der germanischen Religion, sofern die sittlichen Ordnungen des Familien- und Völkerlebens dort mit besonderer Pietät gewahrt und unter den Schutz von Göttern gestellt werden, sofern aber doch hierauf weniger auch bestimmte Reflexion und demgemäße Gestaltung der Göttervorstellungen stattfindet, so daß in diesen doch weit mehr als in den späteren griechischen und römischen das natürliche Element überwiegt. — Besonders wichtig für die Gestaltung der Götter ist dann ferner in der Entwickelung des Geistes das Maß der Phantasie und künstlerischen Begabung eines Volkes; die Götterlehre der zweiten Stufe wird hiernach mehr oder weniger licht und harmonisch (am meisten in der griechischen Religion). Hiermit hängt auch die Darstellung von Göttern in sinnlichen Bildern zusammen; vgl. die weitesten Fortschritte darin vermöge künstlerischer Phantasie bei den Griechen; wo bildliche Darstellungen ganz oder fast ganz fehlen (vgl. z. B. in der germanischen Reli-

gion), muß geprüft werden, ob dieß mehr einer aus ächt religiösem Trieb hervorgegangenen Scheu oder mehr nur einer Schwäche in individueller, künstlerischer Ausprägung der Vorstellungen zuzuschreiben ist; immerhin aber war diese Ausgestaltung der Vorstellungen, während in letzterer Beziehung ein Fortschritt geistiger Thätigkeit darin sich zeigt, doch nur vermöge der Schwächung eben jenes Triebes möglich, obgleich freilich an und für sich seine Schwächung noch nicht nothwendig zu Götterbildern führt; aus dem zuerst genannten Grunde leitet bekanntlich Tacitus das Fehlen der Bilder bei den Germanen ab, wenn gleich man (vgl. W. Müller, Geschichte u. System der altdeutschen Religion 1844. S. 43) den zweiten Grund wenigstens mit wird geltend machen müssen.— Streben des Geistes nach Einheit zeigt sich, unter üppigem Wuchern von Phantasiegebilden, besonders in der späteren Gestaltung der indischen Religion, im Bramaismus (Bramo, Brom, Trimurti). Als hierbei zu Grunde liegendes religiöses Element aber zeigt sich nicht der ächte Zug des sittlich-religiösen Geistes zu persönlicher Gemeinschaft mit Einem höchsten, persönlichen Geiste, sondern eine die höchste Macht als Naturmacht fassende Ahnung, mit welcher dann bei den Indern nicht bloß ein eigenthümlicher spekulativer Trieb der Intelligenz, sondern zugleich ein Mangel an kräftigem Bewußtseyn von der Geltung der Individualität und Persönlichkeit zusammentrifft: abstrakte Auffassung jenes Höchsten (wie weit ist die Vorstellung desselben auch nur wirklich in die eigentliche Religion des Volkes eingedrungen?), — Hingabe an jenes Absolute, auf Kosten von Bedeutung und Recht des eigenen persönlichen Geistes und positiven persönlichen Verhaltens zur Welt und zu Gott.

Von der allgemeinen Frage, wie weit die geistigen und sittlichen Elemente im Gottesbewußtseyn sich geltend machen, ist nun aber noch zu unterscheiden die bestimmtere Frage nach der Gestaltung des sittlichen Bewußtseyns selbst im Zusammenhang mit dem religiösen, — noch bestimmter die Frage, wie weit nicht etwa bloß objektive sittliche Ordnungen überhaupt zur Anerkennung kommen, sondern der Mensch auch der im göttlichen Willen liegenden Anforderungen an durchgängige persönliche Heiligung und desjenigen subjektiven Zustandes, in welchem er selbst ihnen gegenüber sich befindet, lebendig inne geworden und sein ganzes Selbstbewußtseyn, Gottesbewußtseyn und Weltbewußtseyn hiervon durchdrungen ist. Namentlich kommt hierbei der Zwiespalt in Betracht, der Statt hat zwischen Gott und zwischen den Menschen als Sündern und der von der Sünde mit berührten äußeren Welt. Wir haben daraus auf die größere oder geringere Stärke des sittlich-religiösen Grundtriebes selbst zurückzuschließen, während auch bei einer hierbei sich kundgebenden geringeren Stärke doch die allgemeine intellektuelle Bildung, ja im Zusammenhange mit dem politischen Leben eines Volkes auch die Reflexion auf die Beziehung der Götter zu diesem objektiv sittlichen Gebiete schon weiter vorgeschritten seyn kann. In dieser Hinsicht haben wir eine besonders hohe Stelle dem Parsismus und Buddhismus zuzuerkennen: so auch namentlich der griechischen und römischen Religiosität gegenüber; in der griechischen ist eine solche Tiefe des sittlichen subjektiven Bewußtseyns sehr zurückgetreten gegenüber von dem durch glückliche weltliche Entfaltung geförderten Trieb nach lebensfroher harmonischer Auffassung des natürlichen Daseyns, — in der römischen gegenüber von einer äußerlich gesetzlichen Richtung, welche auch bei ängstlicher Scheu vor den Göttern doch ihre Ansprüche mit formalistischem Thun befriedigen will und hierdurch den tieferen Eindruck von jenem Zwiespalt sich fern hält. Dagegen will das Bewußtseyn von demselben und das Streben, durch persönliche Heiligung aus ihm sich emporzuringen, im Parsismus das ganze persönliche Leben bestimmen, sowie die ganze objektive Vorstellung von dem göttlichen Wesen und vom Karakter der Welt durch ihn bestimmt erscheint; daran schließt sich die Erwartung einer künftigen, neuen, ganz über jenen Gegensatz erhobenen, durchläuterten Welt. Einen ähnlichen, obgleich viel weniger ausgeprägten Karakter zeigt übrigens auch die germanische Religion (vgl. d. Art. „Mythologie der alten Germanen") insofern, als dort mit der Uebertragung ethischer Bestimmungen auf die Götter,

so gewiß (vgl. oben) die ursprüngliche Bedeutung von diesen als Naturmächten noch vorantritt, doch zugleich ein wesentlich sittlicher Gegensatz, repräsentirt durch bestimmte einzelne göttliche Wesen (besonders Loki), unter die höchsten Potenzen eintritt und als das Ziel aller Dinge gleichfalls eine allgemeine Umwandlung geahnt wird, durch welche die feindlichen Mächte aus der Natur-, Menschen- und Götterwelt verschwinden sollen (der Name des Feuers, in welchem diese Umwandlung eintritt, mudspolli, kannte dann in dem altdeutschen christlichen Gedicht vom jüngsten Gericht auf das bei diesem wirksame Feuer angewandt werden); wenn man übrigens darin, daß dann auch neue jüngere Götter auftreten sollen, eine besonders hohe Idee, nämlich ein Geständniß von der Endlichkeit der Naturreligion überhaupt, ausgesprochen finden will (vgl. auch Paret a. a. O.), so ist dem entgegenzuhalten, daß dagegen die Götter des gegenwärtigen Weltalters umsomehr nur als natürliche Mächte erscheinen und daß jene künftigen als von ihnen erzeugte Söhne, somit als in natürlichem Zusammenhange mit ihnen stehend gedacht werden (gegen die Stellung, welche der genannte Art. der Encykl. einem Gotte Fimbultyr als künftigem Einem höchsten Gotte gibt, vgl. Grimm, deutsche Mythol. 2. Ausg. S. 785 Anm.). Im B u d d h i s m u s endlich ist das sittlich-religiöse Streben schon von Anfang an Einem höchsten Wesen und der Vereinigung mit diesem zugekehrt; unter diesen Gesichtspunkt ist die ganze Anschauung von der Welt und dem Verhalten, welchem der Mensch in ihr abliegen soll, gestellt; alles theoretische, alles praktische Verhalten erscheint in unmittelbarer Einheit mit dem religiösen Leben und Streben. — In sehr bedeutsamem Zusammenhange mit dem Karakter des Parsismus und Buddhismus steht auch der Umstand, daß beide — im Unterschied von den mehr nur aus natürlichen Geistestrieben und Welteindrücken hervorgegangenen Religionen — auf bestimmte Religionsstifter zurückweisen und daß beide wesentlich durch das Mittel des Wortes sich einpflanzen und ihr Leben entfalten wollen, — endlich beim Buddhismus (im Unterschied vom Parsismus) das, daß er, wie er vom Zug nach Einem Göttlichen ausgeht, so auch ohne Rücksicht auf die natürlichen Völkerunterschiede nach Ausbreitung über die Menschheit gestrebt hat. — Zu beachten ist ferner die geschichtliche Berührung, in welcher sie, wie keine andere heidnische Religion, mit der Offenbarungsreligion getreten sind, der Parsismus wohl schon mit der alttestamentlichen (gestritten wird, wie weit die eine auf Entwickelung der anderen Einfluß übte) und dann, in Gnosis und Manichäismus, mit der christlichen, der Buddhismus mit der christlichen wohl durch mittelbaren Einfluß auf die, jedenfalls ihrem inneren Karakter nach ihm auffallend verwandte alexandrinische und gnostische Geistesrichtung (ob nicht manche Formen im späteren Buddhismus auch Einflüsse eines seinen eigenen Wohnsitzen nahe gekommenen Christenthums erkennen lassen?). — Allein nur um so stärker muß andererseits in die Augen fallen, wie sehr gerade auch diese Religionen unter dem Banne des natürlichen Wesens stehen; je mehr wir einen wirksamen, sittlich-religiösen Trieb anerkennen möchten, desto mehr sehen wir sittliche Anschauung mit natürlicher verschlungen; so beim Parsismus die Verschlingung der von Gott geschaffenen Natur und der höchsten göttlichen Mächte selbst in den sittlichen Zwiespalt der geschaffenen Geister, — so vollends beim Buddhismus die Verkehrung einer Läuterung vom Bösen in eine rein negative Ablösung aus dem Endlichen und die dabei zu Grunde liegende, nunmehr auf die Spitze getriebene unpersönliche, pantheistische, ungeistige Auffassung des Göttlichen. — Die Berührung des Christenthums durch beide ist so zugleich die stärkste Versuchung für dasselbe zu neuer Verkehrung der Wahrheit gewesen. Indem wir dann nur als die Kehrseite jener Verschlingung eine solche Anschauungsweise werden betrachten müssen, in welcher die Sünde als mit der Sinnlichkeit und Endlichkeit eins e n t s c h u l d i g t wird, haben wir die beiden Hauptrichtungen bezeichnet, mit welchen die ächt religiöse Auffassung überhaupt immer zu kämpfen hat*).

*) Vergl. über das Heidenthum besonders auch den Art. „Polytheismus“, der dem Verfasser des gegenwärtigen Artikels zu spät zugekommen ist, um bei demselben benutzt werden zu können.

Auch bei den heidnischen Religionen nun können wir, gemäß dem Gesagten, noch von einem Fortwähren göttlicher Offenbarungsthätigkeit reden; es leben da nicht bloß Erinnerungen an Offenbarungen einer Urzeit fort; es sind auch nicht bloß die Werke der Schöpfung den Menschen vor Augen gestellt, sondern auch hier sind unmittelbare innere Bezeugungen Gottes im Gewissen wirksam. Aber das Subjekt ist durch Sünde und Fleischlichkeit so gebunden, daß keine angemessene Idee vom göttlichen Willen dem Bewußtseyn offenbar werden kann, und auch so weit dieser Wille erkannt wird, ja ein innerer ursprünglicher Trieb ihm freudig zustrebt, läßt doch die ungöttliche selbstische Grundrichtung sich nicht brechen. So ist dann weder für Einzelne ein Leben in der Gottesgemeinschaft möglich, noch kann in der Entwickelung irgend einer Religion die göttliche Offenbarungsthätigkeit als die eigentlich bestimmende Macht sich geltend machen. Sollte nun doch für die Menschheit Leben in wahrer Gemeinschaft mit Gott möglich werden und sich entfalten, so mußte Gott zu diesem Zwecke wirksam seyn in besonderen Offenbarungsthaten, welche wesentlich dahin zielen mußten, Erlösung zu stiften. Und zwar will dann die göttliche Offenbarung, während sie von Anbeginn schon auf ein für die gesammte Menschheit zu pflanzendes Leben hinzielt, gemäß den Gesetzen geschichtlicher, allmählicher, organischer Entwickelung zunächst von einem beschränkten Kreis in der Menschheit aus jene Pflanzung vorbereiten. Nicht also das, daß Offenbarung oder äußere Offenbarung oder Offenbarung mit Wundern u. s. w. eintritt, darf als Folge der Sünde bezeichnet werden, wohl aber das, daß sie eine erlösende ist und daß sie zunächst partikularistischen Karakter trägt.

Welchen Verlauf hat nun in Wirklichkeit diese Offenbarung genommen? Der christliche Glaube sieht denselben dargestellt in der heil. Schrift. Bleibt aber nicht, auch wenn göttliche Offenbarungsthaten und die kräftigsten Wirkungen und Mittheilungen göttlichen Geistes die alt- und neutestamentliche Religion erzeugt haben und dieser Geist namentlich auch die biblischen Berichterstatter über die Offenbarungsgeschichte durchweht hat, dennoch die Möglichkeit, daß in die Berichte auch Elemente aufgenommen worden sind, welche mythischen Karakter tragen, d. h. wo zwar wahre und in die Geschichte eingetretene Ideen ausgedrückt sind, wo aber das Einzelne des Berichtes nicht in dieser bestimmten Aeußerlichkeit sich zugetragen hat, sondern wo das, was die Erzähler unbefangen als Geschichte geben, nur eine, durch die Schwäche der menschlichen Organe bedingte, die höheren Wahrheiten und Vorgänge nur in unvollkommenem Bilde darstellende Einkleidung ist? Vergl. schon oben S. 664 und den dort citirten Art. „Mythus". Wir vermögen nicht, von der Voraussetzung wirklicher Offenbarung aus solche Fälle a priori abzuweisen (vgl. so z. B. J. T. Beck a. a. O. §. 38. Anm. 2. a) Schlußsatz). Die erste Forderung freilich wird für uns immer die seyn, daß der innere Zusammenhang von solchen Vorgängen, die zunächst uns befremden möchten, mit dem Ganzen der heiligen Geschichte und ihre innere Angemessenheit an deren Gesammtkarakter gewürdigt werde. Allein auch wo das Ergebniß einer solchen Betrachtung der Geschichtlichkeit des Vorganges nichts weniger als widerstreitet, könnte doch eine wohlberechtigte historisch-kritische Untersuchung noch zu einem anderen Resultat hindrängen. (Lassen nicht Theologen wie Kurtz, Delitzsch, J. C. K. von Hofmann, Baumgarten u. A. in einem an sich sehr verdienstlichen Streben, der ersteren Forderung zu genügen, in der letzteren Beziehung vielfach die erforderliche Unbefangenheit vermissen? leicht mengen sich dann in den Organismus göttlicher Thaten und Ideen, den man nachzuweisen sucht, auch eigene Phantasien und Phantastereien ein). Die aufgeworfene Frage erhebt sich jedenfalls bei der biblischen Urgeschichte der Menschheit (dagegen haben nach meiner Ueberzeugung die Gründe für mythischen Karakter der Kindheitsgeschichte Jesu durchaus nicht das Gewicht, welches ihnen auf die Strauß'schen Angriffe hin auch manche gläubige Theologen zuerkannten); läßt sich hier behaupten, daß einfach geschichtliche Tradition bis zur schriftlichen biblischen Aufzeichnung sich forterhalten, oder etwa, daß der göttliche Geist den Aufzeichnern die einzelnen Data in vollkommener Geschichtlichkeit neu

geoffenbart habe? oder aber, bestand die Einwirkung des göttlichen Geistes nicht in bloßer Sichtung und Gestaltung eines theilweise sagenhaften überlieferten Stoffes gemäß wahren höchsten Gesichtspunkten, wobei aber doch im Einzelnen mythische Elemente in dem angegebenen Sinne bleiben konnten? (vgl. die Sätze Encykl. Bd. 10. Uebergang von S. 173 auf 174). Näher ist hier auf diese Fragen nicht einzugehen; es wäre dieß nicht möglich ohne kritische Einzeluntersuchung der betreffenden geschichtlichen Stücke. Das aber haben wir, bei aller Anerkennung für das Recht einer solchen Kritik, andererseits sogleich mit fester Zuversicht beizufügen, daß einer mit innerem Sinn für die Offenbarung verbundenen, in ihren Geist eindringenden Forschung der Gang der Offenbarung jedenfalls in allen seinen Grundzügen, wie sie in seinem Verlauf immer bestimmter sich entfalten, als ein ächt geschichtlicher sich bewähren und nicht bloß vermöge seines inneren Zusammenhanges als ein im höchsten Sinne vernünftiger sich darstellen, sondern auch jeder besonnenen Einzelkritik Stand halten wird.

Es ist hier unsere Aufgabe nur noch, eine kurze Uebersicht über diesen geschichtlichen Gang der Offenbarung zu geben. Dabei ist für's Speciellere zu verweisen auf andere Artikel der Encyklopädie, namentlich diejenigen, welche von den einzelnen menschlichen Hauptpersonen jener Geschichte handeln; vergl. auch den künftigen Artikel „Volk Gottes“.

In bestimmten Zügen entfaltet sich eine zusammenhängende besondere göttliche Offenbarungsthätigkeit von dem Zeitabschnitt an, wo im noachischen Geschlecht der neu emporwuchernde fleischliche Sinn das Heidenthum erzeugt hatte und diesem auch die Masse der Semiten verfiel. Den Anfang der jetzt beginnenden Geschichte bildet die Erwählung und Berufung Abraham's. Die Offenbarung vollzieht sich dann in stetem Zusammenhange von Thaten und Worten. Und zwar treten nicht bloß Thaten ein als vorübergehende wunderbare Manifestationen des Göttlichen, sondern Gott ist namentlich thätig, sofern er bleibende Zustände für diejenigen, bei welchen er sich offenbaren will, setzt und aufrecht erhält und weiterbildet (äußere Führungen der Erzväter, Führung des Volkes Israel nach Palästina und Zutheilung dieses Landes an dasselbe u. s. w.). Das Wort ferner will jene Manifestationen deuten und im Zusammenhang mit den Thaten überhaupt dem Bewußtseyn die göttliche Wahrheit gegenüberstellen; es will aber eben hierbei auch selbst unmittelbar Thätigkeit üben, indem es als Werkzeug des göttlichen Geistes im Innern der Subjekte Neues schafft und wirkt. — Eigenthümlich nun ist der Offenbarung im Alten Bunde das, daß sie, wie die zu erlösende Menschheit an's sinnliche, natürliche Leben gebunden war (wobei nicht bloß die Wirkung der Sünde, sondern auch das Kindesalter in Betracht kommt), so selbst auch zunächst an Elemente des natürlichen Lebens sich anschloß und in ihnen ihre Pädagogik ausübte: Herablassung des sich offenbarenden Gottes zu einem in Fleischesfortpflanzung sich entwickelnden und in Fleischesverwandtschaft sich abschließenden einzelnen Geschlecht und Volk, — aber in freier, an sich nicht durch den fleischlichen Zusammenhang gebundener Gnadenwahl (vgl. Röm. 9, 7 ff.); Darstellung der göttlichen Gnade in Naturgaben (besonders Besitz des gelobten Landes); Beziehung der Gebote des heil. Gotteswillens auf äußere Dinge als solche (vgl. schon bei Noah: Verbot des Fleischessens 1 Mos. 9, 4.; dann besonders im mosaischen Gesetz), — aber von Anfang an mit der Absicht, daß der Mensch innerlich zu dem gnädigen und heiligen Gotte selbst sich hinziehen lasse und daß unter dem Dienste der „schwachen Elemente“ (Galat. 4, 3. 9.) der Wille selbst Gotte sich heiligen lerne. Schon der weitere Verlauf der alttestamentlichen Offenbarung (vgl. die Periode der Prophetie) will zeigen, wie jenes Aeußere, Natürliche Werth nur hat als Bild und Ausdruck des Inneren, Geistlichen; wirkliche Entbindung aber aus dem Standpunkte jenes äußerlichen, elementaren Wesens war erst möglich durch die Geistesmittheilung in der Erfüllung der Zeiten, im Neuen Bunde. Vermöge des Gegensatzes, in welchen die Menschheit vermöge der Sünde zu Gott getreten ist, kann ferner zunächst noch nicht volle Erschließung der göttlichen Gnade und Liebe eintreten, sondern Gott stellt sich zu-

nächst überwiegend dar als der Mächtige und Heilige, und je mehr im Heranwachsen des sündhaften Geschlechtes sein fleischlicher Karakter sich entfaltet, desto mächtiger tritt ihm die Offenbarung als Offenbarung heiligen, strafenden, richtenden Gesetzes gegenüber; indessen gehen (vgl. oben) überall schon Erweisungen reiner Gnade voran, damit die Menschen zu Gott und eben auch zu seiner heiligen Zucht als einem Werk der Gnade sich hinziehen lassen (Berufung Abraham's, damit er vor Gott wandle, aus freier Gnade, — eben so Berufung und Errettung Israel's und väterliche Umschaffung desselben zu einem Gottesvolke, vgl. besonders 5 Mos. 32, 6.), — unter der Zucht öffnen sich immer voller und reicher die Verheißungen künftiger Gnadenmittheilung, — und das Gesetz will, während es an sich die Sünde in dem ihm innerlich abgeneigten fleischlichen Menschen mehrt (Röm. 5, 20. 7, 7 ff.), im Zusammenhange mit den Darbietungen und Verheißungen der Gnade, die Subjekte durch Anregung und Vertiefung bußfertigen Sinnes auf die Zeit zu bereiten, da, nachdem die Sünde voll geworden ist, die Gnade überreich sich öffne; diese Zeit selbst aber ist erst die des Neuen Bundes.

Das Bundesverhältniß, welches der sich offenbarende Gott für Abraham und die Patriarchen stiftet, ist seinem ewigen Gehalte nach noch ebenso unentfaltet, wie andererseits dieser Gehalt selbst schon ein unendlich tiefer und reicher ist: Aufnahme Abraham's in eine Bundesgemeinschaft, zu der er vor der ganzen Menschheit auserlesen ist, und wiederum auch schon Ankündigung einer Beziehung, welche der ihm verheißene Segen einst auch für die ganze Menschheit erhalten soll (vergl. über diese und die ferneren Heilsankündigungen des Alten Bundes den Art. „Messias"); ferner von Seiten Abraham's ein Glaube, welcher als Ergreifen der göttlichen Verheißungen in unbedingtem Vertrauen auf Gottes Treue und Allmacht bereits als Vorbild des das höchste Heil aneignenden neutestamentlichen Glaubens sich darstellt, in unmittelbarer Einheit mit selbstverleugnendem Eingehen in die göttlichen Gebote; — dagegen hat der geistliche, himmlische Gehalt der Segnungen, welche für den abrahamischen Samen und in ihm sich einst erschließen sollen, für Abraham's Bewußtseyn noch nicht bestimmter sich entfaltet; die Gebote fordern nur erst in der einfachsten Form „Wandel vor Gott"; die Kluft zwischen dem Menschen und dem heiligen Gott öffnet sich noch nicht in ihrer Tiefe, — nicht weil sie bereits wahrhaft überwunden gewesen wäre, sondern wegen des kindlichen Standpunktes, auf welchem Abraham noch steht und auf welchem die fleischlichen Mächte dem glaubigen Gehorsam gegenüber noch nicht in ihrer Tiefe erregt sind. Ebendemselben Standpunkte des Kindesalters entspricht die äußere Form der Offenbarung: wunderbares äußeres Nahetreten in gnadenreichen Theophanien, — andererseits noch keine Ausstattung Abraham's selbst als göttlichen Werkzeuges mit Wunderkräften.

Die Anbahnung der göttlichen Offenbarung und Heilsmittheilung an die gesammte Menschheit soll nun aber geschehen in einem ganzen Volke. In Aegypten hatte Abraham's Geschlecht eine Wohnstätte erhalten, wo es, von fremden Einflüssen mehr als in Palästina abgeschlossen (wegen des Verhaltens der Aegypter zu den Viehzucht treibenden Fremdlingen), zu einem solchen Volke heranwachsen konnte. Die Erinnerung an einen „Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's" lebt in ihm fort; an dieses Bundesverhältniß knüpft die weitere Offenbarung an. Aber der Geist des Patriarchenglaubens und Gehorsams hat bei der ganzen Masse des Volkes nicht fortgelebt, während mit seinem natürlichen Wachsthum und Erstarken auch ein natürlicher fleischlicher Sinn in ihm groß und mächtig geworden ist. Die Eigenthümlichkeit der jetzt eintretenden Offenbarungsstufe beruht nun darauf, daß, indem ein Gottesvolk in der Menschheit geschaffen werden soll, einerseits die Grundmomente, welche hierzu gehören, bereits alle zu einer gewissen Darstellung gelangen, andererseits diejenige innere Mittheilung, welche zum Behufe wahrer Gottesgemeinschaft erfordert wird, noch nicht möglich ist, deshalb jene Momente noch in Ahnung und Vorbild und schattenhafter Aeußerlichkeit (vergl. oben) dem Volke gegenübertreten müssen und das Volk zunächst den göttlichen Willen vor Allem als einen fordernden erkennen und nur erst immer tiefer des ihm selbst innewohnenden

Widerspruchs gegen denselben inne werden muß. Wir haben schon ein Volk Gottes, von ihm erwählt und geschaffen, ihm geheiligt und verpflichtet, sich selbst ihm zu heiligen, — ja ein „Priesterkönigreich" (2 Mos. 19, 5.), — stehend im Sohnesverhältniß (2 Mos. 4, 22. 23. 5 Mos. 8, 5. 32, 6., — wobei aber noch nicht die Idee wesentlicher Zeugung, sondern nur erst die väterlicher, erwählender, hegender Güte und Treue und kindlichen Gehorsams und Vertrauens sich offenbart), — mit Wohnung Gottes in seiner Mitte, — schon auch mit Hinweisung darauf, daß zu solchem Gottesvolk auch Begabung Aller mit dem Gottesgeiste gehören sollte (4 Mos. 11, 29.). Aber solche Begabung ist nur erst Gegenstand ahnenden Wunsches; das Volk selbst, das Gott zu priesterlichem Verkehr mit sich ziehen möchte, bedarf hierbei noch der Vermittelung durch einen in natürlicher Geschlechtsfolge sich fortpflanzenden äußeren Priesterstand, und vor Allem fehlt es noch an einem wahrhaft wirksamen Amte der Versöhnung, indem jenes Priesterthum nur solche Opfer darzubringen hat, welche das Gewissen nicht vollkommen zu machen vermögen (Hebr. 10, 1.) und in der Zeit der Erfüllung als bloßes schwaches Vorbild sollten begriffen werden; das geoffenbarte Gesetz endlich enthüllt schon die ewigen Principien reiner Sittlichkeit und Gottseligkeit, muß aber zugleich erst noch unter ein ganzes System äußerlichen Satzungswesens den natürlichen, auf's Aeußere gerichteten Sinn binden, ohne auch nur schon den bloß relativen Werth dieses Aeußerlichen auszusprechen. Während so die Idee eines Gottesvolkes und Gottesreiches aufgestellt ist, soll die ächte Verwirklichung derselben eben durch die Pädagogie solcher Formen vorbereitet werden. — Dem Verhältniß, in welchem das Volk noch zu Gott steht, entspricht denn auch diejenige Form, in welcher Gott selbst spricht und sich kund gibt; indem es sich handelt um objektive Gegenüberstellung des Göttlichen vor einem ihm noch entfremdeten Geschlecht, offenbart sich der transscendente Gott in den erhabensten äußeren Wundererscheinungen, und zwar ist es vor Allem die dem natürlichen Menschen furchtbare Heiligkeit, welche hierbei sich ankündigt. — Der Bedeutung, welche der gegenwärtigen göttlichen Stiftung für die ganze fernere Geschichte Israels bis auf den Eintritt des neuen Bundes zukommt, entspricht der Karakter des menschlichen Werkzeuges, welches Gott hierbei für sich berufen und ausgestattet hat; alle ferneren Gottesmänner innerhalb jener Geschichte überragt Mose durch die Eigenthümlichkeit seines Verkehrs mit Gott (vgl. besonders 4 Mos. 12, 6—8.) und durch die Größe der ihm übertragenen Wunderthaten; aber in diesem Verkehr ist er doch nur treuer Knecht, nicht Kind und Sohn, und er, der Mann des Gesetzes, darf, selber der göttlichen Strafe verfallen, nur von fern das Land der Verheißung sehen, so wie der ganze mosaische Bund zu dem Bunde des Heiles nur hinführen, nicht in ihn hineinführen darf. — Wesentlich gehört endlich zur mosaischen Bundesstiftung die schriftliche Aufstellung göttlichen Wortes. Sie ist überhaupt Bedingung für die Erhaltung desselben, gegenüber von einem im Fleische lebenden Geschlechte, das immer zu unwillkürlicher und zu absichtlicher Trübung desselben geneigt ist, und zur Weiterführung der Offenbarung, welche in stetem geschichtlichen Zusammenhange mit den vorangegangenen Offenbarungen sich vollziehen soll. Sie ist aber noch in besonderem Sinne für die mosaische Stiftung erforderlich gewesen, nämlich eben für jene feste Objektivirung der Offenbarung vor jenem Geschlecht, welches für die innere Mittheilung noch so wenig befähigt war; das Amt des Gesetzes mußte Amt des geschriebenen Buchstaben seyn (vgl. 2 Kor. 3, 6 ff.).

Wie mächtig die mosaische Offenbarung dem Volke gegenüberstand, und zugleich wie wenig das Volk von ihrem Geiste schon innerlich sich durchdringen ließ, zeigt die Zeit der Richter: beharrlich neigt sich das Volk zum Götzendienste, — zugleich aber muß, wenn allen alten Zeugnissen irgend eine Glaubwürdigkeit beigelegt wird, dies als Abfall von dem bereits ganz und kräftig aufgerichteten Cultus des Einen Offenbarungsgottes angesehen werden; der Abfall geschieht in bösem Gewissen; auch die äußeren Institute der Offenbarung bleiben selbst in Zeiten großer Auflösung noch

Gegenstand der Verehrung, wobei dann freilich leicht auch Gegenstände eines heidnisch gearteten Aberglaubens aus ihnen werden, vgl. Richt. Kap. 17. 18. (dies gegen die Behauptung, daß die Jehovahreligion erst allmählich aus heidnischem Naturcult seit Mose sich herausgearbeitet habe; zu unterscheiden ist der Bestand der objektiven Offenbarung sammt ihrer Aufnahme bei treuen Knechten Gottes, — und die freilich erst allmähliche, bleibende Unterwerfung der Masse des Volkes unter ihr Gesetz). Ohne daß die innere Entfaltung der Offenbarung schon fortschreiten könnte, wird das Volk durch äußere Heimsuchungen zu ihr zurückgetrieben; auch die menschlichen Werkzeuge der Offenbarung sind, während sie von Gottes Ruf gläubig und eifrig sich ergreifen lassen, doch daneben großentheils noch sehr dem natürlichen Fleischessinne verhaftet und ihre charismatische Ausstattung ist ganz vorherrschend die zu äußeren Heldenthaten.

Erst nach langen Kämpfen der angedeuteten Art mit dem natürlichen Sinne des Volkes erhält die mosaische Stiftung inmitten desselben festen Bestand durch die Samuelische Reform. Ein neuer Hauptabschnitt in der Geschichte der Offenbarung tritt nun ein in der Samuelisch-Davidisch-Salomonischen Periode. Stete bleibende Anregung des theokratischen Lebens soll ausgehen von den „Prophetenschulen“ seit Samuel (vgl. d. Art. „Prophetenthum des A. T.“). Zugleich bildet dann einen wichtigen Wendepunkt die Aufrichtung eines menschlichen theokratischen Königthums. Natürlicher nationaler Trieb hat ein menschliches Königthum begehrt. Einen höheren Karakter aber will nun Gott demselben geben: es ist die eigene Herrschaft des Bundesgottes, welche der von Gott erwählte, nach seinem Sinn regierende menschliche Herrscher repräsentiren soll. In Einem persönlichen Mittelpunkt, nämlich eben in diesem Herrscher, concentriren sich nun die zugleich sich vertiefenden, steigernden, bis in Ewigkeit sich ausdehnende Verheißungen, — anschließend an dasjenige, was zunächst über die Bestimmung des Gottesvolkes war ausgesprochen worden, vgl. die Artt. „Könige“ und „Messias“. Grundverheißung ist 2 Sam. 7, 12—16., vgl. hiezu Ps. 89, 20—38., ferner 2 Sam. 23, 1—5. Typus für dieses Königthum, wie es zu ächter Realisirung erst im Neuen Bunde gelangen konnte, wird David. Die vom heiligen Geist, dem Geiste des Prophetenthums ergriffene Subjektivität der Gottesmänner spricht sich darüber besonders in Psalmen aus: Idee der Sohnschaft übertragen auf jenen Einen Gesalbten (vgl. besonders Ps. 2.); dieser als der Ueberwinder der Weltmächte in göttlicher Kraft wie David, — als Friedefürst nach dem Typus Salomo's (vgl. besonders Ps. 72.); auch schon Idee eines königlichen Priesterthums dieses Herrschers, — gemäß dem besonderen Verhältniß desselben zu Gott, darin er selbst als Vertreter des Volkes Gott naht, als Haupt Israels das Volk als ein heiliges Gott darstellt und Gott ihm gegenüber vertritt (vgl. Art. „Könige“ Bd. VIII. S. 12; hiernach Genesis des Offenbarungswortes in Ps. 110.); ferner Ausdehnung des Reiches auch auf die Heidenwelt: nicht bloß äußere Unterwerfung desselben, sondern Lobpreisung Jehovah's in ihr (Ps. 18, 50.), und Anziehungskraft, welche auf sie ausübt der innere Karakter theokratischer Herrschaft (Ps. 72, 8—15.) und der über dem Herrscher sich erschließende göttliche Segen (Ps. 72, 17., mit Anschluß an die abrahamische Verheißung von dem Sichsegnen der Völker in Abraham's Samen). Dabei überall engste geschichtliche Anknüpfung dieser neuen Offenbarungen wie an die früheren Offenbarungsworte so auch an dasjenige, was Gott wirklich bereits gegenwärtig in einem David und in dem ursprünglichen Salomo für Israel in's Leben gerufen hatte. Fragen aber müssen wir, ob und wieweit dem Bewußtseyn der Männer, die der Geist so von der Theokratie zeugen ließ, auch das schon sich offenbarte, daß noch gar nicht im gegenwärtigen Herrscher noch in seinem ihm zunächst folgenden Samen, sondern erst in einem bestimmten, höchsten, noch künftigen, am Ende der Tage erscheinenden und dann ewig bleibenden Davididen jene Anschauungen werden zur Wahrheit werden; hievon fehlt jedenfalls alle Andeutung in den Stellen, welche hieher als Hauptzeugnisse für den damaligen Stand der Offenbarung gelten müssen, 2. Sam. 7. u. 23.; ich glaube auch in Betreff von Ps. 2. 72. 110., indem

für sie die angegebene Abfassungszeit festgehalten wird, die Frage verneinen, und demnach gerade im Fehlen jenes Bewußtseyns das Eigenthümliche der damaligen Offenbarungen gegenüber von den späteren prophetischen erkennen zu müssen (gegen Oehler im Art. „Messias" Bd. IX. S. 412; der dort aufgeworfenen Frage: „müßte es nicht geradezu auffallen ꝛc." wird die andere sich entgegenstellen lassen: „wäre es nicht noch weit auffallender, wenn die messianische Hoffnung, sofern sie bewußt auf einen letzten höchsten Davididen als solchen sich richtete, zwar in der heiligen Poesie der Davidisch-Salomonischen Zeit, dagegen doch nirgends mehr in derjenigen des eigentlichen Prophetenzeitalters einen Ausdruck gefunden hätte?" denn Letzteres ist ja doch unbestreitbar, und es wird auch, beim lyrischen subjektiven Karakter der Psalmpoesie einerseits und bei der Transcendenz jener im engern Sinn messianischen Offenbarungen andererseits, nicht zu schwer sich erklären lassen).

Die hohen Offenbarungsideen des soeben bezeichneten Zeitabschnittes haben aber wieder weit hinausgeragt über das, was in Israel und auch in dem eifrigsten Träger der Gottesherrschaft bereits wirklich geworden war und hatte werden können. Die neue Zeit hat wieder ihre neuen, eigenen Verirrungen bei Haupt und Gliedern des Reichs. Da zeugt nun Gott von seinen Rechten und seinen Absichten durch Organe seines Wortes, deren Reihe seit Samuel nie mehr ganz aufhören sollte, — durch seine Propheten. Sie kämpfen für Erhaltung und Herstellung der Theokratie, so besonders im Zehnstämmereich. Sodann war es wesentlich Aufgabe der Prophetie, die Offenbarung weiter zu führen: sie erweckt hellere, tiefere Erkenntniß des heiligen Gotteswillens, besonders mit Bezug auf jenes oben besprochene Verhältniß zwischen ächter Sittlichkeit und Religiosität und zwischen dem äußerlichen ceremonialen Gottesdienste; namentlich aber richtet nun sie den Blick auf die künftige, letzte messianische Vollendung des Reichs und Heiles im Gegensatze zu den Zuständen des ganzen gegenwärtigen Weltalters, — in lebendigem Anschluß einerseits an Erfahrungen der Gegenwart selbst, an die Beschaffenheit und die Bedürfnisse des empirischen Israels und seines Königthums, und an den in immer größerem Maßstab eintretenden Conflikt mit der heidnischen Weltmacht, andererseits an die im Wesen der Theokratie liegenden unwandelbaren Forderungen und Zusagen. Zugleich zeigt die Form, in welcher die Prophetie selbst auftritt, den Fortschritt zu immer geistlicherem Karakter: erst noch Anknüpfen der göttlichen Geistesmittheilung an äußeren, schulmäßigen Zusammenhang, dann ganz freie Berufung, Erweckung und Ausstattung der Propheten durch den heiligen Geist (vgl. Am. 7, 14.); erst noch ein theilweise gewaltsames äußeres Eingreifen in die Gegenwart (vgl. besonders Elias), dann vielmehr Wirken in der reinen Macht des Wortes und reichste Entfaltung der göttlichen Zeugnisse im Wort wie für die Gegenwart so auch schon für alle Zukunft bis an's Ende der Tage (eben hiemit: Bedeutung der schriftlichen Aufzeichnungen der Propheten). Das Nähere über die Offenbarung im Prophetismus gehört in den speziellen Artikel über diesen.

Daneben zeigt die seit David sich entfaltende lyrische Poesie und die, gemäß gesetzmäßigem innerem Fortschritt nicht schon zugleich mit ihr, wohl aber bald nach ihr, seit Salomo, sich entfaltende reflektirende Lehrdichtung seit Salomo, wie das geoffenbarte Wort das Innere der durch dasselbe erregten treuen Israeliten durchdringt und aus ihm wiederklingt (vgl. über das Verhältniß dieser Entfaltung zur Offenbarung besonders die Andeutungen von Oehler, Prolegomena zur Theol. des A. T. 1845. S. 88 ff. und Oehler, die Grundzüge der alttestamentl. Weisheit. 1854). Im Lichte der Offenbarung wird ferner durch Zeugen, „in welchen der allgemeine Bundesgeist energisch sich concentrirt" (Beck a. a. O. §. 96), die bisherige Geschichte des göttlichen Bundes und Reiches selbst dargestellt. In welchem Grade der Geist alle diese Organe durchdrungen, das fromme Bewußtseyn gesteigert, die menschliche Reflexion durchwaltet, die geschichtliche Betrachtung zu den höchsten Gesichtspunkten erhoben und zugleich zur Treue für die Einzelnheiten der äußeren Geschichte angehalten hat, — dies zu beurtheilen ist Sache

der in demselben Geist vorzunehmenden Einzeluntersuchung. Hier war jenen Zeugnissen nur im Allgemeinen ihre Stelle im Gang der Offenbarung anzuweisen.

Die letzten bedeutungsvollsten Thaten Gottes an Israel innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung sehen wir in der Exilirung des Volkes und in seiner Wiederbringung. Bei der Wiederherstellung des theokratischen Volkes nach dem Exil wirkt die Prophetie noch kräftig mit; dann aber verstummt sie (übrigens: Streit über die Zeit der Abfassung der Danielischen Weißagungen in ihrer jetzt uns vorliegenden Gestalt, welche jedenfalls in ihren Anschauungen von den Weltreichen und von der Uebertragung des ewigen Reiches an Den, der erscheint „wie des Menschen Sohn", noch eine wichtige Stelle in der Geschichte der Offenbarung einnehmen; außerdem handelt es sich insbesondere noch um die Abfassungszeit der spätesten, noch frisch vom Offenbarungsgeiste durchwehten Psalmen). Die große Frucht der Heimsuchung durch's Exil war die Treue und der Eifer, womit die Menge der Zurückgekehrten fortan an der Religion des Offenbarungsgottes hing. Die große Aufgabe der nachfolgenden Jahrhunderte war, treu in dem geoffenbarten Gotteswillen sich zu üben, auch unter heidnischem Druck und Verfolgung desselben geduldig zu warten. Die größte Gefahr für die Frommen, welche besonders im Kampf mit dem Heidenthum Stand hielten, war die, daß sie sich selbst überhoben und in äußerlichem, knechtischem, ängstlichem Festhalten des Buchstabens desto mehr den wahren innern Gehalt des Gotteswillens bei Seite setzten, um eben in jenem Buchstabendienst eigene Gerechtigkeit zu finden (pharisäische Gesinnung); wahrer geistlicher Eifer für Gottes Sache sollte vielmehr zum tiefsten Gefühl geistlicher Armuth führen. — Gottes Leitung und Obhut offenbarte sich auch jetzt noch, besonders in den Kämpfen mit dem Heidenthum (Makkabäerzeit) hell und mächtig über dem Volke. Aber weitere Entfaltung des Offenbarungswortes sollte nicht mehr eintreten, bis für die durch die alte Offenbarung Vorbereiteten die Zeit der vollendeten neutestamentlichen Offenbarung anbrach. Das Prophetenthum als eine vor dem ganzen Volk aufgerichtete, die Offenbarung fortbildende Leuchte war erloschen. — Die erste Stätte für das Licht der neutestamentlichen Offenbarung waren dann die, einer oberflächlichen, nur auf's äußerlich Mächtige gerichteten Beobachtung leicht sich entziehenden, aber doch über's ganze Land hin zerstreuten, „gerechten", „gottesfürchtigen", „auf den Trost Israels harrenden", geistlich armen und sehnsüchtigen ächten Israeliten (vgl. z. B. Luk. 1, 6. 2, 6., Joh. 1, 47.); unter ihnen regte sich dann in der Sehnsucht nach dem Heil doch auch noch prophetischer Geist und zeugte für kleine bescheidene Kreise (vgl. Luk. 1, 25. 36.).

Die neutestamentliche Offenbarung knüpft durchweg an die Grundideen und Wahrheiten der alttestamentlichen an; sie bringt dieselben zu ihrer ächten Verwirklichung, indem sie in den vollen, innersten, geistlichen Gehalt derselben hineinführt: Offenbarung vom Wesen des Gottesreiches durch Jesus in Darstellung der wahren, vor Allem geistlichen Gnadengüter, die es mit sich bringt, und der vollkommenen, aus der innersten Gesinnung hervorgehenden Erfüllung des Gotteswillens, womit dem Herrn des Reiches gedient werden soll; unmittelbar hiermit hängt zusammen die Erweckung des tiefsten Bedürfnisses nach jenen Gaben und nach Erlösung von der eigenen Schuld und Sünde, und zwar wird dieses Bedürfniß in seiner ganzen Tiefe vollends erweckt, indem zugleich auch schon die Erlösung gestiftet wird; während nun so Heil und Leben bereits sich offenbart und aufschließt, bricht die neue, auch äußere Existenzweise der Welt und Menschheit, welche zur herrlichen Offenbarung des Reiches gehört, zwar noch nicht sofort an, ist jedoch in jener innern Lebensmittheilung und in der dadurch geschaffenen Gemeinde bereits angebahnt und sicher verbürgt. Als Mittelpunkt der Offenbarung aber im vollsten, umfassendsten Sinne tritt nun der Eine Christus auf; wie der Hauptfortschritt in den alttestamentlichen Heilsankündigungen darin bestanden hatte, daß immer bestimmter auf ein einzelnes, menschliches, aber der höchstmöglichen göttlichen Mittheilung theilhaftiges Offenbarungsorgan hingewiesen worden war, so wird nun erst

in der lebendigen Verwirklichung kund, was in der That zu einem solchen gehören konnte und mußte; vollkommen stellt sich in ihm das göttliche Wesen objektiv dar und kommt zu seiner Einwohnung in Israel und in der Menschheit, und zwar offenbart sich in diesem Wesen und in seinem schon bisher stets vorangetretenen ethischen Karakter nun vollkommen, so zu sagen als das Innerste und Höchste, die Gnade und Liebe; objektiv vollbringt der Gottmensch das Erlösungswerk, indem er vollkommen in Gemeinschaft mit dem menschlichen Wesen und Leben eingeht, die Menschheit als in sich geheiligt vor Gott darstellt und den auf ihr als sündhafter liegenden Fluch durch Hingabe bis in den Tod als den Sündensold trägt und überwindet; und er selbst ist es, in der innern Gemeinschaft mit welchem sie nun auch seines Lebens und seiner göttlichen Wesensfülle theilhaftig werden soll, und er wird zu solcher Selbstmittheilung an sie vollkommen befähigt, indem er mit seiner Menschheit eben durch jenen Tod zur Verklärung eingeht. So offenbart sich in geschichtlicher Verwirklichung erst im vollsten Sinne die schon im Alten Bund angebahnte und eingeführte Idee des Gottessohnes, des Königs im Gottesreiche, des Priesters, des Verkündigers der göttlichen Wahrheit; und durch ihn soll in abgeleiteter Weise auch ein ächtes Gottesvolk an solchem Wesen und solcher Würde Theil haben: Gottessöhne werdend durch Neugeburt von oben, priesterlich vor Gott tretend, in der Unterthanschaft mitherrschend, selbst auch gesalbt mit dem Geiste der Wahrheit. Und zwar verhält sich nun in der Selbstdarstellung des höchsten Offenbarungsorganes und Erlösers das Aeußere und Innere so, daß äußere Wunder einziger Art, welche an ihm und durch ihn geschehen, ihn bezeugen, daß aber unter ihrer Anregung die ächte innere Ueberzeugung in geistlicher Weise gewirkt werden soll durch den Eindruck seiner persönlichen ethischen Selbstoffenbarung, zumeist seines lebendigen, lebenschaffenden Wortes. Wirklich offenbar für die Subjekte, denen er sich dargestellt hat, wird endlich sein Wesen und die ganze Bedeutung seines Werkes erst, indem sie, so innerlich ergriffen, auch seine volle Geistesmittheilung empfangen haben und in voller Lebensgemeinschaft erfahrungsmäßig ihn kennen lernen. Und als erste, höchste, normgebende Zeugen davon sind für die übrige Menschheit auf alle kommenden Zeiten diejenigen Glieder Jesu ausgestattet worden, welche er selbst als der auf Erden vor ihnen und mit ihnen wandelnde hiezu herangebildet hatte und welchen er dann in ursprünglichster Frische und reichster Fülle seinen Geist mittheilte, nämlich seine Apostel. Auch die Offenbarung, deren Träger die Apostel sind, hat indessen noch eine Entwicklung nach verschiedenen Seiten hin und durch verschiedene Stufen durchlaufen. Während sie das neu erschlossene Heil genießen, schließt sich dessen Fülle und Tiefe sammt den Consequenzen, welche namentlich für die neue Freiheit der Kinder Gottes daraus folgen, doch erst allmählich ganz ihrem Bewußtseyn auf; wo dieß noch weniger der Fall ist, findet eben hiermit noch mehr Befangenheit im alttestamentlichen Wesen statt (ursprünglicher Standpunkt der ersten Jünger, dann besonders noch eines Jakobus, — Standpunkt eines Paulus, Johannes); die neue Wahrheit wird theils mehr in praktischer Weise lebendig (Jakobus, Petrus), theils mehr eigens auch in tiefer und umfassender Lehrdarstellung entfaltet; diese Entfaltung geschieht theils mehr in reicher, dialektisch vermittelter Weise, theils mehr in mystischer Anschauung, welche die höchsten Ideen in ebenso schlichter als erhabener Weise zusammenfaßt (Paulus, — Johannes). Erst in der Gesammtheit dieser Formen will sich die neutestamentliche Offenbarung für denjenigen, der selbst auch durch ihren Geist in sie sich hineinversetzen läßt, zusammenschließen.

Die ganze Offenbarung aber, deren Gang wir überschaut haben, will sich nun erhalten und fortwirken in schriftlichem Worte. Auf die Bedeutung eines solchen im Allgemeinen ist schon oben hingewiesen worden. Mittelst der ein- für allemal gegebenen schriftlichen Urkunde will das belebende und erleuchtende Offenbarungswort, indem es in die menschliche Entwicklung hineintritt und von ihr sich aneignen läßt, sich von den ihm hiebei drohenden Trübungen frei erhalten und für jene Entwicklung einen Schatz bewahren, dessen Tiefe und Reichthum über Alles, was ein einzelnes Zeitalter

angeeignet haben mag, doch immer wieder hinausgreift. Hiezu ist die heilige Schrift dadurch befähigt, daß sie nicht etwa bloß die Geschichte der Offenbarung als ein Ganzes uns vorlegt, sondern daß die Organe des ursprünglichen Offenbarungswortes durch den Geist der Offenbarung selbst auch zu Aufzeichnungen getrieben und darin geleitet worden sind, und daß derselbe Geist es ist, der auch in der Auffassung und schriftlichen Darstellung des Geschichtlichen waltet. Wir kommen hiermit noch auf den Zusammenhang der Inspiration im engern Sinne, d. h. der Inspiration bei schriftstellerischer Thätigkeit, mit der Offenbarung. Die teleologische Bedeutung einer solchen ist angedeutet worden. Was die in ihr sich bethätigende göttliche Kraft und Wirksamkeit betrifft, so ist dabei zurückzugehen auf dasjenige innere, sittlich religiöse Verhältniß zu Gott und dem göttlichen Geist, in welches jeder durch den höheren Zug ergriffene, d. h. also jeder wahrhaft religiöse Mensch treten soll und welches in der neutestamentlichen Geistesmittheilung seinen Höhepunkt erreicht (auch gerade die bedeutungsvollsten, für die Inspiration anzuführenden Aussprüche, wie Joh. 14, 26. 15, 26., beziehen sich mit auf die ächten Christen jeder Zeit). Was man aber Gabe der Inspiration zu nennen pflegt, ist ein besonderes individuelles Charisma, vermöge dessen jener über den Menschen kommende Geist auf die Bildung der Anschauungen und Vorstellungen mit höherer Macht einwirkt und die Objektivirung desjenigen, was im Innern des Subjektes sich bezeugt hat, für das Bewußtseyn dieses Subjektes selbst und hiemit auch für das Zeugniß, welches es Andern geben soll, in der Form wunderbarer Unmittelbarkeit vor sich gehen, ja das Subjekt wohl auch schon mehr so schauen und aussprechen läßt, als es hernach in seiner hinzutretenden eigenen vermittelnden Reflexion zu entfalten und zu erschöpfen vermog (so besonders bei prophetischer Inspiration). Ueberall bei den Zeugen der Offenbarung knüpft diese Wirksamkeit des Geistes an die sittlich-religiöse Selbsthingabe der Subjekte und an ihr persönliches Leben in der Gemeinschaft mit Gott an; die verschiedenen Formen und verschiedenen Stufen, in welchen sie sich zeigt, sind ferner wesentlich mitbedingt durch die Stufe, auf welcher bei ihnen jenes Leben steht (alttestamentliche Inspiration, welche auch bei ihren höchsten Organen noch nicht auf der innigen, durch Christus erzeugten Gottesgemeinschaft ruht und daher am auffallendsten den Karakter der Transcendenz trägt; apostolische Inspiration, bei welcher die engste, bei menschlichen Organen vorgekommene Verbindung der geistigen Anschauung mit dem gotterfüllten innern Leben sich zeigt; auf die vollkommene stete Einheit dieses Schauens mit vollkommener steter Gottesgemeinschaft, wie sie in dem Gottmenschen statt hat, wird der Begriff der Inspiration als besonderer Einhauchung gar nicht mehr angewandt). Aber wie von allen wunderbaren Charismen (das Nähere wäre im Art. „Wunder“ zu besprechen), so gilt auch von der Inspiration, daß sie von der sittlich-religiösen Gottesgemeinschaft an und für sich noch nicht erzeugt wird und daß sie im Verlauf der Offenbarung schon bei Subjekten, welche der letzteren gemäß dem Gange der Offenbarung noch weniger theilhaftig seyn konnten, eintreten, dagegen bei Subjekten, welchen reichere persönliche Heilsmittheilung zu Theil geworden ist, fehlen konnte; die wirkliche Mittheilung, wie von Wundergaben überhaupt, so auch von der Gabe der Inspiration erscheint gesetzmäßig gebunden an die großen Wendepunkte im Gang der Offenbarungsgeschichte, wo höheres Licht und Leben in neuer ursprünglicher Weise unter die Menschheit eintreten soll (auch hiernach: höchste Bedeutung der apostolischen Inspiration). Die Erhebung ferner von einer aus lauterem religiösem Geist hervorgehenden reflexionsmäßigen Betrachtung und Zeugnißablegung zu jener inspirationsmäßigen Unmittelbarkeit kann auch auf derselben Stufe der Offenbarungsgeschichte bei verschiedenen Organen und auch bei demselben Organ zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Veranlassungen einen verschiedenen Grad haben. Und überall fragt sich endlich noch, wie weit auch Inspiration höchster Art auf die verschiedenen Gegenstände sich ausdehnt; gemäß dem allgemeinen Inhalt, Zweck und Wesen der Offenbarung bietet sich als Gegenstand der Inspiration die geistliche, auf's Leben in Gott und auf's Reich Gottes bezügliche

Wahrheit dar; ohnedies duldet der göttliche Geist in den nicht inspirirten und doch wahrhaft von oben gezeugten Subjekten ein Zusammenseyn lautester geistlicher Erkenntniß mit Mängeln in dem davon zu unterscheidenden, obgleich damit zusammenhängenden äußeren, weltlichen Wissen; wiefern nun Elemente des Schriftwortes, deren Inhalt als äußerlicher, weltlicher erscheint, doch so mit dem Inhalt und Geist der Offenbarung zusammenhängen, daß auch sie wesentlich als Ergebniß von Inspiration anzuerkennen sind, hat christlicher Sinn und christliches Wissen im Einzelnen zu prüfen. — Was nun nach die spezielle Beziehung der Inspiration zum Schreiben betrifft, so ist hierbei mit allem Gewichte nach geltend zu machen der besondere Beruf zu schriftlichem Zeugniß, welcher für Werkzeuge der Offenbarung schon in den zunächst vorliegenden Veranlassungen und Verhältnissen gegeben war (es sind aber namentlich die Umstände, für welche die Apostel so zeugten, typisch auch für die späteren Gestaltungen christlichen Lebens, für welche und gegen welche Zeugniß erfordert wird) und durch welchen daher auch eigenthümliche Concentrirung und Steigerung des aus ihnen zeugenden Geistes mußte hervorgebracht werden. — Bei alledem aber ist wieder darauf zurückzukommen, daß das Offenbarungswort wahre Ueberzeugung von seiner Göttlichkeit nur wirken will, indem es innerlich ergreift, geistlichen Sinn weckt, göttliches Leben in den Aufnehmenden selbst pflanzt. Dieser Sinn soll dann erkennen, wie auch bei allen Unterschieden, welche in der geschichtlichen Wirksamkeit des Offenbarungs- und Inspirationsgeistes sich machen lassen, im lebendigen Ganzen der Offenbarungsgeschichte und des Offenbarungswortes jedem einzelnen Bestandtheil seine eigene, bleibende, in der Geschichte des Christenthums immer neu sich erweisende Bedeutung zukommt. — Im Uebrigen vergl. hiezu den Art. „Inspiration“.

In ihrer neutestamentlichen Vollendung hat nun die in Israel vorbereitete Offenbarung und Religion der gesammten Menschheit zu ihrer Erleuchtung und Erlösung sich darbieten sollen. Und zwar war nun auch die Entwicklung des religiösen Lebens im Heidenthum, zunächst in dem des römischen Reiches, auf einem Punkte angelangt, auf welchem sich eben für die christliche Offenbarung die Zeit erfüllt zeigte: während der alte Glaube und die überlieferten religiösen Lebensformen sich aufgelöst hatten, ist unter dem Gefühl der innern Leerheit und Zerrüttung und unter den betrübten äußern Zuständen der unter Rom gebeugten Menschheit das religiöse Bedürfniß neu und stark erregt, sucht in Religionselementen fremder Völker Befriedigung und wendet sich in seinem freilich sehr unklaren Drange namentlich solchen mysteriösen Religionsformen zu, welche ein endliches unmittelbares Nahekommen des göttlichen Wesens selbst versprachen; zugleich hatte der Verlauf der Weltgeschichte besonders auch dadurch, daß er das selbstständige nationale Leben der einzelnen Völker brach und auflöste, das feste Band, welches die einzelnen Volksreligionen mit dem natürlichen und politischen Leben der Völker verknüpfte, erschüttert und auf eine aus einer fremden Nation hervorgehende Offenbarung vorbereitet. Dies sind Hauptmomente, welche bei der Darbietung des Christenthums an jene Heidenwelt in Betracht kommen. Als wichtigster positiver Anknüpfungspunkt bei Darbietung des Christenthums an Heiden überhaupt muß betrachtet werden die Macht, welche der ursprüngliche sittliche Trieb in einem heidnischen Volke noch besitzt und welche er namentlich in Hochachtung der objektiven sittlichen Grundordnungen (Ehe, Heiligkeit aller Pietätsverhältnisse, Wahrhaftigkeit und Treue im Gemeinleben) erweist (vgl. das oben Bemerkte, besonders in Betreff der germanischen Völker); denn je mehr Sinn hiefür noch vorhanden ist, desto leichter kann das Wort der Buße und des Heiles Eingang finden; wohl zu unterscheiden sind aber Fälle, wo unter Verknöcherung des inneren Lebens solche Ordnungen nur als stabile äußere Form sich behauptet haben und wo dann gerade eine dem Heil sich verschließende Selbstgerechtigkeit auf die überlieferte äußere Respektirung derselben sich stützen mag (vgl. z. B. unter den Chinesen). Eine gewisse Stufe allgemeiner geistiger Entwicklung ist erforderlich, damit die Wahrheiten der Offenbarung dem Bewußtseyn überhaupt sich darlegen können; dagegen wirkt der Offenbarungsreligion entgegen der

Stolz weltlicher Bildung und insbesondere auch eine reichere, in Spekulationen hochfahrende, scheinbar vernünftig systematische Ausbildung der heidnischen Religionen selbst, — letztere namentlich auch da, wo die objektiven Lehrsätze einer solchen Religion eben mit denen der christlichen schon sich zu berühren scheinen (vgl. z. B. bei der indischen Religion). Gegenüber von allem Widerstreben der Religionen gegen die geoffenbarte sind dann immer von größerer Bedeutung äußere, über die Nationen kommende Schickungen, durch welche diese überhaupt in ihrem natürlichen Leben und in ihrem ganzen überlieferten Anschauungs- und Bildungsstande erschüttert werden (vgl. die vorhin bezeichneten Zustände innerhalb des römischen Reiches, — sodann z. B. bei den Germanen die Verpflanzung der Stämme durch die Völkerwanderung auf einen neuen Boden; andererseits kann, indem das Christenthum die von ihm erstrebte Macht noch nicht erlangt hat, eben jene Erschütterung zur Entfesselung einer durch die alte Sitte zuvor noch gebundenen Fleischlichkeit führen, die dann natürlich nicht der neuen Religion selbst zur Last fällt: vgl. z. B. Erscheinungen eben auch in neuen christianisirten germanischen Reichen).

Die Fähigkeit zu neuen größeren Religionsgestaltungen im Heidenthum selbst zeigt sich seither schon überall erloschen. Der Islam hat diejenigen Elemente, welche ihm positive Kraft gaben, aus der geoffenbarten Religion selbst entnommen und hat seine Macht dem Christenthum gegenüber entwickelt auf einem Boden, wo dieses seines innern Lebens durch Schuld seiner Bekenner mehr und mehr verlustig gegangen war; ein religiöser Feuereifer, welcher immerhin unter mächtigem Eindruck des Göttlichen sich erhoben hatte, tritt hier einem äußerlichen, erstarrten Dogmatismus und Formenwesen gegenüber, ein strenger Monotheismus einem Trinitätsdogma, dessen lebendige Wurzeln in den Gemüthern verdorrt waren. Aber er selbst weiß nichts vom eigentlichen Mittelpunkte des Christenthums, von der liebevollen göttlichen Selbstmittheilung, — auch nichts von einer wenigstens alttestamentlichen Sehnsucht nach einer solchen; seine Sittlichkeit ist eine rein gesetzliche und hiermit selbst wieder äußerlicher Formalismus, und während er hierin dem verkehrten Judaismus verwandt ist, macht er daneben heidnischer Sinnenlust vollen Raum. So sehr seine rasche ursprüngliche Erhebung den Schein von Lebensfähigkeit hätte erzeugen mögen, so schnell verschwindet dieser in seiner späteren Geschichte.

Mit der christlichen Offenbarung ist nun die letzte Zeit für die gegenwärtige Menschheit und Welt angebrochen. Jene läßt eine weitere Offenbarung nicht mehr erwarten bis zum Tage der Vollendung in einer gesammten, neuen, auch äußern Existenzweise. Wie statt dessen nun bis dahin das in ihr eingetretene Licht und Leben als Sauerteig die Menschheit durchdringen will, — darüber vgl. den Art. „Christenthum". In ihrer Aufnahme durch die Menschheit und in der Gottesgemeinschaft, deren hiedurch die Menschen theilhaftig werden, soll fort und fort und mehr und mehr zu voller Verwirklichung und Erfüllung kommen, was nach der oben gegebenen Ausführung im Grundwesen ächter Religion und Religiosität enthalten ist. **Julius Köstlin.**

Religionsfreiheit. In dem Artikel „Duldung" (Bd. III. S. 537 f.) ist aus der Geschichte der vorchristlichen und christlichen Zeit bis zur Gegenwart nachgewiesen, unter welchen Modalitäten Glaubens-, Gewissens- und Cultusfreiheit den verschiedenen religiösen Gesellschaften und Associationen bewilligt worden ist. Die Stellung der religiösen Gemeinschaften als berechtigt zu einem exercitium publicum (ecclesia recepta) oder privatum (ecclesia tolerata) mit Corporationsrechten oder ohne solche, ist dort ebenfalls bereits in Betracht gezogen. Es bleibt daher zur näheren Bestimmung der Freiheit der Religion nur noch der Nachweis übrig, welcher Inhalt oder welche einzelne Gerechtsame mit derselben verbunden sind.

Es gehört dazu 1) das jus confessionis, das Recht, ein eigenes Bekenntniß aufzustellen. Dabei versteht sich von selbst, daß der Glaube der Religionsgesellschaft keine Grundsätze enthalte, durch welche die Ehrfurcht gegen die Gottheit, der Gehorsam gegen die Gesetze, die Treue gegen den Staat und der Friede mit den Mitbürgern verletzt wird (s. z. B. Preuß. Landr. Th. II. Tit. XI. §. 13.; Preuß.

Verfaſſ.-Urk. Art. 12. und den bürgerlichen und ſtaatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geſchehen). Das bisherige Recht machte die Religionsfreiheit davon abhängig, daß dem Staate nachgewieſen wurde, es enthalte der Glaube nichts, was die Ehrfurcht gegen die Gottheit u. ſ. w. verletze (vgl. Preuß. Landr. a. a. O. §. 21.). Gegenwärtig hat ſich aber die Anſicht Bahn gebrochen, daß, wo die Religionsfreiheit gewährleiſtet iſt, dem Staate der Bildung von Religionsgeſellſchaften gegenüber nicht mehr Präventivmaßregeln zuſtehen, ſondern daß dagegen nur repreſſiv eingeſchritten werden dürfe (m. ſ. die Verhandlungen in den beiden Häuſern des preuß. Landtags 1859; Haus der Abgeordneten S. 273 ſ.; Herrenhaus S. 247 f. nebſt den Erläuterungen aus dem Cultusminiſterium in Stiehl's Centralblatt für die geſammte Unterrichtsverwaltung in Preußen. Berlin 1859. März- und Aprilheft).

2) Das jus sacrorum, die Einrichtung des Gottesdienſtes, der geſammte Cultus mit den von der Gemeinſchaft beliebten liturgiſchen und anderen Formen.

3) Das jus sacerdotii, die Prüfung, Ordination und Anſtellung der Beamten der Religionsgeſellſchaft.

4) Das jus regiminis, die Organiſation der geſellſchaftlichen Verfaſſung und die derſelben entſprechende Verwaltung.

5) Das jus instructionis religiosae, die Ertheilung des religiöſen Unterrichts. Die Natur der Sache bringt es mit ſich, daß eine religiöſe Gemeinſchaft, um ſich zu befeſtigen, zu erhalten und fortzubilden, auch befugt ſeyn muß, ihrem Glauben gemäß die Mitglieder unterrichten zu laſſen. Das gemeine Recht hat auch den Zuſammenhang des Unterrichts mit dem Cultus in der Religionsfreiheit bereits vollſtändig anerkannt. Daher beſtimmt der weſtphäliſche Friede (J. P. O. Art. V. §. 34.): „Subditi — qui post pacem publicatam deinceps futuro tempore diversam a territorii domino religionem profitebuntur et amplectentur, patienter tolerentur — in vicinia — publico religionis exercitio interesse, vel liberos suos exteris suae religionis scholis aut privatis domi praeceptoribus instruendos committere non prohibeantur." Zwar ſpricht dieſe Stelle von den damals allein zuläſſigen Confeſſionen, ihre analoge Anwendung auf die ſpäter geduldeten Religionsgeſellſchaften kann aber gewiß, unter der sub Nr. 1. angeführten Beſchränkung, keinem Bedenken unterliegen. Inſofern erſcheint auch der Erlaß des preuß. Cultusminiſterii vom 6. April 1859 (ſ. Stiehl's Centralblatt ꝛc. Heft 4. Nr. 65.) gerechtfertigt, geſtützt auf das Landrecht Theil II. Tit. XII. §. 11.: „Kinder, die in einer anderen Religion, als welche in der öffentlichen Schule gelehrt wird, nach den Geſetzen des Staates erzogen werden ſollen, können dem Religionsunterrichte in derſelben beizuwohnen, nicht angehalten werden." Die Geſetze des Staats, an welche hierbei zu denken iſt, beſtimmen, daß der Vater berechtigt iſt, darüber zu verfügen, wie die Kinder erzogen werden ſollen. (Allg. Landrecht Thl. II. Tit. II. §. 74 ſ., nebſt ſpäteren Deklarationen.) Die Schwierigkeiten, welche daraus entſtehen können (ſ. Seegemund, die chriſtl. Schule in Preußen u. ihr Verhältniß zu Andersgläubigen. Berl. 1859), rechtfertigen nicht, dem Grundſatze ſelbſt zuwider zu handeln.

6) Das jus disciplinae, das Recht der religiöſen Zucht, welche jedoch nicht in ein bürgerliches Strafrecht ausarten darf.

7) Das jus jurisdictionis religiosae, das Recht der Gerichtsbarkeit, ſo weit ſich dieſelbe auf das innere religiöſe Gebiet beſchränkt.

8) Das jus patrimonii, das Vermögensrecht, jedoch nach den näheren Beſtimmungen der bürgerlichen Geſetze wegen des Erwerbs von Eigenthum u. ſ. w.

Im Allgemeinen dürfte mit dieſen Gerechtſamen der Umfang der Religionsfreiheit vollſtändig bezeichnet ſeyn. Die ſpeciellere Ausführung der einzelnen hier berührten Gegenſtände iſt in den beſonderen Artikeln über dieſelben erfolgt. **H. F. Jacobſon.**

Soweit die kirchenrechtlichen Beſtimmungen, denen wir einige Bemerkungen beifügen. Während der erſten drei Jahrhunderte der chriſtlichen Kirche proklamirten die

Christen unter mannichfaltigen Verfolgungen das Princip, daß die Religion frei seyn müsse von staatlichem Zwange, von staatlicher Bevormundung überhaupt. Am deutlichsten und kühnsten sprach sich Tertullian aus, im Apologeticum c. 24: „Videte", sagt er zu den Heiden, „ne et hoc ad inreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem — unicuique provinciae et civitati suus deus est —, sed nos soli arcemur a religionis proprietate. Laedimus Romanos nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus." Derselbe rügt auch noch anderwärts die Gebundenheit der Religion an staatliche Verordnungen, ad nationes I, 10: Utique enim impiissimum, imo contumeliosissimum admissum est, in arbitrio et libidine sententiae humanae locare honorem divinitatis, ut deus non sit, nisi cui esse permiserit senatus. So sprach Tertullian am Ende des 2. Jahrhunderts, und anderthalb Jahrhunderte später, im J. 363, führte der Heide Themistius gegen den christlichen Kaiser Jovian eine ähnliche Sprache, um ihn zu bewegen, auf der betretenen Bahn der Religionsfreiheit sich zu halten und nicht, dem Beispiel einiger seiner Vorgänger folgend, mit Gewalt das Heidenthum zu unterdrücken. Bei der Feierlichkeit des vom Kaiser angetretenen Consulats hielt er an ihn eine berühmt gewordene Rede, woraus wir nur einige Worte mittheilen: „Ihr allein scheint zu wissen, daß der Regent nicht Alles von seinen Unterthanen erzwingen kann, daß es Dinge gibt, welche über jeden Zwang, jede Drohung, jedes Gebot erhaben sind, wie überhaupt alle Tugend und insbesondere die Frömmigkeit gegen die Gottheit. Und Ihr habt sehr weise erkannt, daß bei Allem diesen, wenn es nicht erheuchelt seyn soll, der ungezwungene, durchaus freie Wille der Seele vorangehen muß. — — Indem Ihr in allem Uebrigen Herrscher seyn und immer bleiben möget, gebietet Ihr, daß die Religion der Freiheit eines Jeden anheimgestellt sey. Und darin folgt Ihr dem Vorbilde Gottes nach, der die Anlage zur Frömmigkeit der ganzen menschlichen Natur eingepflanzt, aber die besondere Art der Gottesverehrung dem Willen eines Jeden überlassen hat. Wer aber hier Gewalt anwendet, raubt die Freiheit, welche Gott einem Jeden verliehen hat. Deshalb dauerten die Gesetze eines Cheops und Kambyses kaum so lange, als die Urheber derselben lebten. Aber das Gesetz Gottes und Euer Gesetz bleibt ewig unwandelbar, das Gesetz, daß eines Jeden Seele frei sey in Beziehung auf ihre eigene Art der Gottesverehrung. Dies Gesetz hat kein Raub des Eigenthums, keine Kreuzigung, kein Feuer je unterdrücken können" (Neander, KG. II, 1. S. 145, 1. Ausg.). So hatten denn die Heiden, nachdem die Rollen gewechselt worden, die ihnen bisher so ziemlich unbekannten Grundsätze der Religionsfreiheit angenommen, welche das Christenthum in die Welt gebracht, und welche dessen Bekenner, so lange sie von den Heiden Verfolgung erlitten, gegen ihre Verfolger geltend gemacht hatten, bis sie selbst zu Verfolgern wurden. Wie oft hat sich seitdem dasselbe Schauspiel wiederholt, daß eine Partei, so lange man sie zu unterdrücken suchte, Grundsätze der Freiheit proklamirte und, sobald sie zur Herrschaft gelangte, dieselben Grundsätze verläugnete und selbst verfolgend wurde? Denn, wie ein Franzose richtig gesagt hat, „les principes des partis sont leurs intérêts traduits en théories".

Die folgerichtige Durchführung der von Tertullian und von Themistius ausgesprochenen Grundsätze ist Eins mit der völligen Trennung von Kirche und Staat. Nun aber ist die gesammte christliche Menschheitsentwicklung Europa's seit den Zeiten Constantin's auf das Princip der Verbindung von Kirche und Staat gegründet. Muß demnach über diese ganze Entwicklung der Stab gebrochen werden? Allerdings, wenn wir sie bloß aus dem Gesichtspunkte jenes einen Princips der Religionsfreiheit, in seiner Abstraktheit und Absolutheit gedacht, auffassen und beurtheilen. Uebrigens ist diese lange Entwicklung mit genug Gräueln angefüllt, die gerade aus der Verbindung von Kirche und Staat flossen und die um so größer erscheinen, als sie von Christen an Christen verübt worden, daß es uns, obwohl wir derselben Entwicklung angehören, nicht zu schwer fallen sollte,

über sie das verwerfende Endurtheil zu sprechen. Um uns dazu Muth zu machen, brauchten wir nicht einmal die Schändlichkeiten, in früheren Jahrhunderten verübt, uns zu vergegenwärtigen. In unseren Tagen gibt es einzelne Beispiele von Unterdrückung der Religonsfreiheit, welche, ohne daß Folter und Scheiterhaufen angewendet wurden, in Folge der fortgeschrittenen Bildung der Zeit auf uns einen peinlicheren Eindruck machen, als selbst die grausamsten Todesarten der Märtyrer früherer Jahrhunderte auf die Genossen der eigenen Partei gemacht haben mögen.

Doch wenn rein religiöse Principien, vermöge der in ihrer Natur liegenden Absolutheit, in ihrer Anwendung auf das Leben der Menschen und auf zu beurtheilende Zustände keine eigentlichen Modifikationen erleiden dürfen, so ist dasselbe nicht der Fall bei socialen Principien, und ein solches ist das Princip der Religionsfreiheit. Es hängt zwar auf's Innigste mit der Religion, resp. dem Christenthum zusammen, es ist aus demselben ausgeflossen, von diesem eigentlich in die Welt eingeführt, aber es ist denn doch nicht das Christenthum selbst; daher man nicht zu der Behauptung berechtigt ist, wo es nicht vorhanden ist, sey eo ipso auch kein Christenthum vorhanden, jede Beschränkung und Modifikation dieses Princips gehe schlechterdings nur von unchristlichen und antichristlichen Einflüssen und Zeitrichtungen aus, und das Maß der Anwendung desselben in einer menschlichen Gemeinschaft müsse geradezu der Gradmesser des in ihr vorhandenen christlichen Geistes genannt werden. In erster Linie steht immer das Verhältniß zu Christo, das ist das eigentliche Wesen jeder christlichen Vereinigung von Menschen. Das Verhältniß der Christen zu einander, die besondere Art, wie ihre Gemeinschaft geregelt ist, kommt auf die zweite Linie zu stehen; das Alles ist seiner Natur nach etwas Sekundäres, Abgeleitetes, durch das Verhältniß zu Christo nicht nur, sondern auch durch die Beschaffenheit der betreffenden Gemeinschaft, durch allerlei Zeitumstände Bedingtes. Dasselbe in dem angegebenen Sinne zum allein maßgebenden erheben, hieße nichts Anderes als das Verhältniß zu Christo von dem Verhältnisse zur Gemeinschaft abhängig machen, den Begriff der Kirche, wenn auch zunächst nur einer ganz kleinen Kirche, in katholischer Weise über das subjektive Verhältniß zu Christo hinaufsetzen, und so in den Formalismus verfallen, den man der Verbindung von Kirche und Staat Schuld gibt*). Daß eben dadurch auch eine gerechte, den mannichfaltigen Beziehungen, die jede geschichtliche Erscheinung darbietet, entsprechende und sie gehörig abwägende Beurtheilung unserer christlichen Menschheitsentwicklung unmöglich gemacht wird, liegt klar am Tage.

Was die Unterdrückung des Heidenthums im römischen Reiche durch die christlichen Kaiser betrifft, so wollen wir uns nicht dabei aufhalten; nur ist nicht zu vergessen, daß nicht die Gewaltthätigkeiten es sind, die der alten Religion den Untergang bereitet haben. Als das Christenthum in die Welt eintrat, war diese bereits in Auflösung begriffen; sie hatte nur noch Kraft, zu verfolgen, aber nicht Widerstandskraft, um, als an sie die Reihe des Verfolgtwerdens kam, die Verfolgung zu bestehen und dadurch zu überwinden. Größere Bedeutung hat die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, die Vermengung von Kirche und Staat, was die innern Verhältnisse betrifft, unter denselben christlichen Kaisern; daher Neander seiner Darstellung dieser Verhältnisse (a. a. O.) als Motto die Worte von St. Martin vorgesetzt hat: „les uns christianisant le civil et le politique, les autres civilisant le christianisme, il se forma de ce mélange un monstre". Allein es ist nicht außer Acht zu lassen, daß es dadurch dem Christenthum möglich wurde, auf die römische Gesetzgebung einen Einfluß auszuüben, den es sonst gewiß nicht hätte ausüben können (s. Schmidt, essai historique sur la societé civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Straß-

*) Es sey mir gestattet, hier meine kritische Anzeige des Werkes von Scherrer, esquisse d'une théorie de l'Eglise chrétienne, in der Espérance vom 31. Oktober 1845 zu erwähnen, wo ich dem genanten Schriftsteller ähnliche Fehler seiner Theorie nachgewiesen habe.

burg, Leipzig, Paris 1853, angezeigt in der Kieler Monatschrift desselben Jahres). Die Verbindung von Kirche und Staat im römischen Reiche stand in weltgeschichtlichem Zusammenhange mit der Christianisirung der germanischen Völker, deren Bedeutung für die weitere Entwicklung des Christenthums nicht nöthig ist hervorzuheben. Nur das ist zu nennen, daß der erobernde Islam in seinem Vordringen über die Pyrenäen an den christlich gewordenen germanischen Völkern einen Damm fand, der verhinderte, daß seine Fluthen nicht das ganze westliche Europa bedeckten, so wie früher Attila mit seinen zahllosen Schaaren in den durch das Christenthum vereinigten Völkern einen siegreichen Widerstand gefunden, wodurch eine neue Herrschaft des Heidenthums unmöglich gemacht wurde, so wie später das auf ächt russische Weise bekehrte damalige Rußland eine Schutzmacht des Christenthums wurde gegen das Vordringen des Islam im Osten Europa's. In Karl dem Großen erscheint die Verbindung von Kirche und Staat in ihrer fruchtbaren, heilsamen Anwendung auf die inneren Verhältnisse der germanischen Völker. Während das oberste Haupt der Kirche schlief und sich lediglich um Vergrößerung des patrimonium Petri kümmerte, Karl und seinem Vater zu diesem Behufe unwürdig schmeichelnd, sie compater anredend, war der große Kaiser unablässig bemüht, durch die Vermittlung der Kirche Samenkörner der Bildung auszustreuen, von deren Früchten wir noch immer zehren. Karl aber bloß aus dem Gesichtspunkte seines Verhältnisses zu den Sachsen betrachten, denen er die Taufe mit Gewalt aufdrang, das wäre ebenso verkehrt, als wenn man Calvin bloß im Lichte der Flammen betrachten wollte, die den unglücklichen Servet verzehrten, die von ihm abzuwenden Calvin noch dazu sein Möglichstes gethan hatte. Daß aber die Reformation in dieser Beziehung das Erbe der früheren Zeit antrat, daß in protestantischen Ländern Andersdenkende vom Staate polizeilich verfolgt und bestraft wurden, — diese Erscheinung, so traurige und schmähliche Erinnerungen sie auch zurückgelassen hat, war nicht bloße Inconsequenz von Seiten des Protestantismus, nicht bloße Abhängigkeit vom bisherigen Zustande, sondern sie hing mit der allgemeinen Weltlage der protestantischen Kirchen zusammen, die sich gegen die bewaffnete Macht des Katholicismus nicht anders behaupten konnten, als wenn auch sie den Bund mit dem Staate eingingen. Der nothgedrungene Bund mit dem Staate brachte nach innen allerlei Mißverhältnisse und Bedrückungen mit sich, doch nicht allein dieses; die Geschichte der protestantischen Kirchen enthält deutliche Beweise davon, wie vermöge der Verbindung von Kirche und Staat die Hebung und Kräftigung des kirchlich-religiösen Lebens vielfach gefördert wurde. Diese flüchtigen Andeutungen genügen, um zu beweisen, daß in der Form, in welcher die europäische Menschheit sich seit mehr denn einem Jahrtausend entwickelt hat, nicht bloß Unvernunft, sondern auch Vernunft, und nicht bloß Vernunft, sondern auch christlicher Gehalt ist, und daß dadurch große positive Resultate für das Christenthum erzielt, Lebensgefahren desselben glücklich abgewendet worden sind. Daher nur kleinlicher Parteigeist, verbunden mit Mangel an Kenntniß der Geschichte, behaupten könnte, daß die Intervention des Staates für die Kirche niemals etwas Ersprießliches geleistet habe. Wenn wir aber erst bedenken, daß die erste Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten (im donatistischen Streite) durch die eine der streitenden Parteien selbst veranlaßt wurde, daß die Führer und Lehrer der Kirche es waren, welche die Häupter des Staates zu Gewaltmaßregeln trieben, so daß diese jenen oft nicht einmal genügend energisch zu seyn schienen, daß eine Masse von Gräueln, z. B. in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert, nicht stattgefunden hätte, wenn nicht die Botschafter des Wortes von der Versöhnung selber unaufhörlich den weltlichen Arm in Bewegung gesetzt hätten, so wird sich unser Urtheil über die Intervention des Staates nach milder und zugleich gerechter gestalten.

Das negative Resultat der ganzen, zum Theil so blutigen Entwicklung, d. h. die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der althergebrachten Verbindung von Kirche und Staat mit den daraus sich ergebenden Gewaltmaßregeln, die Auflehnung der öffentlichen Meinung dagegen, die Emancipation der religiösen Individualität als solcher von staat-

lichem Zwange, staatlicher Bevormundung, dieses negative Resultat, wollen wir zwar den Häuptern des Staates so wenig als denen der Kirche zum Verdienste anrechnen; wir fassen es aber auf und erkennen es mit Freude an als Evolut der modern-europäischen Entwicklung, wobei wir im Vorbeigehen bemerken, daß nicht in Frankreich, sondern in England unter den Kämpfen des Puritanismus und des Quäkerthums mit der Staatskirche (s. die Artt. „Puritaner“ und „Quäker“) dieses Resultat sich zuerst herausstellte. Es ist das köstlichste Ergebniß dieser und ähnlicher Kämpfe in andern Ländern, daß die Grundsätze, welche Tertullian und Themistius ausgesprochen, eine geistige Macht in unserm Leben geworden sind, vor der sich auf die Länge jeder Widerstand beugen muß, daß sie namentlich nicht bloß in den Kreisen der Ungläubigen, Gleichgültigen und Zweifler Geltung haben, sondern gerade in den erleuchtetsten Anhängern des christlichen Bekenntnisses ihre wärmsten Vertheidiger finden. Das Maß aber der bis jetzt gewährten Freiheit, besonders was Deutschland betrifft, ist im Art. „Duldung“ beschrieben, auf welchen Artikel wir daher verweisen. Es ergibt sich aus jener Uebersicht, daß in manchen Ländern Europa's in dieser Hinsicht vieles Gute geschehen, Anderes im Werden begriffen ist. Denn das läßt sich nicht längnen, daß auch in vorgeschrittenen Ländern noch Vieles besser zu ordnen, in anderen noch Alles auf besseren, d. h. auf freieren Fuß zu bringen ist.

Doch so Vieles auch schon gebessert worden ist, so Vieles noch in der Zukunft gebessert werden wird, die absolute Religionsfreiheit, mit Allem, was darin enthalten ist, kann nur verwirklicht werden durch Trennung von Kirche und Staat; und so lange dieses Ziel nicht erreicht ist, so scheint es Einigen, die wir, was Europa betrifft, hauptsächlich in Ländern französischer Zunge und in England, weniger, doch auch, in Deutschland finden, daß in jenem Falle auf halbem Wege der Wahrheit stehen geblieben wird. Für Solche ist auch eine noch so milde, dem Geiste der neueren Civilisation angemessene Handhabung der Verbindung von Kirche und Staat, eine noch so scharfe Abgränzung des Geistlichen und Weltlichen nicht genügend; so lange jene Verbindung irgendwie besteht, so ist nach ihrem Urtheile die Religion nicht eigentlich freigegeben. Der berühmteste Vertheidiger der Religionsfreiheit in unsern Tagen hat das so ausgedrückt: wenn es tausend Religionen auf Erden gibt, und es steht dem Bürger frei, unter 999 eine zu wählen (ohne bürgerlichen Nachtheil), ist ihm die Wahl einer einzigen unter tausend Religionsformen untersagt, unter Androhung bürgerlicher Nachtheile, so ist das Princip der Religionsfreiheit verletzt und es ist dies ein Zustand, der aufhören, dessen Aufhören von allen wahren Freunden der Religion erstrebt werden muß.

Daß Religionsfreiheit im strengsten Sinne des Wortes absolute Trennung von Kirche und Staat voraussetzt, muß allerdings, wie bevorwortet, zugegeben werden. Denn gesetzt, daß in allen sonstigen Beziehungen Freiheit der Religionen herrscht, so wird doch die Freiheit der Wahl beeinträchtigt allein schon durch den Umstand, daß der Staat der einen größere Gunst zuwendet. Es wird nämlich hervorgehoben, daß, wenn es in bürgerlich-politischer Beziehung vortheilhafter ist, ein Christ zu seyn als z. B. ein Heide, das Verbleiben bei dem Christenthum oder die Wahl der christlichen Religion bedingt erscheint, wenigstens theilweise, durch der Religion fremdartige Interessen.

Es fragt sich nun aber, ob eine solche absolute Religionsfreiheit mit einem gesunden Volksleben verträglich ist, ob sie durch das Wesen des Christenthums gefordert wird, ob nicht zu Grunde liegt die Verwechslung der Wohlfreiheit mit der inneren, positiven Freiheit, ob nicht ein abstrakter Begriff der Freiheit zu Grunde liegt, der erst als der Vorhof der eigentlichen Freiheit anzusehen ist. — Jedes Volksleben ist nicht ein abstrakter Begriff, sondern eine sehr concrete Erscheinung, vor Allem eine endliche Erscheinung, eine Darstellung des allgemeinen Lebens der Menschheit in begränzter Form, unter bestimmten geschichtlichen Umständen und Bedingungen entstanden und sich fortentwickelnd. Denn allerdings geben wir eine Fortentwicklung zu, insofern der einzelne Volksgeist seinen angestammten Egoismus aufgeben, seinen Gesichtskreis erweitern

kann und soll, allein damit ist das Aufgeben des ursprünglichen Gesetzes seiner Geschichte nicht nothwendig gesetzt. Es ist bekannt, auf welche Religion unsere europäischen Staaten ursprünglich gepfropft worden, welche Religion den harten Egoismus der Volksgeister aufgeweicht und ihren Gesichtskreis erweitert hat, und eben darum kann sich das europäische Volksleben zu dieser Religion niemals in ein rein indifferentes Verhältniß setzen. Es ist das selbst in den Vereinigten Staaten Nordamerika's nicht der Fall, die uns doch immer als Ideal der genannten Trennung vorgeführt werden. Was aber uns Europäer betrifft, warum fühlt sich Niemand in seiner Freiheit beeinträchtigt, weil, wenn es ihm einfiele, ein Anbeter des Dalai Lama zu werden, er auf seine politischen Rechte Verzicht leisten müßte? Weil Niemanden so was von ferne einfällt. Warum aber kommt Niemand auf solchen Einfall? Kommt es daher, weil wir unter einer Knechtschaft, unter einem Zwange leben? Niemand behauptet das; jeder würde es als eine persönliche Beleidigung ansehen, wenn man ihm sagte, er ergebe sich deswegen nicht einem heidnischen Culte, weil damit irdische Nachtheile verbunden sind.

Die innere, positive Freiheit, die wahre Freiheit, d. h. die Selbstbestimmung aus dem eigensten Wesen des Menschen heraus setzt ja keineswegs absolute Wahlfreiheit, d. h. alle möglichen Fälle der Wahl voraus. In sehr beschränkter Wahlfreiheit kann ich innerlich frei, d. h. meinem Wesen entsprechend, mich selbst bestimmen; und sofern der Mensch ein endliches Wesen ist, begränzt durch Zeit und Raum und Alles, was dazu gehört, ist seine formale, seine Wahlfreiheit in jeder Beziehung, nicht bloß in religiöser, immer eine sehr beschränkte; und es ist keineswegs gesagt, daß seine innere, positive Freiheit mit der formalen Freiheit absolut Schritt halten muß; jene Art von Freiheit reicht über diese, die formale so weit hinaus, ragt so hoch darüber hervor, als das ewige Wesen des Menschen über die endlichen Bedingungen seines irdischen Lebens hinausreicht und hervorragt. Darauf läßt sich ein Wort Schleiermacher's anwenden, zwar in anderer Beziehung ausgesprochen in den zu sehr verschollenen Monologen: „Der Punkt, der eine Linie durchschneidet, ist nicht ein Theil von ihr, er bezieht sich auf das Unendliche ebenso eigentlich und unmittelbarer als auf sie; und überall in ihr kannst du einen solchen Punkt setzen.“ — So ist die Linie meines Lebens kurz, sehr kurz, und so dünn als nur eine Linie es seyn kann; tausend Linien laufen daneben her und darüber hinaus. Ueberall Beschränkung, eng begränzte Endlichkeit; selbst die Form meiner Gedanken ist mir durch die Zeit gegeben; und in diesem Meere von Unfreiheit, von Selbstbestimmtwerden ist doch die freie Selbstbestimmung möglich. Es kommt aber dies hinzu, daß diese innere Freiheit, wenngleich Anlage meiner Natur, doch nicht ursprüngliches Eigenthum derselben ist. Der Mensch ist von Natur nicht frei, sondern ist bestimmt, es zu werden. Es findet eine Erziehung zur Freiheit statt; sie beginnt mit der Taufe des neugebornen Kindes, in dem Momente, wo es anfängt, vom Herrn und an den Herrn gebunden zu seyn. In diese Erziehung ist die Wahlfreiheit verschlungen, darin absorbirt. Absolute Wahlfreiheit in Beziehung auf die Religion ließe sich nur da verwirklichen, wo dem Kinde keine religiöse Erziehung gegeben würde, und auch so nur annäherungsweise; denn der Mangel an religiösem Einflusse hätte nothwendig den ungöttlichen Zug des Herzens verstärkt, und dieser würde wieder die Wahl bestimmen. Was aber vom einzelnen Menschen gilt, das erleidet auch Anwendung auf die Gemeinschaft, der er angehört.

Wenn demnach die Frage, betreffend die Beschränkung der Religionsfreiheit, was außerchristliche Culte betrifft, keine eigentlichen Schwierigkeiten darbietet, und auf sie lediglich der Begriff der Duldung anzuwenden ist, so scheint sich die Sache anders zu stellen in Beziehung auf die verschiedenen Fraktionen und Denominationen des christlichen Bekenntnisses. Diese sind, wo die Trennung von Kirche und Staat nicht vollzogen ist, einander offenbar nicht gleichgestellt, wenngleich, wie im Art. „Duldung“ dargestellt worden, in manchen Ländern viele der früheren Beschränkungen und alle Gewaltmaßregeln, gottlob! aufgehört haben. Völlige Gleichstellung aber ließe sich nur dann er-

streben, wenn von allen sonstigen Bedingungen der Existenz der sichtbaren Kirche abgesehen würde. Es ist ein herrliches, in neuerer Zeit oft wiederhaltes Wort von Pascal: „bel état de l'Eglise, où elle n'est plus soutenue que de Dieu!" Aber es ist nicht außer Acht zu lassen, daß, wenn ein Theil der Kirche demgemäß verfahren wollte, während alle anderen zurückbleiben, die betreffende Kirche dann in den Fall eines Regenten käme, der in der löblichen Ansicht, den allgemeinen Weltfrieden zu befördern, alle Sorge für möglichen Krieg aufgeben würde, wovon das Resultat wäre, daß derselbe König mit seinem Volke dem wohlgerüsteten Nachbar wehrlos zur Beute würde. Die protestantischen Kirchen, die uns hier zunächst angehen, sind keineswegs in der Lage, daß sie ohne Gefahr den Idealen eines Elihu Burrit nachstreben können, woraus unmittelbar folgt, daß die amerikanischen Zustände, denen wir ihre Berechtigung auf ihrem Boden nicht absprechen, auf unsere Verhältnisse keine direkte Anwendung erleiden.

Anstatt unpraktischen Theorien nachzuhängen, möchte doch jede Kirchengemeinschaft und jede einzelne Gemeinde derselben den ihr angewiesenen Kreis recht auszufüllen bemüht seyn, um zu „wachsen in allen Stücken an den, der das Haupt ist, Jesus Christus, aus welchem der ganze Leib zusammengefüget, und ein Glied am andern hänget, durch alle Gelenke, dadurch eines dem anderen Handreichung thut, nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Maße, und machet, daß der Leib wächset zu seiner selbst Besserung; und das Alles in der Liebe" (Eph. 4, 15. 16.). Wie weit stehen unsere protestantischen Kirchen noch hinter diesem Ideale kirchlichen Lebens und Zusammenwirkens zurück! Wie Vieles ist da nach zu thun? Wie oft fährt man mit roher Hand dazwischen, wo sich irgend ein neues Gelenke regt und dem anderen Handreichung thun will? Es gereicht zu unserer Beschämung, daß wir darin von der katholischen Kirche Einiges lernen könnten, in deren Schoße, im Bereiche des katholischen Princips, viel größere Freiheit der Bewegung herrscht als in manchen protestantischen Kirchen. Inmitten der religiös-kirchlichen Wirren des Waadtlandes drängte sich mir diese Ueberzeugung mit Macht auf. Die Pfarrer sollten auf den engen Kreis der officiellen Gottesverehrung, bei Strafe der Suspension oder Absetzung, beschränkt bleiben. Als sie in den zwanziger Jahren Missionsvereine gründeten, da wurden sie vom Staatsrathe dahin beschieden, daß sie verpflichtet seyen, sich um die Seelen ihrer Gemeindekinder zu bekümmern, nicht aber um die Seelen der Tausende von Meilen von ihnen entfernten Heiden. In Basel hat sich soeben etwas ereignet, was einen tiefen Blick in den Nothstand der evangelischen Kirchen thun läßt. Ein alter Streiter Christi, der 25 Jahre lang unter den Hindus das Evangelium mit Segen verkündigt hat, tritt nicht in abgesondertem Lokale, sondern mit Erlaubniß des Pfarrers und des Presbyteriums in der Kirche auf, nicht in den Stunden des gewöhnlichen Gottesdienstes; die Gemüther werden erschüttert, manche gewonnen durch das Wort vom Kreuze, und nun wird der weltliche Arm von Einigen angegangen, daß er dem ihnen unbequemen und unwillkommenen Prediger das Handwerk lege, die Kirche versage; und es hat wenig gefehlt, daß der Antrag im Großen Rathe nicht durchging. Wirklich wird der Protestantismus und sein Verhältniß zum Staat von Vielen so aufgefaßt, daß dadurch die Erweckung und Bekehrung der Seelen sollen aufgehalten werden, daß die Religion in die Kirchenmauern und in die immer unzulänglichen Formen der officiellen Gottesverehrung eingeschlossen bleibe. Wie ganz anders benimmt sich die katholische Kirche! Da stehen die Kirchengebäude fast immer offen: außer den Kirchen laden Kapellen und Anderes dergleichen zur Andacht ein. Auf den Straßen, mitten in der Einsamkeit des Gebirges wird die Andacht angeregt und wird ihr das Mittel zur Befriedigung gewährt. Wie sehr wird auch für Abwechslung der Prediger gesorgt! Auf wie viele andere Weise weiß die Kirche die Gemüther anzufassen, in Brüderschaften, religiösen Vereinen, Orden! Jede Nuance der katholischen Frömmigkeit, fast möchten wir sagen, jede Caprice derselben kann ihren Ausdruck, ihre Bethätigung finden. Mancher, der in der protestantischen Kirche vielleicht Anfechtung zu erdulden hätte, findet innerhalb der katholischen einen

weiten Kreis der Wirksamkeit, unter der schützenden Aegide der geistlichen Autorität. Das soll uns nicht im mindesten am Wesen des Protestantismus irre machen, sondern uns nur so viel beweisen, wie einseitig, wie falsch dasselbe öfter aufgefaßt und angewendet wird; es soll uns zeigen, daß es nicht genügt, die Wahrheit zu kennen, daß derselben vielmehr soll Raum gegeben werden im eignen Herzen und im Leben der Gemeinde. Freilich werden die Anhänger der Trennung von Kirche und Staat entgegnen: „Die angeführten Beispiele aus der Waadt und aus Basel sprechen für uns; trennt Euch vom Staate, von dem Ihr nie sicher seyd, daß er Euch nicht knebelt." Doch, ehe zu diesem äußersten Mittel geschritten wird, muß auch die Noth auf das Höchste gestiegen seyn. **Herzog.**

Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie ist, wie ihr Name besagt, die philosophische Betrachtung (Beurtheilung) der Religion, also freie Forschung und wissenschaftliche Ermittelung des Grundes und Wesens der Religion und somit insbesondere des Christenthums, das, wenn nicht als die anerkannt vollkommenste Religion, doch als die Religion der herrschenden Culturvölker der Gegenwart für den vollkommensten Ausdruck des Wesens der Religion erachtet werden muß. Demnach setzt sie einerseits die Religion als ein thatsächlich gegebenes selbstständiges Gebiet des Geistes voraus, und ist insofern von der Geschichte der Religion abhängig, als sie dies Gegebene rein so zu nehmen hat, wie sie es historisch vorfindet. Andererseits ist sie, weil sie Grund und Wesen der Religion und somit die Wahrheit ihres Inhalts, wie die Gültigkeit ihrer Form zu untersuchen hat, zugleich die freie, rein philosophische Erörterung derselben Fragen, welche die verschiedenen Religionen, jede in ihrer Weise beantworten und die theologischen Systeme in der Form theologischer Wissenschaft behandeln. Sie hat daher insbesondere die Aufgabe, philosophisch zu erörtern, ob der Inhalt der Religion nur Gegenstand des Glaubens oder auch des Wissens sey, in welchem Verhältniß dieser Inhalt zu den sicheren Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung stehe, ob und wie weit er sich wissenschaftlich rechtfertigen lasse. Wie sie aber auch diese Frage beantworten möge, ob bejahend oder verneinend, immer kann sie sich der zweiten Aufgabe nicht entziehen, das historisch gegebene Daseyn der Religion zu erklären und somit die Frage zu erörtern, ob und in welchem Sinne von einer Geschichte der Religion, von einer fortschreitenden Entwickelung des religiösen Bewußtseyns (Glaubens) die Rede seyn könne, — d. h. sie wird nothwendig zugleich zu einer Philosophie der Geschichte der Religion. Denn wenn sich ihr auch ergeben sollte, daß der wesentliche Inhalt aller Religion, das Daseyn einer höheren, die Natur und das menschliche Leben bedingenden und bestimmenden Macht (sey sie eine Einheit oder Mehrheit von Wesen), mit den Resultaten der Wissenschaft in unlösbarem Widerspruch stehe und somit ohne alle objektive Berechtigung und Gültigkeit sey, so drängt sich doch um so unabweislicher die Frage auf, welches die subjektive Quelle der Religion sey, aus welchem Elemente der menschlichen Natur der religiöse Glaube entspringe und wie sich seine allgemeine Verbreitung, sein Bestand und seine Fortbildung seit dem Anbeginn menschlicher Geschichte erklären lasse. Nur wenn die Philosophie diese beiden Aufgaben zu lösen im Stande ist, vermag sie eine Religionsphilosophie im strengen Sinne des Worts aus sich zu erzeugen. Denn wo sie bloß das Wesen der Religion und somit die Wahrheit ihres Inhalts und die Berechtigung ihrer Form (des Glaubens) in Betracht zieht, da fällt nothwendig die Religionsphilosophie entweder mit der Metaphysik, der Forschung nach dem letzten Grunde des Seyns und Erkennens, in Eins zusammen, oder sie sinkt zu einer bloßen Kritik der Religion und des Offenbarungsglaubens herab. Und wo sie nur der zweiten Aufgabe, der Darlegung des ersten Ursprungs und der allmählichen Entwickelung des religiösen Bewußtseyns zu genügen sucht, da hört die Religionsphilosophie auf, eine philosophische Disciplin zu seyn; es bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der allgemeinen Geschichte der Religion.

Eben weil nur die wissenschaftliche Verschmelzung beider Seiten, des spekulativ-

kritischen und des geschichtsphilosophischen Elements, eine wahre Religionsphilosophie ergibt, erscheint es natürlich, d. h. durch den Entwickelungsgang der Wissenschaft gefordert, daß zunächst die beiden Aufgaben von einander getrennt, zu lösen versucht wurden, und daß demgemäß die Religionsphilosophie erst sehr spät in den Kreis der philosophischen Disciplinen eintrat. Die Forschung nach dem letzten Grunde des Seyns und Erkennens ist zwar so alt wie die Philosophie selbst, aber sie bildete von jeher eine für sich bestehende Disciplin ohne unmittelbare Beziehung zur bestehenden Religion. Nur in der mittelalterlichen Philosophie nahm die Metaphysik insofern eine andere Stellung ein, als die Erörterung der Frage, ob und in wie weit der menschliche Geist ohne gegebene Offenbarung das Wesen Gottes zu erkennen und das Daseyn Gottes zu beweisen vermöge, meist den ersten grundlegenden Theil in der Darstellung des theologischen Systems bildete. Allein schon die Fassung der Frage beweist, daß aus dieser Art von metaphysischer Forschung keine Religionsphilosophie hervorgehen konnte. Die Idee einer solchen Disciplin — obwohl sie unter den philosophischen Ideen des patristischen Zeitalters bedeutsam hervorgetreten war — kam vielmehr nicht nur dem Mittelalter, sondern auch der neueren Philosophie immer mehr abhanden; bis um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts findet sich kaum eine Spur von ihr. Dieß erklärt sich einerseits daraus, daß man noch zu Anfange des siebzehnten Jahrhunderts von einer anderen Religion als der jüdischen und christlichen kaum Etwas wußte; selbst der Muhammedanismus war nur sehr oberflächlich gekannt; historische Forschungen von einigem wissenschaftlichen Werthe gab es im Gebiete der Religion wenig oder gar nicht; sie aber sind, wie gezeigt, die unumgängliche Voraussetzung einer wahren Religionsphilosophie. Andererseits hatten sich Religion und Philosophie immer mehr geschieden. Die Philosophie sollte nur das demonstrirbare Wissen umfassen und mußte mithin Alles ausschließen, was sich nicht mathematisch beweisen ließ. Die Religion dagegen sollte nur auf Offenbarung und diese auf einem bene placitum Gottes beruhen, stand also auf einem der Philosophie ganz unzugänglichen Boden. Demgemäß stellte man zwar Alles zusammen, wodurch man das Seyn und Wesen Gottes demonstriren zu können vermeinte, und so entstand die sogen. Theologia naturalis, auch Naturreligion genannt, und wurde allgemach zu einer besonderen Disciplin des philosophischen Systems. Aber zur bestehenden Religion wie zur Geschichte der Religion hatte diese Disciplin an sich durchaus keine Beziehung (obwohl Chr. Wolf inconsequenterweise sich rühmte, auch alle wesentlichen Glaubensartikel des Christenthums demonstriren zu können).

Kein Wunder daher, daß sich die ersten Keime der Religionsphilosophie nicht im Gebiete der Philosophie, sondern auf dem Boden der Geschichtswissenschaft entwickelten. Wir finden sie in den ersten Versuchen einer allgemeinen Geschichte der Religion, die in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts hervortraten. Das älteste uns bekannte Werk dieser Art ist die Schrift des Engländers A. Roß, die wir indeß nur in einer französischen Uebersetzung kennen: A. Ross, Les Religions du Monde ou demonstration de toutes les Religions et Herésies de l'Asie, Afrique, Amérique et de l'Europe etc. Trad. par La Grue. Amsterd. 1666. Im nächsten Jahre erschien von ihr eine deutsche Uebersetzung: „A. Rossäus, der ganzen Welt Religionen; aus dem Englischen übersetzt von A. Reimarus. Amsterd. 1667 (eine zweite ohne den Namen des Uebersetzers. Heidelberg 1668). Ihr folgten bald eine ganze Anzahl ähnlicher Werke, die mehr und mehr eine kritische Haltung annahmen. So die Schrift des Theologen Hoffmann: Umbra in luce sive consensus et dissensus religionum profanarum, Jenae 1680. Ferner von Jurieu: Histoire critique des Dogmes et des Cultes depuis Adam jusqu' à Jesus Christ. Amsterd. 1704. Köcher: Abriß aller bekannten Religionen nach ihrem Ursprunge. Jena 1753. J. G. A. Kipping: Versuch einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit. Braunschw. 1761. Duvrier: Geschichte der Religionen nebst ihren Gründen und Gegengründen. Leipzig 1781. Meiners: Grundriß der Geschichte aller Religionen. Lemgo 1785 (später

umgearbeitet zu dem größeren Werke: Allgemeine kritische Geschichte aller Religionen. Hannover 1816). J. C. Reinhard: Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena 1794. Dupuis: Origine de tous les Cultes ou Religion universelle. II Vols. Paris, l'an. III. (1796). —

In diesen Werken lagen die historischen Materialien zu einer Religionsphilosophie im engeren Sinne vor, wenn auch noch nicht streng wissenschaftlich gesichtet und geordnet, doch für das erste Bedürfniß der Philosophie genügend zubereitet. Auch stellte der große Lessing, auf ihre Resultate gestützt, in seiner berühmten Abhandlung über die Erziehung des Menschengeschlechts (1780), wenigstens die Idee einer Religionsphilosophie in klaren, bedeutsamen Zügen auf. Es ist derselbe Gedanke, welcher, wie bemerkt, unter den leitenden Ideen der patristischen Theologie eine wichtige Stelle einnimmt und welcher (so viel wir wissen) zuerst in einem noch sehr beschränkten Sinne von Theophilus (Bischof von Antiochien) ausgesprochen, tiefer und allgemeiner von Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien erfaßt und ausgeführt, noch in der philosophisch-theologischen Weltanschauung Augustin's eine große Rolle spielt. Darnach beruht die Religion auf einer offenbarenden Thätigkeit Gottes, deren Zweck die Erziehung der Menschen ist und die daher in verschiedenen Akten zu verschiedenen Zeiten sich äußernd, von Stufe zu Stufe fortschreitend, den menschlichen Geist immer tiefer in die göttliche Wahrheit einweiht und dem Ziele seines irdischen Daseyns, seiner göttlichen Bestimmung entgegenführt. Lessing unterscheidet drei Hauptstufen in der „Ordnung" der göttlichen Offenbarungen. „Wenn auch", bemerkt er, „der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den Einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere, und gab jedem dieser Theile ein Merkzeichen. So entstand natürlicherweise Vielgötterei und Abgötterei", — die erste Stufe der religiösen Bildung der Menschheit. In diesen „Irrwegen" würde vielleicht die menschliche Vernunft „viele Millionen Jahre sich herumgetrieben haben, wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben." Da er aber nicht mehr „einem jeden einzelnen Menschen sich offenbaren konnte noch wollte (denn die Menschen waren bereits zu unterschiedlichen Nationen zusammengewachsen), „so wählte er sich ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung, und eben das ungeschliffenste, das verwildertste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können." Dies war das israelitische Volk, — d. h. mit der Offenbarung Gottes im alten Testament beginnt das zweite Stadium der Erziehung und religiösen Bildung der Menschheit, welches dann mit der Offenbarung Gottes in Christo unmittelbar in das dritte und letzte Stadium übergeht. Bei der Betrachtung dieser beiden Stadien verweilt Lessing zwar etwas länger, er führt die Hauptmomente einer allmählich höheren Entwickelung des religiösen und sittlichen Bewußtseyns innerhalb derselben ausdrücklich an und macht sogar einen Versuch, den Begriff der Dreieinigkeit und das Dogma von der Erbsünde philosophisch zu rechtfertigen. Allein so wenig die gelegentlichen Aussprüche und Andeutungen der genannten Kirchenväter, so wenig kann Lessing's Abhandlung für eine wirkliche Religionsphilosophie gelten. Dazu fehlt es beidentheils an einer spekulativen Begründung des ganzen Standpunkts, des Grundgedankens selbst, theils an der geschichtsphilosophischen Durchführung desselben; hier wie dort tritt die leitende Idee nur wie eine geistvolle Hypothese auf, für welche der Beweis ihrer Wahrheit erst noch zu führen ist.

Eben so wenig können Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784) die Stelle einer Religionsphilosophie vertreten; auch sie enthalten nur Keime und Anfänge. Denn abgesehen davon, daß Herder den geschichtlichen Fortschritt der menschlichen Bildung, selbst in religiöser und sittlicher Beziehung, überall von der physischen Begabung der Völker, von der sie umgebenden Natur, den klimatischen

und geographischen Verhältnissen u. s. w. abhängig macht, — ist ihm das Ziel der ganzen welthistorischen Entwickelung die sogen. Humanität, ein Begriff, dessen Verwirklichung zwar in der Religion culminiren soll, den er aber viel zu vage und unklar faßt, um von ihm aus das Wesen und den Bildungsgang der Religion philosophisch darlegen zu können. —

Einen zweiten, wahrhaft fördernden Schritt zur Lösung der religionsphilosophischen Aufgabe that daher die Philosophie erst mit dem Auftreten des Kantischen Kriticismus. Von Kant's philosophischem Standpunkt aus lag es nahe, die Kritik, die er der sogen. reinen, d. h. der theoretischen, auf die Erkenntniß der Wahrheit als solcher gerichteten Vernunft angedeihen ließ, unmittelbar auf die bestehende Religion anzuwenden. Es ist daher nicht zu verwundern, daß einzelne Kantianer, noch bevor der Meister selbst Hand angelegt hatte, diesem Geschäft sich unterzogen. J. H. Tieftrunk's „Entwurf einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum" (Berlin, 1789) und J. G. Fichte's „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (Königsberg, 1792) erschienen nach vor Kant's bekanntem Werke: „die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" (1793). Beide halten sich streng an die Grundlagen der Kantischen Vernunftkritik, Fichte so streng, daß seine Schrift, die durch ein Versehen des Druckers anonym erschien, allgemein als ein Werk Kant's selbst begrüßt wurde. Wenn daher auch Tieftrunk meint, daß Kant's Lehre im Grunde mit dem Christenthum völlig übereinstimme, so kommt doch auch er, wie Fichte, im Allgemeinen zu denselben Resultaten über Wesen und Stellung der Religion, zu denen Kant in seinen vorangegangenen Schriften (namentlich in der Kritik der praktischen Vernunft) gelangt war. Eine Kritik der Religion vom philosophischen Standpunkte ist nun zwar ebenso wenig eine Religionsphilosophie, als eine bloße Geschichte der Religion. Aber sofern die Philosophie sich zunächst nothwendig kritisch zur bestehenden Religion verhalten muß, weil sie die Wahrheit derselben nicht ohne Weiteres voraussetzen darf, so bildet die Kritik einen zweiten unumgänglichen Uebergangspunkt zur Erreichung dessen, was die Religionsphilosophie zu leisten hat.

Kant's erwähntes Werk — das indeß nur zusammen mit der Kritik der praktischen Vernunft und dem „Streit der Fakultäten" in Betracht gezogen werden darf — trägt zwar insofern ebenfalls einen kritischen Karakter, als er im Grunde nur untersucht, wie weit und in welchem Sinne der Inhalt der Religion (des Christenthums) als Vernunftwahrheit anzuerkennen sey. Aber es erhebt sich doch zugleich über den bloß kritischen Standpunkt. Denn Kant will nicht nur darthun, daß der religiöse Glaube (der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) insofern in der Natur des menschlichen Geistes begründet sey, als er eine unvermeidliche Folgerung aus den Postulaten der praktischen Vernunft sey, sondern er will auch erklären, woher es komme, daß alle positiven, empirisch gegebenen Religionen neben und außer dem Inhalt dieses reinen Vernunftglaubens nach sogenannten Dogmen, d. h. noch einem „doktrinalen, historischen Glauben" enthalten, der unmittelbar in keiner Beziehung zum Sittengesetz und den Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseyns stehe. Die Erklärung dieser Thatsache fällt freilich sehr dürftig aus; denn sie beruht einerseits auf dem Anerkenntniß, daß es vermessen seyn würde, den gesammten Inhalt einer positiven Religion nur aus bloßer Vernunft ableiten zu wollen, da sie ja auch geoffenbart seyn könne, andererseits auf der Bemerkung, es sey eine „besondere Schwäche" der menschlichen Natur, daß „die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniß sinnlicher Dinge sich bewußt, — wenn sie auch jenem Vernunftglauben alle Ehre widerfahren lassen, — doch nicht leicht zu überzeugen sind, daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel Alles sey, was Gott von den Menschen fordere, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu seyn". Sie meinen vielmehr, daß Gott noch besondere, ihm selbst geltende „Dienste" zu leisten seyen und daß er namentlich an Lobeserhebungen, Ehren- und Unterwürfigkeitsbezeigungen ein unmittelbares Wohlgefallen finde. So entspringe

der „Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer rein moralischen Religion". Und da die Art und Weise, wie Gott verehrt und gedient seyn wolle, — wenn sie noch in etwas Anderem als der Befolgung rein moralischer Gesetze bestehen soll — nicht durch unsere eigene bloße Vernunft, sondern nur durch Offenbarung erkannt werden könne, so erkläre sich aus dem „Hange" der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion der Hang derselben zum Glauben an eine statutarische, der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung. So bilde sich ein „historischer" Glaube, und so geschehe es, daß die Menschen „die Vereinigung zu einer Kirche niemals behufs der Förderung des Moralischen in der Religion für nothwendig halten, sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse u. s. w. ihrem Gott zu dienen", d. h. daß sie eine solche Vereinigung nicht auf den reinen Vernunftglauben, sondern auf jenen historischen Glauben gründen, den man deshalb auch im Gegensatze zum reinen Religionsglauben den „Kirchenglauben" nennen könne (die Religion innerhalb &c. Ausgabe von 1798. S. 137 ff.). — Demgemäß hat die Religion nach Kant im Grunde eine doppelte Quelle: historisch wenigstens entspringt sie ebenso sehr aus jener „Schwäche der menschlichen Natur" wie aus der praktischen Vernunft oder dem unmittelbar gegebenen Inhalt des sittlichen Bewußtseyns mit seinen unvermeidlichen Folgerungen. In diesem doppelten Ursprunge liegt dann auch das Princip ihrer geschichtlichen Entwickelung und Fortbildung. Da nämlich die Seite, von welcher sie Kirchenglaube ist, nur auf besagter Schwäche beruht, die andere Seite dagegen, der reine Vernunftglaube, in den festen, unabänderlichen Postulaten der praktischen Vernunft wurzelt, so kann ein Fortschritt der religiösen Bildung nur dadurch entstehen und nur darin bestehen, daß jene Schwäche vom menschlichen Geiste immer mehr abgestreift wird, d. h. nur darin, daß der Kirchenglaube immer mehr dem reinen Vernunftglauben „Platz macht"; dies ist, wie Kant ausdrücklich erklärt, das in ihm selbst liegende „Ziel" alles Kirchenglaubens.

Kant hat indeß diesen Gedanken nicht durchgeführt; eine geschichtsphilosophische Betrachtung der Religion liegt ihm (dem Geiste seiner ganzen Philosophie) eben so fern, als eine Philosophie der Geschichte überhaupt. Er begnügt sich, den Kirchenglauben des Christenthums näher in Betracht zu ziehen und ihn durch willkürliche Auffassung und Auslegung dergestalt umzudeuten, daß er für einen symbolischen Ausdruck der Elemente und Consequenzen des Vernunftglaubens gelten kann (vgl. in dieser Beziehung den Art. „Kant"). Kant's System enthält mithin ebenfalls noch keine eigentliche Religionsphilosophie, nur den einen Theil der religionsphilosophischen Aufgabe hat er zu lösen gesucht, und sein Hauptverdienst besteht daher darin, daß er durch die Art und Weise, wie er dieß gethan, der Philosophie auch nach dieser Seite hin einen neuen Impuls gab, der weithin fortwirkte.

Während Kant und mit ihm Fichte den wahren, wissenschaftlich gültigen religiösen Glauben aus dem sittlichen Bewußtseyn ableitete, wollte Jacobi ihn als ein unmittelbares, auf den „Geistesgefühlen" beruhendes Vernehmen des Uebersinnlichen gefaßt wissen. Nichtsdestoweniger weicht der Inhalt seiner religionsphilosophischen Anschauungen von denen Kant's wenig oder gar nicht ab (wie wir a. a. O. Art. „Kant" S. 348 ff. näher dargethan haben). Zu derselben Zeit indeß, als Jacobi und Fichte noch in der näheren Ausführung ihrer Ideen begriffen waren, suchte bereits Schleiermacher ebenfalls das Gefühl, aber in einer specifisch eigenthümlichen, vom unmittelbaren sittlichen Bewußtseyn verschiedenen Bestimmtheit als die (subjektive) Quelle der Religion geltend zu machen. Schon in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (Berlin 1799) tritt sein bekannter Grundgedanke, wornach alle Religion und Religiosität auf dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl beruht und aus ihm sich entwickelt, klar und bestimmt hervor. Zwar führte er diesen Gedanken eben so wenig wie Jacobi und Fichte die ihrigen in einer besonderen Religionsphilosophie näher aus, aber zwischen ihren Ideen, sie theils ausgestaltend, theils

modificirend und combinirend, bewegten sich doch die nächsten religionsphilosophischen Versuche, die von ihren Nachfolgern ausgingen.

So erklärt F. A. Carus in seiner „Allgemeinen Religionsphilosophie" (die im 7. Bande seiner „Nachgelassenen Werke", Leipzig 1810, erschien): die Religion „kündige sich überhaupt an als ein Gefühl, und zwar als ein höchst mächtiges, was unser tiefstes Inneres ergreift und den Geist bindet und verbindet, weil es ein Gefühl der unvermeidlichen Abhängigkeit unseres Wirkens und Strebens sey"; — behauptet dann aber zugleich, Religion in der wesentlichen und reinsten Bedeutung sey „innigster Glaube an ein übersinnliches, freies und selbstständiges Seyn und ein ruhendes Leben in diesem Glauben, also nicht bloß Glaube an Gott, sondern auch an die Göttlichkeit des Größten, an die Göttlichkeit des moralischen Gesetzes, nicht bloß an das Ewige, sondern auch an die Ewigkeit des Höchsten, einer reinen Gesinnung". Sie sey daher im eigentlichen und höchsten Sinne nur subjektiv, Gefühl oder Gesinnung oder vielmehr Beides; und obwohl der Mensch in seinem Innern die Gottheit wirklich vernehme, so gehe sie doch nicht aus der Vernunft allein hervor, sondern „aus dem ersten Regen der Freiheit" als eine That „des ganzen, mit sich einigen Menschen, und nicht dieses allein, sondern vorzüglich des freien, des reinen, des praktischen Menschen", — u. s. w. In ähnlicher Art, wie sonach Carus die Ideen Schleiermacher's, Fichte's, Kant's und Jakobi's — ohne alle Begründung wie ohne spekulative und geschichtsphilosophische Durchführung — nur unmittelbar mit einander verbindet, mischt sie J. Salat in seiner „Religionsphilosophie, der letzte und höchste Hauptzweig der Philosophie als Wissenschaft" (Landshut 1811. 2. Aufl. München 1821) in- und durcheinander. Nur ist die Mischung eine noch trübere und unklarere, theils weil dem Verfasser alle Fähigkeit zu einer scharfen Begriffsentwickelung abgeht, theils weil er bereits unter dem Einfluß Schelling's und der pantheistischen Richtung der Philosophie steht und sich doch bemüht, diese Richtung zu bekämpfen und ihres Einflusses sich zu erwehren. —

Diesen combinatorischen Versuchen gegenüber schließt Friedrich Köppen sich entschieden an Jacobi an oder stellt sich doch im Wesentlichen auf dieselbe Basis, auf der Jacobi steht. Seine „Philosophie des Christenthums" (2 Bde. Leipzig 1813. 2te Aufl. 1825) verdient noch heutzutage Beachtung, da sie bereits Manches klar und gründlich erörtert, was gerade gegenwärtig die christliche Theologie mit Recht bewegt, weil es mehr als eine bloße, aus vorübergehenden Zuständen entspringende Tagesfrage ist. Mit Jacobi behauptet er: „In dem Freigeborenen liege ein unvertilgbarer Trieb zur Gottheit, die Vernunft zeuge von der höchsten Vernunft und die älteste Wissenschaft sey das Innewerden Gottes; so gewiß der Mensch frei ist, erwägt, handelt, berathet, entscheidet, so gewiß ist Gott" (1. Aufl. I, 17). Religion im einfachen Sinne sey eben nur „Ehrfurcht, Scheu, Liebe, welche sich auf ein unsichtbares Wesen beziehen". Was gemeinhin Religion genannt werde, die verschiedenen Formen des Gottesdienstes, in welchen sich die Ehrfurcht und Liebe ausdrücke, setze deßwegen die Religion, den Glauben an Einen Gott voraus. Auf ihn stütze sich auch alle Vielgötterei. Denn um wahrhaft Götzendiener zu seyn, muß man ein göttliches Princip schon anerkennen und einsehen, daß ihm eine rechtmäßige und reine Verehrung gebühre. Nichtsdestoweniger könne sehr wohl, wie Carus annehme, der erste Gottesbegriff nicht monotheistisch, auch nicht bloß polytheistisch, sondern sogar pandämonistisch gewesen seyn. Denn der Begriff empfange seine Bildung durch die einfachen Eindrücke der Sinnlichkeit, und komme erst nach mancher Zerstreuung zur Erkenntniß der einfachen Idee, welche im Gefühl unmittelbar gegenwärtig sey; jener suche daher das Göttliche in der äußeren Welt, anfangs allenthalben, dann nur in einzelnen Gegenständen, endlich, weil er Gott nirgends findet, über der Welt, bis der irregeleitete Glaube schließlich dahin gelange, von wannen er ausging, und bei sich selber einkehre (I, 19). — Um diesen Unterschied zwischen Begriff und Idee, Verstand und Gefühl, dreht sich dann die ganze weitere Entwickelung. Nachdem Köppen dargethan hat, daß die historische Betrachtung der Bildungsepochen menschlicher

Cultur über den Anfang aller Religion nichts Entscheidendes aussagen könne, indem zwar jener ursprüngliche Trieb zur Gottheit hin, wie aller Instinkt, im „Aeußeren" sich kund thue, woraus der religiöse Cultus entspringe, der eben deshalb immer sinnlich, ein „sinnliches Institut" sey, um das Uebersinnliche darzustellen, doch aber jeder Gottesdienst die Religion und religiöse Vorstellungen voraussetze, — zeigt er weiter, daß die mit dem Cultus sich entwickelnden religiösen Institutionen, obwohl von der Tradition geheiligt, doch mit der Zeit unvermeidlich durch die erwachende Reflexion dem Urtheil und der Kritik unterzogen werde. „Wenn sonach", folgert er, „aller Gottesdienst sinnlich ist und zugleich jedes Religionsinstitut eine Periode erleben muß, wo es der vollständigen Betrachtung unterworfen wird, so erhellt daraus, warum Mythologie und Dogma die Seele gottesdienstlicher Einrichtungen ausmachen", — jene, indem sie die Sinnlichkeit weckt und Grundlage eines sinnlichen Gottesdienstes wird, dieses, indem es den Verstand leitet und bildet und die Quelle einer verständigen Anbetung des Allerhöchsten wird. Zwischen beiden bilde die Symbolik das Mittelglied, durch das Mythus und Dogma in Verbindung treten; und weil der Mensch weder bloß sinnlich noch verständig sey, dürfte es schwerlich einen religiösen Cultus geben, in welchem nicht beide anzutreffen wären. Ob nun aber die mythologischen Erzählungen und die dogmatischen Lehren, wie der Supernaturalismus wolle, als durch eine höhere Veranstaltung eingesetzt, oder mit dem Naturalismus für bloßes Menschenwerk zu erachten seyen, darüber haben weder die kritischen und historischen Untersuchungen ein entscheidendes Resultat geliefert, noch könne die Philosophie etwas darüber festsetzen, da nach ihrer freien und unparteiischen Aussage Ueberirdisches und Irdisches in aller Geschichte sich begegnen und eine Doppeleinheit bilden wie der Mensch selber. Nach dieser Seite hin lasse sich also kein tiefgreifender Unterschied zwischen den einzelnen Religionen machen. Für das Gefühl dagegen „trenne sich die Ansicht positiver Religionsinstitute in Idolatrie und Mystik". Jene im weiteren Sinne umfasse nicht nur allen eigentlichen Götzendienst, sondern finde sich auch da, wo „irgend eine Fabel, eine Geschichte, als durchaus göttlich in ihrem ganzen Wesen angesehen wird". Die Mystik dagegen „sehe im Bilde, in der Fabel und Geschichte nicht das Göttliche selbst, sondern nur die Bedeutung eines höheren Uebersinnlichen, welches nie ganz sinnlich werden könne, aber sich symbolisch in bestimmten Bildern, Fabeln und Geschichten sinnlich darstelle". Innerlich können sich beide zwar keineswegs ausgleichen, denn sie entspringen aus einer sehr verschiedenen Richtung des Gefühls; wohl aber könne die eine aus der anderen ursprünglich entstanden seyn und beide sich äußerlich ausgleichen, denn der Mystiker befeinde nicht den Götzendiener, weil ihm die symbolische Auslegung des Götzendienstes wohlthätig sey, und der Götzendiener befeinde nicht den Mystiker, weil dieser ihn im vollen Besitze seines Sinnendienstes lasse. Das Dogma dagegen, das sich auf ernsthafte Ueberlegung und Betrachtung gründe, — es zeige sich nun als Idolatrie oder als Mystik — sey stets intolerant. Denn zum Dogma könne nicht Alles werden, so gewiß sich Sprachen und Lehren scheiden; es müsse mithin sorgfältig fremde Zuthaten aussondern, erhalte daher eine strenge einsiedlerische Form und äußere sich in gänzlicher Hingebung an die Betrachtung der allein seligmachenden Wahrheit und die sorgfältige Ausübung der von ihr geforderten gottesdienstlichen Handlungen (I, 40 ff.). — Auf diese sich kreuzenden Unterschiede zwischen Mythologie und Dogma, Idolatrie und Mystik, führt dann Köppen die Hauptformen und Hauptentwickelungsstufen der Religion zurück; das Heidenthum beruht vorzugsweise auf Mythologie und Idolatrie; das Judenthum dagegen ist seiner Grundlage nach durchaus dogmatisch: es sollte die reine Lehre von einem allmächtigen Gotte, Schöpfer Himmels und der Erde, auf die Nachwelt bringen und nicht durch sinnliche Vorstellungen verderben; das Christenthum endlich, dessen einfache Grundideen „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, Läuterung des Herzens vor dem Allwissenden, innige Liebe zu dem Allgütigen" sind und dessen Gottesdienst fast an gar keine äußerlichen Gebräuche gebunden war, in seinem Ursprunge frei und unabhängig

von heidnischem wie jüdischem Einfluß, schloß ursprünglich nicht nur alle Idolatrie aus, sondern war auch entschieden antidogmatisch, — es war wesentlich mystisch. Denn „eine Mystik, wie sie zum wahren Wesen aller Religion gehört (da Gottes Nähe und Wirksamkeit das Geheimniß sind, in welchem der Mensch lebt und webt), zieht sich durch alle Reden Jesu hin; nur wurde sie von ihm nicht an äußere Symbole geknüpft; ihr Symbol war vielmehr das ganze irdische Daseyn, die ganze Welt in ihrer Mannichfaltigkeit und Schönheit, jede freie That, die verhängnißvoll den Zeitlauf in seiner mechanischen Folge unterbricht, also insbesondere jede Handlung Jesu Christi während seines irdischen Wandels, jedes Werk der Liebe rc. — Diese Mystik, basirt auf jene einfachen Grundideen, ist nach Köppen das ursprüngliche, wahre Wesen des Christenthums. Aber „in dieser Einfachheit, in welcher es von seinem Stifter verkündigt ward, konnte es nicht fortdauern." Denn die überirdische heilige Gesinnung und geistige Gemeinschaft mit Gott hatte keine andere Stütze, als den Glauben an Jesum, und um ihn von Geschlecht zu Geschlecht zu erhalten, hätte Jesus jedem Geschlechte sinnlich gegenwärtig seyn müssen. Außerdem haben die Menschen „einen natürlichen Hang zum Dogma und suchen einen festen Körper, an welchem der Geist sich darlege und offenbare". Die christliche Dogmatik, geschieden von jeder anderen, konnte sich nur „an die Ereignisse des Lebens Jesu binden". Damit trat zugleich ein mythologisches Element in das Christenthum ein; und so geschah es, daß „das Christenthum, ursprünglich weder dogmatisch noch mythologisch, seinen festen Dogmatismus und seine Mythologie gewann". Kurz „der Geist wird Wort und das Wort wird Fleisch, das ist der Inhalt der Geschichte des späteren Christenthums" (I. 80 f. 100 f. 121 ff.). Diesen Gedanken führt Köppen näher aus und stellt im Lichte desselben die Hauptentwickelungsstadien des Christenthums dar. — Im zweiten Theile sucht er dann nachzuweisen, daß dieser christliche Dogmatismus — der nicht nur „unvermeidlich" im Laufe der Zeit zu verschiedenen Confessionen sich ausbildete, sondern auch für die Anhänger jeder Confession „unentbehrlich" ist — „seinem Wesen nach in der genauesten Beziehung zu gewissen Vernunftideen stehe, und dieselben meist auf eine Weise entwickele, welche den Forderungen einer ächten Philosophie und dem religiösen Bedürfnisse der Menschen angemessen sey". Jede Confession habe dabei diejenigen Begriffe zusammengestellt, welche ihr am bedeutsamsten schienen. Und „wie die Seele sich wirksam zeige im Körper und nach einer alten Vorstellung in verschiedene körperliche Gestalten wandere, bis einst — in unbestimmter Ferne — ihr Kreislauf geschlossen seyn mag, so wirken und wandern die Ideen des Christenthums seit Jahrhunderten durch mannichfaltige Buchstaben der Sprache und Lehrmeinung", während sie selbst ewig und unwandelbar sind. —

Köppen's Werk zeigt zwar in philosophischer Beziehung leicht erkennbare Mängel; es fehlt ihm nicht nur eine nähere geschichtsphilosophische Begründung und Entwickelung des Heiden- und Judenthums, sondern es geht überhaupt nicht tief genug auf Grund und Wesen der Religion ein, — man kann es philosophisch oberflächlich nennen. Gleichwohl durchzieht dasselbe ein inniges Gefühl und ein feines Verständniß für das Wesen der Religion und die göttliche Kraft des Christenthums, wodurch es nicht nur vor den vorangegangenen, sondern auch vor den meisten nachfolgenden religionsphilosophischen Schriften sich vortheilhaft auszeichnet. —

Die Impulse, die von Kant und Jacobi ausgingen, wirkten auch in J. F. Fries nach, der bekanntlich den ausgesprochenen Versuch machte, Kant's Kriticismus und Jacobi's Dogmatismus unter einander zu versöhnen. Sein „Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik" erschien zwar erst im Jahre 1832 (als 2. Theil der „Praktischen Philosophie", Heidelb. 1818), aber im Wesentlichen führt es nur dieselben Ideen aus, die er bereits in seiner Abhandlung über „Wissen, Glauben und Ahnung" (1805) und in seiner „Neuen Kritik der Vernunft" (3 Bde. Heidelb. 1807) ausgesprochen hatte. Wir haben dieselben in dem Art. „Kant" (S. 357 f.) so weit dargelegt, als es Raum und Zweck gestatteten. Indem wir auf diesen Artikel verweisen,

bemerken wir nur noch, daß eine geschichtsphilosophische Darstellung der Entwickelung und Ausbildung des religiösen Bewußtseyns auch seiner Religionsphilosophie gänzlich fehlt. Da sie wesentlich nur „Weltzwecklehre“ ist, da er „die Philosophie der Religion mit der philosophischen Aesthetik in Eine Aufgabe vereinigt, und diese Aufgabe nach der religiösen Seite hin auf eine Kritik der Religionswahrheiten beschränkt; da ihm demgemäß „die Religionen im großen Ganzen des Lebens der Menschheit nur zur Ausbildung des Gemüths für die Ideale der Schönheit und Erhabenheit, für die Ideale des Wunsches dienen“, im wahren Wesen der Religion aber „die Religion des Herzens, welche in Begeisterung, Ergebung und Andacht das religiöse Leben mit dem sittlichen Gefühl vereinigt und die Gefühlsstimmung der Unterwerfung unseres ganzen Lebens unter die Heiligkeit der Pflicht enthält“, die erste Stelle einnimmt, gegen welche das Element der Erkenntniß, der Glaube, die religiöse Ueberzeugung sehr zurücktritt, da ihm endlich die „Glaubenswahrheiten“, wie sie in unserer reinen Vernunft ursprünglich begründet sind, „von unmittelbarer Gewißheit“ sind und daher wohl „zur Aufhellung des Wahrheitsgefühls (durch das sie uns allein zum Bewußtseyn kommen) erörtert, nicht aber durch Beweise gesichert werden könne“, so daß es also nur von der religiösen Ueberzeugung selber, nicht aber vom Inhalte derselben eine Wissenschaft gibt (a. a. O. S. 1. 7 f. 9. 24 f. 95), — so hat die Religionsphilosophie gar keine Dogmatik zu geben, sondern nur die den Inhalt der Glaubenswahrheiten bildenden Ideen, nämlich die Bestimmung des Menschen, den Unterschied zwischen Gut und Böse und den Begriff Gottes und der göttlichen Weltregierung, in dem angegebenen Sinne zu erörtern und als den allein gültigen Inhalt aller religiösen Ueberzeugung aufzudecken. Sonach aber fehlt seiner Religionsphilosophie in der That jeder Anknüpfungspunkt, von dem aus sie die Geschichte der Religion in Betracht ziehen könnte. Denn nach Fries besteht jede positive Religion, d. h. die Religion einer bestimmten Kirche oder Kirchenpartei nur „in der dieser eigenthümlichen Symbolik“; und alle „positiven Religionen, welche Wiedergeborene von gemeinen Menschen, Kinder Gottes von Ketzern scheiden, sind nur aus der Verwechselung und Gleichstellung von Bild und Sache in Mythen und Symbolen mit den Glaubensideen selbst entsprungen“. Das philosophische Interesse dreht sich ihm daher in Betreff der positiven Religionen nur darum, die nothwendigen Grundgestalten „nachzuweisen, die der religiösen Bildersprache durch die Gesetze der menschlichen Erkenntniß vorgeschrieben sind und deren „Regel in der Beschaffenheit der Kunstanschauung der Natur und der in ihr enthaltenen wahren philosophischen Metapher liegt“ (vgl. S. 253 f. 268). Auch diesen Nachweis indeß gibt der dritte Theil seiner Religionsphilosophie, der von den positiven Religionen handelt, nur in sehr allgemein gehaltenen Reflexionen, ohne auf die „Bildersprache“ der positiven Religionen, wie sie historisch vorliegt, näher einzugehen. —

Während die genannten Philosophen noch daran arbeiten, von Kant's und Jacobi's Standpunkte aus eine Religionsphilosophie zu gründen, gewann Schelling's sogenannte Identitätsphilosophie, wenigstens in ihrer Grundanschauung (der Idee des Absoluten), immer mehr Verbreitung und Einfluß. Vergebens kämpfte Fries („Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott“, 1807 — „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling“, 1812) gegen sie an; vergebens stellte ihr Jacobi seine Schrift „Von den göttlichen Dingen“ (München 1811) entgegen, vergebens arbeitete Herbart im Kantischen Geiste an einem neuen Systeme, das eine diametral entgegengesetzte Weltanschauung zu begründen suchte, — sie drang immer weiter durch und gab den nächstfolgenden Bestrebungen im Gebiete der Religionsphilosophie eine ganz andere Richtung. Da indeß der Schelling'schen Spekulation, so weit sie den Theologen interessirt, ein besonderer Artikel gewidmet werden soll, so müssen wir hier wiederum auf diesen Artikel verweisen. Aus ihm wird der geneigte Leser erkennen, wie Schelling seine Idee des Absoluten (Gottes) ursprünglich faßte und begründete; in ihm wird er die nähere Rechtfertigung finden für unsere Behauptung, daß mit der Auf-

nahme dieser Idee der ganze Standpunkt, die bisherige Fassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie, Glauben und Wissen, sich wesentlich änderte. Denn gibt es vom Absoluten — als der absoluten Identität (Indifferenz) des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, Objektiven und Subjektiven u. s. w. — nur ein „absolutes Wissen", wie Schelling behauptete, so ist damit offenbar alle Selbstständigkeit der Religion und des religiösen Glaubens aufgehoben. Der Glaube, soweit er mit jenem Wissen in Differenz steht, kann nur entweder für eine irrige, entstellte, verunreinigte Auffassung der Idee, oder höchstens für eine niedrigere, nur temporär berechtigte Bildungsstufe in der Entwickelung des absoluten Wissens erklärt werden; in beiden Fällen hat er letzterem (der Philosophie) gegenüber gar keine Berechtigung, sondern verfällt nathwendig dem Schicksal, von ihm beseitigt, in ihm aufgehoben zu werden. Die erste dieser Alternativen eignete sich Schelling an, da nach seiner ursprünglichen Auffassung van einer allmählichen stufenweisen Entwickelung des Wissens von Gott nicht die Rede seyn konnte. (S. seine Erklärungen in der Schrift „Philosophie und Religion", Tüb. 1804. S. 1 ff.; vgl. den Art. „Schelling").

Die zweite bezeichnet den Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilasophie. Bei Hegel ist Alles Entwickelung, Proceß; Gott selbst — obwahl das „Absalute" im Schelling'schen Sinne — ist doch nicht die ruhende Identität der Gegensätze, sondern der unendliche Proceß der Selbstdiremtion in die Gegensätze und der Vermittelung derselben zur Identität, worin seine Lebendigkeit, seine Selbstverwirklichung und Selbstmanifestatian besteht. Mit diesem Processe der göttlichen Selbstverwirklichung geht die religiöse Entwickelung, d. h. der Entwickelungsproceß des menschlichen Wissens von Gott, das zugleich das Sichwissen Gattes im Menschen ist, in welchem Gott zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt, Hand in Hand; die Religian ist selbst nichts Anderes als dieser Entwickelungspraceß, der von Stufe zu Stufe fartschreitet, bis er im „absaluten", d. h. wahrhaft adäquaten (philosophischen) Wissen Gottes von sich und des Menschen von Gott sein Ziel erreicht. Eben damit aber hebt die Religion, indem die ihr eigenthümliche Form der Vorstellung in die des Begriffs übergeht, als Religion sich nothwendig auf, und die Philosophie, das spekulative (absolute) Wissen Gottes, tritt an ihre Stelle. Für Hegel war es sonach eine innere Nathwendigkeit, die aus seiner ganzen Weltanschauung und der Anlage seines Systems absloß, die Religionsphilosophie wesentlich als eine Philosophie der Geschichte der Religion zu fassen und zu behandeln. Wir haben in dem Artikel „Hegel'sche Religionsphilasophie" (V, 629 ff.) die Hauptmomente bezeichnet, die nach ihm das religiöse Bewußtseyn mit apriarischer Nothwendigkeit durchlaufen mußte, und die eben darum historisch durch die verschiedenen, zur Geltung gekommenen Religionen repräsentirt erscheinen. Obwohl diese angeblich apriorische Construktion des geschichtlichen Verlaufs nur darin besteht, daß die einzelnen Religionen — auch das Christenthum nicht ausgenommen — theils einseitig aufgefaßt, theils in ihrem Inhalt willkürlich um- und ausgedeutet, in ihrer geschichtlichen Stellung ebenso willkürlich verschoben werden, und abwohl demzufolge Hegel nicht nur gegen Wesen und Begriff der Religion überhaupt, sondern auch gegen die histarische Treue und Wahrheit arg verstoßen hat, so ist es doch ein höchst anerkennenswerthes Verdienst von ihm, daß er nicht nur die Idee einer wahren Religiansphilosophie zuerst klar und gründlich erfaßt, sondern auch, gestützt auf solide umfangreiche historische Studien, den ersten Versuch gemacht hat, die Aufgabe vollständig nach ihren beiden wesentlichen Seiten zu lösen. Ja man kann sagen, daß bis zu der kürzlich erfalgten Veröffentlichung des Schelling'schen Nachlasses, seine Religionsphilosophie die einzige war, welche diesen Namen im vollen Sinne des Worts verdiente.

Diese auffallende Erscheinung erklärt sich theils aus der großen Schwierigkeit des Unternehmens, theils daraus, daß Hegel's Religionsphilosophie, so lange er lebte, nur durch seine akademischen Vorlesungen seinen unmittelbaren Schülern bekannt und erst nach seinem Tode aus Collegienheften zusammengetragen und veröffentlicht wurde (die

1. Ausg. 1832, die 2. Ausg. 1840). Der nächste Versuch C. A. Eschenmayer's, „Religionsphilosophie“ (1r Theil: Rationalismus; 2r Theil: Mysticismus; 3r Theil: Supernaturalismus, oder die Lehre von der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments. Tüb. 1818. 22. 24.) bewegt sich daher noch in demselben Geleise, auf welches bereits Kant die Religionsphilosophie hingeleitet hatte. Zugleich aber ist er eine durchgehende Protestation gegen jene Auflösung der Religion und des Glaubens in die Philosophie. Dadurch schon erhält er eine Wichtigkeit, die uns nöthigt, etwas näher auf ihn einzugehen. Eschenmayer erkennt zwar nicht nur den Mysticismus und Supranaturalismus, sondern auch den Rationalismus, der ihm in den Schriften Spinoza's, Kant's, Fichte's, Schelling's und Chr. Weiß's seine höchste Kraft vereinigt zu haben scheint, als „abgesonderte, für die Religion unentbehrliche Lehren“ an, und will in seiner Schrift dadurch, daß jeder dieser Lehren ihre Rechtsansprüche gesichert werden, die gestörte Harmonie derselben wieder herzustellen suchen (Vorrede I. S. V.). Aber der Rationalismus, d. h. die natürliche oder Vernunftreligion, „in welcher die reine Vernunfterkenntniß die göttlichen Wahrheiten noch ihrer Prüfung zu unterwerfen sucht“ und in welcher daher das Wissen vor dem Glauben entschieden vorwaltet, kann weder in seinen Begriffen, noch in den Schlüssen, die er aus diesen zieht, „uns das geben, was wir so sehnlich suchen“. Denn die rationalistischen Begriffe, der Substanz mit ihren wesentlichen Attributen, der obersten Causalität, des letzten Grundes, des Seyns an sich, der Identität mit ihren wesentlichen Verhältnissen, der Indifferenz mit ihren Polen, des Eins im All und des Alls im Eins, des Unendlichen mit seinem Verhältniß zum Endlichen u. s. w., kann zwar die Vernunft nicht entbehren, wenn sie ein System der Naturerkenntniß zu Stande bringen will. Aber wenn sie „unter mancherlei Versuchen eben diese Begriffe wählte, um die Gottheit selbst in ihre Sphäre herabzuziehen und mit dem Maß derselben zu messen und zu construiren“, so verfiel sie einem spekulativen Irrthum, der sich leicht nachweisen läßt. „Wäre nämlich unsere Vernunft mit den ihr innewohnenden Begriffen im Stande, Gott zu construiren, so müßte er offenbar schlechter seyn, als die menschliche Vernunft selbst. Denn was die Vernunft Einem ihrer Begriffe oder Ideen gleichsetzt, kommt ja ihrer eigenen Dignität nicht gleich, so wenig als ein Theil dem Ganzen gleichgesetzt werden kann. — — Ist also, was alle Welt annimmt, die Gottheit unendlich über die menschliche Vernunft erhaben, so kann sie nie von solchen Begriffen afficirt werden, welche schlechter sind als die Vernunft selbst.“ Aehnlich verhält es sich mit den psychologischen Begriffen von Verstand, Vernunft, Willen, d. h. mit den Vermögen, welche der Mensch aus sich entlehnt und im eminenten höchsten Grade Gott zuschreibt. Denn „was berechtigt uns, das, was wir höher als menschliche Vernunft, Wille und Gemüth setzen, wieder mit dem gleichen Namen zu belegen?“ Außerdem aber werden diese geistigen Vermögen auf jene Naturbegriffe der Substanz, der Causalität u. s. w. aufgetragen, um sie in denselben zur Einheit zu verbinden. Damit aber wird die göttliche Vernunft, Wille und Gemüth in Begriffe eingebannt, die, wie gezeigt, schlechter sind als die menschliche Vernunft. So bleiben dem Rationalismus nur noch die Prädikatbegriffe der Freiheit und damit der Güte (Liebe), der Schönheit und Wahrheit übrig, um das Wesen Gottes zu bestimmen. Und diese Begriffe sind allerdings „bessere Prädikate für Gott“ als jene anderen beiden Klassen. Allein der Begriff der Freiheit, von dem die übrigen abhängen, steht zu den Naturbegriffen in diametralem Gegensatz; das Freiheitsprincip ist kein Erzeugniß unserer Spekulation, sondern „ein dem Menschen Verliehenes, ein ewig Vorausgesetztes, um eine Spekulation selbst erst möglich zu machen“. Vermittelst desselben „gränzt sonach der Rationalismus mit dem Mysticismus zusammen und wird uns das höhere Gebiet geöffnet, in welchem das Reich der Liebe, der Gnade und Versöhnung mit allen jenen Merkzeichen, welche die Naturbegriffe übersteigen, uns aufgeht, in welchem nicht mehr ein Wissen aus Begriffen, sondern nur noch ein Schauen unter Bildern und Symbolen uns vergönnt ist“. — Was der Rationalismus zu leisten vermag,

ist mithin nur dieß, „daß er alle niederen Ansichten in der Religion verbannt, das Menschliche entfernt, und alle Werthe, Eigenschaften und Prädikate für Gott sichtet und läutert; aber eine positive Erkenntniß von der Natur Gottes oder auch nur von seiner Existenz können wir von ihm nie erhalten (a. a. O. I, 4, 390 ff. 400. 429). Der Rationalismus, indem er dies anerkennt, macht damit dem Mysticismus Platz. Denn wenn die Vernunft zugeben müsse, „daß weder sie noch die Natur ihren Grund in sich selber haben können und daß der Urgrund, welcher beide setzt und über beiden liegt, nicht mit dem Grunde, welchen die Vernunft und Natur aus und in sich selbst als Höchstes setzt (mit dem Absoluten der Philosophie) einerlei seyn könne, weil sonst der einzelne Inhalt der Vernunft (ihre Begriffe, Ideen, Principien) demjenigen, was höher ist als sie selbst, gleichgesetzt werden müßte, so folgt daraus, daß die Vernunft, wenn sie doch Kunde von jenem Urgrunde, d. h. von Gott, haben wolle, dieselbe nur durch eine besondere Offenbarung Seiner selbst erhalten könne. Inwiefern nun diese Offenbarung im Evangelium enthalten sey, dieß auszumachen, ist eine gemeinschaftliche Aufgabe der Theologie und der Philosophie, die jene in Bezug auf Geschichte, Exegese und Kritik, diese in Bezug auf die Uebereinstimmung der geoffenbarten besonderen Wahrheiten mit den allgemeinen der Vernunft zu lösen hat. Eschenmayer weist diese philosophische Aufgabe dem Mysticismus zu, „der, wie er einmal auf den Punkt gekommen ist, den Glauben an die Offenbarung festzustellen, mit sicherer Hand an dieselbe die allgemeinen Wahrheiten der Vernunft anknüpfen kann" (a. a. O. II, 6 ff.). Damit stimmt indeß nicht recht die Stellung und Bedeutung, welche er dem Mysticismus im weiteren Verlaufe seiner Erörterung gibt. Um nämlich die Fundamente nicht nur des Mysticismus, sondern auch der Religion selber in der menschlichen Seele nachzuweisen, geht Eschenmayer von der Platonischen Grundanschauung aus, daß die Ideen der Wahrheit, Schönheit und Tugend „der Seele anerschaffene Urbilder" seyen. Demgemäß sey ein Universal- und ein Individualleben der Seele zu unterscheiden; jenes sey ihr urbildliches Leben in den Ideen, dieses ihr abbildliches Leben in ihrem leiblichen (organischen) Daseyn. Die Ideen als die ursprünglichsten „Richtungen" (Zielpunkte) der Seele müssen nun zwar in derselben einen Punkt der Vereinigung haben und diese Vereinigung sey die „Harmonie der Ideen", welche das höchste Centrum der Seele einnehme und eben deshalb jede einzelne Richtung und somit alles Wissen, alles Idealisiren wie alles Wollen (alle Begriffe, Gefühle, Entschlüsse) übersteige, weshalb sie von der Philosophie dem Absoluten gleichgesetzt werde. Aber in eben dem Grade als das organische Band die Seele fesselt, im Individualleben derselben, werde ihr geistiges Wesen getrübt und gehemmt, und die Ideen verlieren ihre Reinheit und Klarheit; sie werden in unzählige Reflexe auseinandergezogen und dem Endlichen der Natur wie des eigenen menschlichen Wesens bruchstückweise einverleibt. Dieses Zerfallen der Ideen sey bewirkt „durch die Verleiblichung der Seele mit dem materiellen Elemente der Natur und ihren Gesetzen", und dadurch erst, durch „das feindliche Princip der Materie", komme Irrthum in die Systeme der Wahrheit, Mißgestalt in die Kunstwerke der Schönheit und Bosheit in die Plane und Zwecke der Tugend. Indeß die Ideen ruhen nicht, den Menschen aus seinem abbildlichen Leben in das urbildliche zu erheben und damit das Wahre vom Irrthum, das Schöne von Mißgestalt und das Gute vom Bösen zu reinigen. Das sey die Wiederversöhnung der Menschen mit den Ideen, von denen er abgefallen und zu denen er während seines individuellen Zeitlebens wieder zurückkehren solle. Das von der Kindheit bis zum Greisenalter herrschende Entwickelungsgesetz unserer geistigen Vermögen, nach welchen das Empfinden zum Vorstellen, Denken, Wissen, das Anschauen zum Einbilden, Fühlen, Idealisiren, der Naturtrieb zum Begehren, Sehnen und freien Wollen sich steigere, sey bloß dazu da, um den Menschen während seines Zeitlebens von den Elementen der Erfahrung zu den Ideen zurückzuführen. Neben diesen „immanenten" Seelenvermögen (des Empfindens ꝛc.) gibt es nun aber noch „transscendente" Vermögen, welche über das Zeitleben und das Urbild der Seele selbst hinausreichen und welche allein die Funda-

mente einer ächten Religionsphilosophie bilden, weil sie allein die Religion im Menschen nähren und pflegen und er ohne sie keine Religion und keinen Gott hätte. Sie sind das Gewissen, das Schauen und der Glaube. Das Gewissen nach seiner immanenten Seite gibt eine Gewißheit, die nicht aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen :c. erzeugt ist, sondern unmittelbar aus der Seele spricht, eine unmittelbare Wahrheit, die keiner Vernunftprincipien und keiner ethischen Gesetzgebung bedarf, sondern Vernunft und Willen, Verstand und Gemüth richtet; nach seiner transscendenten Seite mahnt es uns an einen höheren Richter und an eine höhere Verantwortlichkeit, als welche das weltliche Richteramt fordert. Das Schauen ist nach seiner immanenten Seite diejenige Funktion, durch welche die Seele jene Harmonie aller Ideen, den Centralpunkt ihres Urbildes (das Absolute der Philosophie) anschaut; nach seiner transscendenten Seite erhebt es den Begriff und das Princip zum Symbol, das Gefühl und das Ideal zum Mythus, die sittliche Neigung und den sittlichen Grundsatz zum Mysterium. Der Glaube endlich, die höchste Funktion der Seele, kehrt sich zwar nach seiner immanenten Seite dem Wissen, Idealisiren und freien Streben zu, in seiner Transscendenz aber ist er das überirdische Auge, das die Strahlen einer göttlichen Offenbarung am reinsten auffaßt und nichts aus dem irdischen Vorrath hinzumischen will. Wo diese drei transscendenten Funktionen sich wieder vereinigen, da liegt das Heilige, das kein Name, kein Ausdruck, kein Prädikat, kein Bild, kein Gleichniß mehr ausmißt, von dem nur ein Ahnen, ein Innewerden möglich ist. Denn die Seele kann nicht die Stadien ihrer transscendenten Funktionen bis zum Heiligen verlängern, sondern umgekehrt nur die Strahlen, die der sich offenbarende Gott ihr zusendet, empfangen; und damit ergibt sich zugleich, daß wir selbst in jener Transscendenz nichts von dem Wesen des Göttlichen innewerden, sondern nur von unserem Verhältniß zu Gott, inwiefern er es den Creaturen offenbaren will. In diesem Verhältniß aber fühlt oder ahnt die Seele ihren Abstand vom Heiligen und Göttlichen und ihre Abhängigkeit nicht etwa von einer Idee, sondern von einer über sie liegenden und so gewiß als sie selbst existirenden Allmacht. Dieß allein gibt uns die Gewißheit der Existenz Gottes und bestimmt uns zur Verehrung, Andacht und zum unbedingten Gehorsam desselben (II, 12. 16. 20. 23 f. 38. 47 f.). — Durch die transscendenten Funktionen des Gewissens, Schauens und Glaubens, fährt Eschenmayer fort, sey nun zwar das Ewige und Göttliche gegeben und die Religion gesichert, aber der Mensch walle dann doch auch in diesem Gebiet nach Werthe, Eigenschaften, Verhältnisse :c. bestimmen und die Religion zu einer mittheilbaren Lehre machen. Dies sey nur dadurch möglich, daß er von den Ideen einen transscendenten Gebrauch zu machen sich erlaube, d. h. daß er die Idee der Wahrheit mit ihrem Wissen, die Idee der Schönheit mit ihrem Idealisiren, die Idee der Tugend mit ihrem freien Streben in das Gebiet des Heiligen übertrage. Dadurch entstehen drei verschiedene Richtungen der Theologie: geht sie von der Idee der Wahrheit allein aus und nimmt die transscendente Seite des Gewissens zu Hülfe, so entsteht der reine höhere Rationalismus; von der Idee der Schönheit aus ergibt sich mit Hülfe der transscendenten Seite des Schauens der Mysticismus, von der Idee der Tugend mit Hülfe des reinen Glaubens der Supernaturalismus (II, 57 f. 67). Hiermit gibt nun aber Eschenmayer dem Mysticismus eine ganz andere Stellung und Bedeutung, als die Uebereinstimmung der geoffenbarten Wahrheiten mit den allgemeinen Vernunftwahrheiten nachzuweisen. Und diese Stellung ändert sich wiederum, wenn Eschenmayer weiter behauptet: dem Glauben stehe der Unglaube, dem Schauen das Erblinden, dem Gewissen die Gewissenlosigkeit gegenüber, und wie jene von einer Uebernatur uns belehren, so belehren uns diese von einer Unnatur, d. h. von einer Hölle, einem Teufel, einem Wesen, das lauter Sünde ist, und von dem allein in letzter Instanz das Böse herrühren könne; und wenn er dann dem Mysticismus das „allgemeine" Gebiet des Heiligen und damit die Aufgabe zuweist, uns in das höhere Reich der Freiheit, in das Geisterreich (der Engel und Teufel) einzuführen, zugleich aber auch von ihm die

Entstehung der Mythen und des Polytheismus herleitet*), während der Supernaturalismus das „besondere" Gebiet des Heiligen und damit die göttliche Offenbarung für sich behält (II, 82 f. III, 17 f.). — In der Ideenlehre war es „das feindliche Princip der Materie", die „Verleiblichung" der Seele, wodurch Irrthum in die Systeme der Wahrheit, Mißgestalt in die Kunstwerke der Schönheit, Basheit in die Plane der Tugend kommen sollte. Jetzt ist es der Teufel, von dem das Böse, Irrthum und Mißgestalt ausgehen. Das Schlimmste aber ist, daß uns Eschenmayer nicht sagt, wie der Supernaturalismus das, was Gott von sich selbst geoffenbart, zu „finden" vermöge, woran er die göttliche Offenbarung als solche erkenne und von den „unziemlichen" Idealen unterscheide, die der Mysticismus häufig in das „Gebiet des Heiligen hineinträgt", obwohl er sich doch auch auf göttliche Offenbarung beruft. Es muß doch wohl den Rationalismus mit seinem transscendenten Gebrauche der Idee der Wahrheit und des Wissens seyn, der ihm zu dieser Kenntniß verhilft. Dann aber hängt der Glaube an die Offenbarung von deren Uebereinstimmung mit der Idee der Wahrheit, und da diese eine ursprüngliche Vernunftidee ist, von der menschlichen Vernunft ab, d. h. die Religion wird im Grunde doch auf die Vernunft und deren immanenten Inhalt basirt. In der That behauptet nun auch Eschenmayer die Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft und gibt deshalb (schon im 2. Theile) eine kurze Darstellung der Urwahrheiten des Evangeliums, „wie sie die Philosophie auffassen soll". Er geht dabei von dem „Ausspruche Gottes" aus: dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wahlgefallen habe, und behauptet demgemäß: das ewige Wohlgefallen Gottes sey der Grund der Zeugung seines Sohnes. Das höchste Wohlgefallen verknüpfe sich mit dem vollkommensten Werke. Das vollkommenste Werk sey nicht die Welt sammt allen Creaturen, sondern das, was der Gottheit gleich ist, wie der Sohn dem Vater. Im Sohn aber sey die unendliche Fülle der Liebe, und die Liebe harre nicht in sich selbst, sondern gehe aus sich hinaus, zeuge andere Wesen und ergieße in dieselben die eigene Fülle; durch das Wort (den Sohn) seyen daher alle Dinge gemacht u. s. w. Allein die Liebe sey noch nicht Weisheit und Kraft; auch diese liegen in dem ausgesprochenen Wort und seyen der Geist Gottes; was die Liebe erschaffe und zeuge, dahin ergieße sich der Geist Gottes und leite, ordne, erhalte und wecke es; und somit gehe der heilige Geist unmittelbar von Gott und mittelbar vom Sohne aus und erfülle alle geschaffenen Creaturen. Dieß sey die göttliche Dreieinigkeit (II, 278 f.). Allein gesetzt auch, daß durch diese sehr oberflächliche Art zu deduciren die Vernunft (Philosophie) sich befriedigen ließe, so ist damit doch keineswegs die Frage gelöst, wie die Seele oder der Supernaturalismus dazu komme, jenen „Ausspruch Gottes" als wirklich erfolgt und als einen göttlichen Ausspruch anzunehmen. Dies wird auch aus dem dritten Theile, der speciell dem Supernaturalismus gewidmet ist, nicht klar, denn er setzt den Glauben an die göttliche Offenbarung stillschweigend voraus und sucht nur den Zusammenhang der einzelnen Momente derselben im A. und N. Testamente darzulegen, d. h. er ist in Wahrheit nur eine theologische, mit allerlei nicht eben tiefgehenden Reflexionen durchwebte Dogmatik. —

Obwohl sonach auch Eschenmayers Werk in philosophischer Beziehung erhebliche Mängel zeigt und auch schon darum der Aufgabe nicht genügt, weil es ebenfalls den geschichtsphilosophischen Theil derselben ganz unberücksichtigt läßt, so verdiente es doch eine nähere Betrachtung, weil es die erste Religionsphilosophie ist, welche vom rein biblischen (christlichen) Standpunkte aus die spekulativen Probleme zu lösen versuchte.

*) Nach III, 89. soll dagegen der Götzendienst dadurch entstanden seyn, daß die Menschen, dem freien Spiel ihrer Kräfte überlassen, die göttlichen Offenbarungen, Lehren, Befehle 2c., von denen ursprünglich alle Religion abstamme, in sich verdunkelten, den lebendigen Sinn für das Heilige in sich abtödteten und den niederwärts ziehenden Richtungen zur Sinnlichkeit folgten, womit das Eine, Ewige, Heilige in tausend Reflexe auseinanderging und sich in die mannichfaltigsten Gestalten des Götzendienstes zersplitterte.

Ihm verwandt erscheinen die religionsphilosophischen Schriften Franz von Baader's, namentlich seine „Fermenta cognitionis" (6 Hefte, Berlin 1822—25) und seine „Vorlesungen über religiöse Philosophie" (1. Heft, Stuttg. 1827) und über spekulative Dogmatik (4 Hefte, Stuttg. 1829 ff.). Auf der einen Seite dem Mysticismus mehr noch als Eschenmayer sich hingebend, auf der anderen von Schelling's spekulativen Grundideen in ihrer naturphilosophischen Richtung entschieden beeinflußt, nimmt Baader eine eigenthümliche Zwitterstellung ein, die für die Theologen schon insofern von Interesse ist, weil sie den Punkt bezeichnet, von dem aus auch der Katholicismus an der großen philosophischen Bewegung des Zeitalters sich betheiligte und in sie eingreifen zu können glaubte. Denn Baader war und blieb eifriger Katholik und meinte gerade durch seine philosophischen Arbeiten dem Katholicismus Vorschub zu leisten. Ganz im Schelling'schen Geiste bezeichnet er es wiederholentlich als den Zweck nicht nur seines Philosophirens, sondern aller wahren Spekulation, die Einheit und den Parallelismus zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Wahrheit nachzuweisen. Aber die Wahrheit ist ihm identisch mit dem Christenthum, und darum fällt ihm dieser Nachweis in Eins zusammen mit dem Beweise, daß Schrift und Natur sich gegenseitig auslegen und daß in der wahren Wissenschaft die Naturphilosophie zugleich Theologie und umgekehrt seyn müsse. In der wahren Wissenschaft und nicht in einem von ihr geschiedenen religiösen Glauben werde daher auch allein die wahre höchste Erkenntniß Gottes erreicht. Nur sey eben nicht alle Erkenntniß von gleichem Werthe und gleichem Ursprunge. Unser Erkennen beruhe vielmehr entweder a) auf einem bloßen Durchwohnen, oder b) auf einem Beiwohnen, oder c) auf einem Innewohnen des Erkannten (Objekts) in dem Erkennenden (Subjekt). Das erstere finde da statt, wo das Objekt ganz ohne oder auch wohl wider den Willen des Erkennenden sich ihm offenbart, wo ihm also die Erkenntniß (wie z. B. bei den mathematischen Wahrheiten) sich aufnöthigt und ihm daher als eine Last, als Zwang, verknüpft mit dem Gefühle der Furcht erscheint. Diese bloße Durchwohnung sey eben deshalb die niedrigste, unvollständigste Erkenntniß. Freier, vollständiger werde sie, wo das Erkannte dem Erkennenden als ein von ihm Unterschiedenes objektiv gegenübersteht, wie dieß bei aller erfahrungsmäßigen Erkenntniß der Natur &c. der Fall sey. Aber auch diese auf Beiwohnung gegründete Erkenntniß sey eben wegen jenes Gegenüberstehens von Objekt und Subjekt noch keine ganz vollständige, mithin noch kein wahres absolutes Wissen. Dieses ergebe sich erst, wo das Erkannte dem Erkennenden innewohnt, d. h. wo der Erkennende das Wesen des Erkannten in sich gewähren läßt und, selbst mitwirkend, seiner theilhaftig wird. Diese höchste Form der Erkenntniß trete daher nur ein, wenn der Erkennende das, was er erkennt, auch selber wolle, sey also durch den Willen bedingt. Obwohl nun zwar alle drei Formen auch in Beziehung auf Gott Anwendung finden, so gewähre doch nur diese letzte höchste eine wahre Erkenntniß Gottes. Denn da das Selbstbewußtseyn, wie Fichte mit Recht behaupte, kein bloßes Accidenz des Geistes, sondern sein substanzielles Wesen sey, so folge, daß alle wahre Erkenntniß des göttlichen Wesens nur in einem Sich-selber-Erkennen Gottes im Menschen bestehen könne, daß also Gott, indem wir ihn erkennen, nicht bloß als Objekt unserer Vernunft von uns vernommen wird, sondern zugleich Subjekt unserer Erkenntniß, d. h. der in uns Vernehmende (sich selbst Erkennende) ist; das eben sey das Innewohnen Gottes in uns, wozu es nur mit unserem Willen kommen könne. Bleibe es beim bloßen Durchwohnen, so bleibe es bloß bei jenem Wissen von Gott, das auch die Teufel unter Zittern und Zagen besitzen, während das Beiwohnen nur das gewöhnliche empirische, von der Betrachtung der Natur und des menschlichen Wesens ausgehende Wissen von Gott ergebe. Philosophisch sey nur jene höchste, wahre, freie Erkenntniß Gottes; denn in ihr lösen sich nicht nur alle die Gegensätze und Widersprüche, in die der gefallene Mensch durch sein Vernünfteln sich verwickele, sondern in ihr concentrirt sich alle Wahrheit, weil eben Gott selbst die Wahrheit ist und weil sie auf einem „Sich-formiren" Gottes in uns beruht. Sie beweise aber auch, daß wir überhaupt

nur etwas erkennen und wissen, indem und sofern wir den göttlichen Logos vernehmen, sey es im Durchwohnen oder im Bei- oder Innewohnen desselben. Darum beruhe im Grunde alles menschliche Wissen auf der Erkenntniß Gottes und gehe nicht nur von Gott aus, sondern reiche auch nur so weit, als jene reiche. Jede wahre Philosophie müsse daher mit Gott beginnen, d. h. die (spekulative) Theologie sey nothwendig die erste Disciplin im System der Wissenschaft, die philosophia prima. Sie zeige nun aber, daß, wie alles Leben, so auch das Leben Gottes als eine Rückkehr zu sich selbst aus seinen Lebensanfängen zu fassen sey, daß also Gott nicht bloß ein ewiges Seyn, sondern auch ein ewiges Werden, nicht unmittelbare, sondern aus der Gliederung zurückgekehrte Einheit, kurz ein „Proceß im physikalischen Sinne des Worts“ sey. Nur verlaufe sich dieser Proceß innerhalb des göttlichen Wesens selbst und umfasse keineswegs, wie der Pantheismus wähne, die Welt. Auch sey in ihm nicht nur eine Dreiheit von Momenten, sondern eine Dreiheit von Ternaren, d. h. von dreifältigen Bildungs- und Offenbarungsstufen des göttlichen Wesens zu unterscheiden; nämlich a) der immanente oder esoterische Ternar, ein bloß logischer (ideeller) Proceß, der am menschlichen Selbstbewußtseyn sein Gegenbild habe; b) der emanente exoterische oder reale Ternar, in welchem Gott dadurch, daß er die ewige göttliche Natur in ihm außer sich setzt, aber sie auch wieder in sich aufhebt und unter seinen Willen bringt, erst zu einer dreifältigen Persönlichkeit werde, und c) das Sich-aussprechen Gottes in einem Bilde, welches Schöpfung sey, aber ewige, ideale Schöpfung, nicht zeitliches, materielles Daseyn. Letzteres ist von dieser ersten Schöpfung wohl zu unterscheiden. Sie nämlich entstand zwar nicht unmittelbar aus Gott selbst, aber doch aus der ewigen Natur in ihm, d. h. Natur und Idee (Weisheit) wirkten in ihr zusammen wie Weibliches und Männliches. Gleichwohl scheidet sie sich bereits in Himmel und Erde, d. h. in ein Reich der selbstigen, intelligenten Wesen (der Engel) und in ein Reich der selbstlosen, nicht intelligenten Naturwesen. Ueber beiden stand der Mensch, indem er die Bestimmung hatte, beide zu vermitteln, Gott der Welt zu verkündigen und sie mit ihm zu einigen. Somit war er das Bild Gottes par excellence und hatte die Offenbarung Gottes fortzusetzen. Diese ursprüngliche „Gotteswelt“ war so wenig materiell, wie die Natur in Gott, aus der sie geschaffen ward und die eben nur Natur, d. h. Sucht, Begierde, Princip der Vereinzelung und der Eigenheit war. Zur Materialisirung und damit zur Entstehung des Naturganzen, wie wir es gegenwärtig vor uns sehen, kam es erst in Folge des Falles der selbstigen intelligenten Creatur. Die Möglichkeit desselben und damit die Freiheit der geistigen Creatur war an sich nothwendig. Denn der Mensch, in seiner Bestimmung die Offenbarung Gottes fortzusetzen, war eben damit zur Kindschaft Gottes bestimmt, d. h. mit der Erfüllung dieser Bestimmung würde Gott, dessen Seyn nur in seinem Offenbarwerden besteht, im Menschen „wiedergeboren“ worden seyn, und das Kind ist eben nur der wiedergeborene Vater. Aber ein Kind Gottes kann nicht bloß geschaffen werden; zum Kinde Gottes muß vielmehr das Geschöpf durch eigene freie Thätigkeit sich selber machen, d. h. nur dadurch, daß es die (eben deshalb nothwendige) Versuchung überwand und damit seine Labilität (das posse labi) aufhob, konnte das intelligente Geschöpf aus der willenlosen Unschuld zum Zustande der freien Kindschaft Gottes, zur wahren Einheit mit Gott gelangen. Erlag es der Versuchung, so konnte sein Fall eine doppelte Gestalt annehmen. Denn als geistige Creatur hatte es die doppelte Bestimmung, einerseits Herr (erhaben) über die nicht geistigen Naturwesen zu seyn, andererseits letztere und sich selbst (in Demuth) Gott frei zu unterwerfen. In der Erfüllung beider Aufgaben würde sich also die Erhabenheit mit der Demuth in ihm vereinigt haben. Da nun das Böse nur die Verkehrung (Carrikatur) des Guten ist, so konnte mit dem Falle entweder die Erhabenheit in „Hoffarth“ oder die Demuth in „Niedertracht“ verkehrt werden, jenes dadurch, daß die Creatur sich gegen Gott empörte und ihm gleich seyn wollte, dieses dadurch, daß sie von Gott sich entfernte und zum Thiere sich erniedrigte. Beides ist thatsächlich geschehen, jenes durch den Fall Lucifer's und

der bösen Engel, dieses durch den Fall Adam's, der beim Anblick der Begattung der Thiere von dem gleichen Gelüste ergriffen ward und damit den Thieren sich gleichstellte. Um ihn nicht nach tiefer (in Sodomiterei 2c.) fallen zu lassen, schuf Gott aus ihm, — der ursprünglich als Ebenbild der göttlichen Schöpferthätigkeit andragyn war und das weibliche Element seiner Fortpflanzung in sich selbst trug — die Eva, durch die es dann erst zum Fall am Baum kam. Einmal von Gott abgefallen, wäre nun aber der Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung schnell dem Abgrunde der Hölle zugeeilt, hätte nicht Gott sie in ihrem Sturze aufgehalten und über den Abgrund schwebend erhalten. Dieß geschah eben durch die Materialisirung der ersten ursprünglichen Welt, d. h. durch eine Art von zweiter Schöpfung, durch welche die gegenwärtige sinnliche, zeitliche und räumliche Welt entstand. Sie ist zwar äußerlich materiell, aber eben nur äußerlich. Denn die Materie ward von Gott nur gesetzt als eine gegen den verzehrenden Zorn schützende „Envelopppe", welche zwar durch das Böse nothwendig geworden, aber doch insofern gegen dasselbe gerichtet ist, als sie den Zweck hat, dem Menschen gleichsam Zeit und Raum zur Umkehr zu gewähren, indem er damit die Möglichkeit erhielt, nicht nur die Materie zu überwinden — was durch die Cultur des Materiellen, durch Civilisation und Bildung geschieht, — sondern auch über das Zeitliche, Weltliche sich wieder zu erheben, was durch den Cultus, durch die Religion und die Kirche geschieht. Allein zu dieser Erhebung, zu dieser „Reintegration" und damit zur Erlösung des Menschen von Sünde und Tod konnte er, weil er zum bloßen Werkzeug sich erniedrigt hatte, trotz der ihm wiedergegebenen Wahlfreiheit, nicht durch sich selbst gelangen. Um nur überhaupt der vom Göttlichen abgewendeten Menschheit beizukommen, mußte daher Gott selbst Mensch werden. Diese Menschwerdung und damit die Wirksamkeit und Offenbarung des Sohnes beginnt bereits mit dem Sündenfall, mit der zweiten materiellen Schöpfung; nur tritt in der vorchristlichen Zeit das Gottesbild (der sich offenbarende Gottmensch) noch vor dem Satansbilde zurück, weshalb in den heidnischen Religionen noch ein „Walten der Dämonen" sich einmischt (dadurch unterscheiden sie sich vom Juden- und Christenthum). Erst mit der Geburt Christi kommt das in Adam occult gewordene Ebenbild Gottes, der Mensch wie er seyn soll, zur vollen Erscheinung. Durch sein Leben, Lehren und Sterben hat dann Christus die Menschheit so weit reintegrirt, daß nun jeder durch den Glauben an ihn — d. h. durch die nun wieder möglich gewordene dritte Form der Gotteserkenntniß, das Innewohnen Gottes — selig werden kann. Der Tod Christi insbesondere wirkt in ganz ähnlicher Weise heilend und wiederherstellend, wie die medicinische Ueberleitung der materia peccans von dem kranken Gliede des Leibes auf ein gesundes. Er theilt uns seine Kraft mit auf dieselbe ganz natürliche Weise wie uns durch Ansteckung, per infectionem vitae, eine Krankheit mitgetheilt wird. Das allgemeine Verhältniß aber, das zwischen den Gläubigen und Christo besteht, ist ein ganz ähnliches, wie das zwischen der Somnambule und dem Magnetiseur; wir „stehen im Rapport mit Ihm", und dieser Rapport ist vermittelt durch das Gebet, besonders aber durch das Sakrament des Altars. In ihm gibt sich uns Christus zum „Aliment", und damit „bestätigt" Er nur das allgemeine Naturgesetz, „daß wir uns in eine Region nur hinein- und wieder herausessen, und daß wir überhaupt nur sind, was wir essen." —

Auf diese Weise meint Baader das Dogma von der Trinität, der Weltschöpfung, dem Sündenfall, der Erlösung 2c., begriffen und spekulativ begründet zu haben. Wieviel Willkürliches in diesem spekulativen Christenthum mit unterläuft, wie sehr ihm gerade, streng genommen, alle philosophische Begründung fehlt, und wie schwere Bedenken es erregen muß, daß diese modernisirte Jakob Böhme'sche Mystik in ihrer Lehre von der Sünde als Krankheit und in ihrer Rechtfertigung des Dogma's der Transsubstantiation völlig mit dem gemeinen Materialismus zusammenstimmt, brauchen wir nicht erst nachzuweisen. Dennoch nennt Anton Günther, der bekannte philosophirende Weltpriester von Wien, in seiner „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums"

(2 Bde., Wien 1828. 1829, 2. Ausg. 1846. 1848) Baader's Vorlesungen über religiöse Philosophie „ein erfreuliches Zeichen der Zeit“, obwohl er in wesentlichen Punkten von ihm abweicht. Auch er will zwar „das Bedürfniß der Zeit“ nach einer „Aussöhnung der sogen. Weltweisheit mit der Gottesgelahrtheit des positiven Christenthums“ zu befriedigen suchen. Aber sein Hauptbestreben ist doch darauf gerichtet, dem Pantheismus und „Semi-Pantheismus“ der deutschen Spekulation seit Schelling einen Damm entgegenzuwerfen. Ihn sucht er daher in allen seinen verschiedenen Formen zu widerlegen; das kritische (negative) Element herrscht deshalb in seiner Schrift so entschieden vor und seine eigene positive Theorie erscheint so wenig ausgebildet und durchgeführt, daß sein Werk keine Religionsphilosophie, sondern allerdings nur eine „Vorschule“ zur spekulativen Theologie des Christenthums genannt werden kann. Der erste Theil desselben, die „Creationstheorie“, sucht daher nur zu zeigen, daß Gott (das Absolute, von dem auch er ohne Weiteres ausgeht), so gewiß er vom menschlichen Wesen und damit vom creatürlichen Geiste wie von der Natur unterschieden seyn und werden müsse, substantiell „weder Geist noch Natur“ seyn könne und somit seiner Wesenheit nach als ein Drittes Höheres zu fassen sey. Nur „formell“ sey Gott insofern mit dem menschlichen Geiste Eins, als Ihm ebenfalls nothwendig Selbstbewußtseyn beigelegt werden müsse. Aber selbst in dieser Beziehung seyen beide doch wiederum dadurch unterschieden, daß die drei Momente des Selbstbewußtseyns, das vorstellende Selbst, das vorgestellte Selbst und die Einheit beider, im absoluten Selbstbewußtseyn Gottes nicht bloß (wie im bedingten Selbstbewußtseyn des Menschen) ideeller, sondern reeller Natur seyen, d. h. daß in Ihm nicht nur dem ersten, sondern auch dem zweiten und dritten Momente „Substantialität“ zukomme, alle drei also unterschiedliche Substanzen seyen und somit Gott schon in seinem Selbstbewußtseyn, an und für sich, eine Dreieinigkeit von Personen sey. Daraus folge unmittelbar, daß die Welt, so gewiß sie von Gott unterschieden sey, von Ihm auch nur „geschaffen“ seyn könne, und daß umgekehrt, so gewiß Gott in der Schöpfung nicht sein eigenes Wesen, das Unerschaffene, setzen könne, so gewiß die geschaffene Welt von Ihm „wesentlich“ verschieden seyn müsse. Dennoch sucht Günther im zweiten Theile, der „Incarnationstheorie“, nach einer Erörterung des Begriffs der Sünde und des Sündenfalles, die Menschwerdung Gottes und die Erlösung des Menschen (seine Einigung mit Gott) begreiflich zu machen. Allein der Satz, von dem er dabei ausgeht und der die Möglichkeit einer Vereinigung Gottes und der Creatur überhaupt begründen soll, daß nämlich, wenn auch die Creatur an sich nicht göttlicher Wesenheit, nicht Theil und Ausfluß Gottes sey, sie dies „doch durch Mittheilung und Einfluß Seines Wesens in sie seyn könne“ (II, 74), ist eine bloße Behauptung, die offenbar an starker Unbegreiflichkeit leidet. Günther's Incarnationstheorie gewährt daher noch weniger eine Befriedigung des spekulativen Bedürfnisses als seine Creationstheorie; und sein Hauptverdienst dürfte daher nur darein zu setzen seyn, daß er mit Scharfsinn und unermüdlichem Eifer die Haltlosigkeit des Pantheismus und der sogenannten absoluten Philosophie aufzudecken suchte.

Allein durch bloße Widerlegungen läßt sich eine vorherrschende Richtung nicht beseitigen. Das zeigt sogleich die nächste Erscheinung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, „Die absolute Religionsphilosophie“ von K. Ch. F. Krause (2 Bände, Dresd. 1835, Gött. 1845), die aus des Verfassers handschriftlichem Nachlaß von seinen Schülern herausgegeben worden. Krause will zwar an die Stelle des Pantheismus den sogen. Panentheismus (von πᾶν ἐν θεῷ) setzen, indem er behauptet, daß zwar Alles in Gott, aber keineswegs Eins mit Gott sey; allein bei näherer Betrachtung erweist sich diese Unterscheidung als eine oberflächliche Modifikation, die das Wesen und Princip der pantheistischen Weltanschauung gar nicht berührt. Da übrigens Krause's Schrift im Wesentlichen nur eine Kritik der Fassung des Gottesbegriffs in den neueren Systemen gibt, so müssen wir uns begnügen, nur den Standpunkt derselben im Allgemeinen bezeichnet zu haben.

Auf demselben Standpunkt steht Henrich Steffens' „Christliche Religionsphilosophie“ (2 Thle., Bresl. 1839), obwohl der Verfasser sie geschrieben hat, nachdem er längst öffentlich zur Gemeinde der schlesischen Altlutheraner übergetreten war. Steffens polemisirt zwar gegen das „absolute Denken“ Hegel's und dessen Pantheismus. Aber wenn er doch zugleich ausdrücklich erklärt: „daß außer Gott nichts angenommen werden dürfe, was nicht Er selber wäre, sey eine so entschiedene Wahrheit, daß mit ihrer Annahme oder Verwerfung die Vernunft sowohl als das christliche Bewußtseyn stehe und falle“ (II, 61), — so erweckt das eben kein günstiges Vorurtheil für die Schärfe und Richtigkeit seiner Begriffe, namentlich seines Begriffs von Pantheismus. Ebenso fordert er zwar ausdrücklich, daß die Philosophie stets die Idee der Persönlichkeit als leitenden Gedanken festhalten müsse. Allein die Persönlichkeit ist ihm nur die von ihrem „Naturgrunde“ unabtrennbare „Eigenthümlichkeit“, die mit dem ewigen Principe der Besonderung des Absoluten gesetzt und daher ebenso ewig wie dieses selbst sey. Und obwohl er auch die Persönlichkeit Gottes behauptet, so ist ihm doch Gott nur insofern Persönlichkeit, als er in unsere Persönlichkeit „hineingeht“ und sie „bestätigt“: nur in dieser Hingebung als die Liebe, in und vermittelst deren Gott „Sich selbst in dem Andern wie das Andere in Sich ergreift“, ist Er selbst Person und zugleich „Ausdruck unserer innersten Persönlichkeit“. Die wahre Philosophie hat nur diesen „Ausdruck“ zum Bewußtseyn zu bringen, zu erläutern und gegen die Einwände des Verstandes sicher zu stellen; sie ist daher wesentlich nur das Erkennen des Göttlichen im innersten Wesen der Persönlichkeit; und da eben darin auch die Religion besteht, so sind beide wesentlich Eins, wie sie beide aus derselben Quelle, aus dem „Talente“ hervorgehen. Das Talent nämlich ist eben jener Naturgrund, auf dem die Persönlichkeit jedes Menschen beruht, „der souveräne König der Persönlichkeit“, ohne sinnlichen Anfang, vielmehr „über die Sinnlichkeit hinausliegend und doch eben das, was wir seine Natur nennen, weil es eben von seinem „Gegenstande“ niemals getrennt werden kann. Das Objektive, die Natur, wird also (im Talente) Geist, weil der Geist (als Talent) Natur ist, und „diese Einheit beider, die eine von ihrem Naturgrunde getrennte Reflexion niemals wieder zu erringen vermag, ist eben die Wahrheit der Persönlichkeit, und diese Wahrheit ist ihre Freiheit“. Aber nicht nur die Freiheit, sondern auch aller Glaube beruht auf dem Talente. Denn der Glaube, „die wahre Grundlage alles Denkens und Handelns“, ist eben nur „die Zuversicht, die da mächtig ist, wo der gegebene Naturgrund der Persönlichkeit vorherrscht und mit der grundlosen (nicht unbegründeten) Liebe hervorbricht“; und die Liebe ist ihrerseits die Einheit, „durch welche der Mensch in seinem Talente und dieses in seinem Inhalte (Gegenstand) durch völlige Hingebung aufgeht“, durch welche er in sich selbst im Denken, Willen und Daseyn Eins ist und welche Grund und Bedingung seiner Einigung mit andern Persönlichkeiten ist. Diese Einheit als eine gegebene, in ihrer reinen Unmittelbarkeit ist das eigentliche Wesen der Unschuld; in ihrer Aufhebung, in dem „Sichlosreißen der Persönlichkeit von ihrem Naturgrunde“ besteht die Sünde. Denn eben damit wird das Eigene der Eigenthümlichkeit, das an sich „als ein Besonderes auf eine organische Weise in das Ganze [der Natur — der Welt] gesetzt seyn und werden soll“, zu einem „Vereinzelten“, und „Vereinzelung oder, wie dies sittlich-religiös genannt wird, Selbstsucht als eigene That ist Sünde“. — Auf diese Weise macht Steffens den Begriff der Persönlichkeit oder vielmehr des Talents zum Angelpunkt seiner ganzen Spekulation. Es bedarf keiner nähern Kritik derselben. Denn es leuchtet von selbst ein, daß eine auf diesen Begriff gegründete Religionsphilosophie, trotz ihrer ausdrücklichen Anerkennung des Teufels — der indeß doch kein Daseyn haben, sondern nur der „Wille“ des Bösen seyn soll, „der nichts vermag“, indem er „nicht durch seine That sich bestätigt, sondern vielmehr in dieser sich vernichtet, um sich immer von Neuem als Wille, und zwar nur als solcher wiederzuerzeugen“ —, schwerlich geeignet seyn dürfte, weder das christliche Bewußtseyn aufzuklären, noch das spekulative Bedürfniß zu befriedigen. —

Besonnener, nüchterner, einfacher als die Begründer und Anhänger der Philosophie des Absoluten fassen die Schüler Herbart's die Aufgabe der Religionsphilosophie. Nach Herbart's metaphysisch-ontologischer Grundanschauung kann zwar Gott niemals als „Schöpfer" der Welt betrachtet werden; denn das Seyende, die Vielheit der einfachen realen Wesen (Monaden), ist nach Herbart von Ewigkeit her, was es ist. Dennoch halten seine Schüler nicht nur eine Religionsphilosophie überhaupt, sondern sogar eine christliche Religionsphilosophie von seinen Principien aus keineswegs für unmöglich. M. W. Drobisch in seiner kleinen Schrift: „Grundlinien der Religionsphilosophie" (Leipz. 1840) sucht indeß nur nachzuweisen, daß einerseits die in den organischen Gebilden der Natur unläugbar herrschende Zweckmäßigkeit uns nöthige, einen nach Zweck und Plan thätigen, also selbstbewußten Urheber derselben anzunehmen, von dem die Verbindung und Ordnung jener Vielheit der Naturelemente, das Verhalten und Wirken des Einen zum Andern, und damit die erscheinende Materie wie alles Geschehen in der Natur ursprünglich herrühre; und daß andererseits „aus ethisch-praktischen Glaubensgründen" dieser Urheber als das Eine, höchste und vollkommenste Wesen mit den Prädikaten der Weisheit und Güte, der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade zu fassen sey. Diese Glaubensgründe wurzeln nach ihm wie die Religion und der Glaube selber „tief im Gemüthe, und zwar in den religiösen Gefühlen", d. h. in Gefühlen, die im Allgemeinen unter die Gefühle der Lust oder Unlust gehören, im Besondern aber aus der Sehnsucht nach einem Höheren und Mächtigeren, nach Erlösung aus Noth und Trübsal, oder aus dem Bedürfniß des Dankes für Befreiung von Leiden, für Glück und Freude, aus dem Bewußtseyn der Sünde, aus Gewissensangst, dem Bedürfniß der Stärkung unserer moralischen Kraft entspringen. Der Glaube ist „der natürliche, aber nicht nothwendige Erfolg dieses Wünschens und Sehnens", eine freiwillige Anerkennung oder Annahme, durch welche die Sehnsucht befriedigt, die Spannung gelöst wird. In dieser so entstehenden „subjektiven, natürlichen Religion" findet die „objektive, historisch überlieferte" Religion „den kräftigen Stamm, auf den sie ihre Reiser pfropft, um das wilde Naturgewächs zu veredeln", wirkt aber ihrerseits auf das religiöse Bedürfniß „nicht bloß durch Befriedigung desselben, sondern auch durch die Gewalt der Autorität, indem sie sich als geoffenbarte Religion ankündigt" (a. a. O. S. 24. 27). Die Philosophie, die nur die Aufgabe hat, das „Gegebene" zu begreifen, hat der subjektiven Religion gegenüber den durch das religiöse Gefühl gegebenen Stoff in wissenschaftlich philosophische Bearbeitung zu nehmen, der objektiven Religion gegenüber dagegen nur die Idee der Religion zu begründen und näher zu bestimmen, zugleich aber als „religiöser Kriticismus" das Widersprechende, Ungereimte, Verwerfliche, das sich etwa in der positiven Religion findet, von dem wissenschaftlich Begründeten zu scheiden, Anderes, was sie weder zu begründen noch als unmöglich darzuthun vermag, dem subjektiven Glauben zu überlassen. — Die gleiche Stellung nimmt das größere Werk von G. F. Taute ein: „Religionsphilosophie, vom Standpunkt der Philosophie Herbart's" (1. Theil: allgemeine Religionsphilosophie, Elbing 1840; 2. Theil: Philosophie des Christenthums, Leipz. 1852). Der erste Theil desselben beschäftigt sich indeß fast ausschließlich mit einer weitläufigen Kritik der bisherigen metaphysischen Principien von Descartes bis Hegel, um zu zeigen, daß Herbart's System nicht nur die vollkommenste Philosophie, sondern seine Metaphysik, Psychologie und praktische Philosophie auch die beste Grundlage für das Leben und die Entwickelung der Religion wie für die Erkenntniß der Wahrheit des Christenthums sey. Gemäß dieser vollkommensten Philosophie ist auch nach Taute die ursprüngliche Quelle der religiösen Begriffe, der „Naturzwang", aus dem sie entspringen, zunächst der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen oder des Glücks und Unglücks, die nur andere Namen für das gegebene Angenehme und Unangenehme sind. Und demgemäß sind Glück und Unglück selbst, oder bei einer höheren Reflexion die unbekannte, einige oder getheilte Macht, die sie gibt und beherrscht, die Götter des Menschen. Aber ebenso unmittelbar als Glück und Unglück erscheinen

dem unspekulativen Bewußtseyn des handelnden Menschen „die sittlichen Urtheile“ (des Gefallens und Mißfallens) über die sich bildenden Willensverhältnisse, über seine eigene wie über fremde Willensakte, als „eine äußere, vorgefundene oder gegebene Macht, deren Begriff mit jener höchsten, Glück und Unglück austheilenden Macht complicirt und in ihr vollständig (wie im Menschen theilweise) verwirklicht gedacht wird“. Sie erscheint daher dem Menschen zugleich als eine „absolut-heilige“ Macht. Nun führen aber „Unvorsichtigkeiten und Unbesonnenheiten jeder Art, Verwickelungen des äußern und innern Lebens &c. den handelnden Menschen zu Unlauterkeiten und Fehltritten auf allen seinen Wegen mit zunehmender Gefahr und Verschuldung“. Es bedarf also „für den Willen des zur Reinheit der Gesinnung und des Handelns unvermeidlich strebenden Menschen einer sittlichen Ergänzung“, einer äußern wirklichen Hülfe im Wege gegebener Gelegenheiten der Versöhnung. Er findet dieselbe da, wo die vollkommene Einstimmung ursprünglich vorhanden ist, — d. h. jene höchste Macht über Glück und Unglück „offenbart sich dem handelnden Menschen auf dem sittlichen Standpunkt nicht nur als eine absolut-heilige, sondern zugleich als eine sittlich-fördernde, d. h. versöhnende Macht“. Das „Princip aller Religion“ ist daher: „Religion ist das Erzeugniß erfahrungsmäßig gegebener Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche im Verhältniß eines religiösen Ich und Nicht-ich zu einander stehen. Das religiöse Ich — dessen Faktoren das Angenehme, volle sittliche Reinheit, Unsterblichkeit als persönliches ewiges Leben sind — strebt gegen das religiöse Nicht-ich, das aus den gerade entgegengesetzten Faktoren besteht, in dem Sinne an, daß es selber in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelange, das religiöse Nicht-ich dagegen auf oder unter die statische Schwelle [den Punkt, auf welchem die Vorstellungen aus dem Bewußtseyn schwinden] geworfen werde. Aber das religiöse Ich besitzt nicht die Mittel, um vermöge eigner Wirksamkeit und Kraft sein Ziel, das vollendete Vorstellen, zu erreichen, vielmehr wird ihm dies nur durch ein Gegebenseyn des Gegenstandes seines Strebens, d. h. durch Anschauung Gottes als eines religiösen Ichs im Zustande des vollendeten Vorstellens, möglich. Das religiöse Ich strebt daher zum Anschauen Gottes und kann ohne ein solches sich selber in keiner Art genügen“ (I, 757). — Wir überlassen es dem Urtheil des christlichen Lesers, ob es von diesem „Principe aller Religion“ aus möglich seyn dürfte, eine Philosophie des Christenthums zu liefern, die mehr seyn will als was Taute (im zweiten Bande) gibt, als eine hin- und hergehende Reflexion über die biblischen Thatsachen und Begriffe. Wir meinen, daß eine Philosophie, welche principiell den Schöpfungsbegriff von sich ausschließt, eben damit schon jene Möglichkeit sich selber verschließt. Denn liegt es „im Begriffe der realen Wesen, der einfachen Elemente der Dinge“, wie Drobisch mit Herbart behauptet, „nicht entstanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Anderes gesetzt zu seyn“, so folgt unvermeidlich, daß Gott nicht nur nicht der Welturheber, sondern auch nicht „das absolut höchste und vollkommenste Wesen von unbegränzter Macht und Intelligenz“ seyn kann. Denn die „einfache Qualität“, die nach Herbart jedem realen Wesen (Elemente) zukommt und ohne die es in der That das Nichts der reinen Abstraktion wäre, ist nothwendig ebenso unentstanden, ebenso unbestimmbar durch Anderes als das Reale selbst. Wären also die Elemente nicht an sich selbst so beschaffen, daß durch ihr Zusammentreten und ihr Wirken auf einander die Zwecke Gottes zur Verwirklichung kämen, so wären diese Zwecke schlechthin unausführbar. Gottes Zwecke und Absichten müssen sich mithin nothwendig nach dieser Beschaffenheit richten, und wenn danach moralische Zwecke ausführbar erscheinen, so ist das nur dem Zufall dieser Beschaffenheit zu danken. Jedenfalls reicht die Ausführbarkeit derselben nicht weiter als diese Qualifikation. Auch Gottes Intelligenz ist daher nur eine begränzte. Denn keine Weisheit, wie groß sie auch wäre, vermag die etwaigen Hindernisse, die ihren Absichten in der Qualität der Elemente entgegentreten, zu überwinden. Wie aber kann mit dem Gedanken eines solchen Welturhebers der religiöse Glaube an die absolute Erreichbarkeit des moralischen Weltzwecks bestehen? —

Herbart's Verdienst besteht darin, daß er die Philosophie wiederum auf das „Gegebene" zurückwies. Dieser Weisung folgten nicht nur seine Schüler, sondern auch diejenigen, die zwar von Schelling und Hegel ausgehend, aber von den Resultaten des absoluten Idealismus unbefriedigt, Idealismus und Realismus, Pantheismus und Deismus zu vermitteln und damit den wahren „Theismus", den Begriff eines in sich vollendeten, an und für sich selbstbewußten, persönlichen und doch der Welt nicht fremdartig (jenseitig) gegenüberstehenden Gottes zu begründen suchten. So namentlich zunächst Immanuel Hermann Fichte. Er will die Philosophie auf ein „spekulativ-anschauendes" Erkennen gründen und erklärt ausdrücklich, erst dadurch komme die Begriffsmetaphysik mit sich zu Ende und habe das Gegebene völlig erklärt und begriffen, wenn sie, zur Anschauung desselben zurückkehrend, in dieser die metaphysische Wahrheit als ein Wirkliches und Gegenwärtiges nachweise. Da indeß seine „Spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre" (Heidelberg 1846) nur ein Theil der Metaphysik seyn, nur den Begriff des absoluten Geistes (Gottes) erörtern will und somit keine Religionsphilosophie im engeren Sinne ist, so können wir uns mit einer kurzen Darlegung seines Grundgedankens begnügen. Er sucht zunächst die Idee Gottes aus dem „Weltbegriffe" zu entwickeln, d. h. darzuthun, daß der objektive (naturwissenschaftliche) Weltbegriff uns nöthigt, über den pantheistischen Begriff des Absoluten „als der blaßen Welteinheit oder eines ewigen Weltsubjekts hinauszugehen und zur Idee eines schlechthin überweltlichen, sich selbst ewig begründenden Urwesens aufzusteigen. Denn die gegebene endliche Welt sey nur als ein verwirklichtes Zwecksystem zu begreifen; Zweck aber zeige sich niemals als ursprüngliches, sondern nur als abgeleitetes Daseyn, und mithin könne auch das zwecksetzende Denken Gottes nur ein abgeleitetes seyn, das auf ein ursprüngliches, mit Seiner Selbstschöpfung und Selbstanschauung zusammenfallendes zurückweise. In und mit dieser Selbstschöpfung und Selbstanschauung setze aber Gott in Sich ein ideales urbildliches Universum, eine Welt ewiger (geistiger) Substantialitäten, die, obwohl zugleich Individualitäten, doch ursprünglich in absoluter Einheit mit Gott verbunden seyen: denn diese vorbildliche Gedankenwelt sey eben zugleich das eigentlich Reale, die in Abstufungen und Potenzen getheilte „Natur" in Gott, in welcher er seine ewige Wirklichkeit besitzt. Durch sie sey auch die absolute Selbsterkenntniß Gottes mit ihren drei (der immanenten Trinität des christlichen Dogma's zu vergleichenden) Momenten, der Einen ewigen Selbstanschauung, dem ewigen Allbewußtseyn und dem absoluten Selbstbewußtseyn Gottes vermittelt. Sie, die Natur in Gott, die urbildlich-vorgeschöpfliche Idealwelt, sey endlich auch der Realgrund und Lebensquell der endlichen, abbildlichen reellen Welt. Denn der Urakt, durch den letztere geschaffen werde, bestehe in der „Lösung jener ewigen ursprünglichen Einheit" des vorbildlichen Universums, in der Verselbstständigung und Trennung der ewigen Substantialitäten desselben. Höchster Zweck dieser Schöpfung aber sey, daß die in ihrer vorgeschöpflichen Ewigkeit gebundenen Individualitäten (Monaden) sich befreien, in diesem frei gewordenen Andersseyn aber zu ihrer Urbildlichkeit und dadurch zur gewollten und gefühlten Einheit mit Gott (in der Liebe) sich wieder herstellen. In und mit der stufenweisen Verwirklichung dieses Zwecks gehe die Weltschöpfung in die Welterhaltung über, in welcher Gott nicht nur demiurgisch als einendes und den Weltzweck steigerndes Princip, sondern auch als Vorsehung, d. h. als der Entartung begegnendes, umlenkend-ausheilendes Princip wirke, um endlich als Weltregierer, als in der Geschichte waltende allgemeine und spezielle Vorsehung, durch die Welterlösung, d. h. durch tieferes Eingehen des göttlichen Geistes in den endlichen, das in der Menschwerdung seine höchste Spitze erreiche, die endliche Welt zu vollenden, den absoluten Weltzweck zu verwirklichen. —

Trotz des Dringens auf die Anschauung und das Gegebene kann diese Weltanschauung doch ihre Herkunft von der Schelling-Hegel'schen Spekulation nicht verläugnen und dürfte daher die Anforderungen des Christenthums an die Philosophie noch immer nicht völlig befriedigen. Dasselbe gilt im Allgemeinen in Betreff der Schrift von Karl

Schwarz: „Das Wesen der Religion“ (2 Bde., Halle 1847). Nur hält der Verfasser von vornherein die Religion, deren Subjekt der Mensch sey, und die Offenbarung, deren Subjekt Gott sey, so abstrakt auseinander, daß er von Anfang an in Widerspruch mit sich selbst geräth, indem er doch zugleich eine jede Religion für geoffenbart, die Offenbarung des absoluten Wesens für eine ewige und universale erklärt, aber trotz dieses Widerspruchs in seiner ganzen Abhandlung nur vom Wesen der Religion mit Ausschluß der Offenbarung handelt (der ganze zweite Band gibt nur eine Kritik des Religionsbegriffs seit Kant). Dadurch erhält sein Werk im ersten Beginn das Gepräge des Ungenügenden. —

. Wichtiger, gründlicher, durch theologische Gelehrsamkeit ausgezeichnet ist die von derselben theistischen Tendenz getragene Schrift Ch. H. Weiße's: „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums“ (1. Bd., Leipz. 1855). Nach ihm ist die Religion Sache der Erfahrung. So sey sie auch von jeher vielfach bezeichnet worden, bald ausdrücklich als Erfahrung, bald mit Worten, die besondere Arten der Erfahrung ausdrücken, als Fühlen, Empfinden, Sehen, Schmecken, Genießen, auch wohl Erleiden des Göttlichen. Erfahrung aber sey einerseits zwar stets etwas mehr als bloße Empfindung oder Zuständlichkeit, andererseits aber weniger als eigentliche Erkenntniß oder Wissenschaft. Denn es werde damit eine Empfindung, Anschauung oder Wahrnehmung und häufiger noch ein Inbegriff gleichartiger, unter einander verwandter Empfindungen, Anschauungen &c. bezeichnet, ausdrücklich wiefern ihr Inhalt ein Gegenstand des reflektirenden Bewußtseyns, und durch das Bewußtseyn in einen Zusammenhang gegenständlicher Vorstellungen oder Begriffe hineingearbeitet sey. Religion habe daher, wie alle Erfahrung, eine subjektive und eine objektive Seite: sie sey a) ein Unmittelbares, eine zeiterfüllende Zuständlichkeit im Leben des Einzelnen, Empfindung, Gefühl, Vorstellung in wechselnder Mannichfaltigkeit dieser Seelenthätigkeiten; aber zugleich auch b) an und für sich schon Bewußtseyn und gegenständliche Erkenntniß. Das Gefühl mit Schleiermacher für das Wesentliche im Begriff der Religion zu erklären, sey mithin einseitig. Das Gefühl erscheine vielmehr nur theils als Ausgangs-, theils als Durchgangspunkt von Thätigkeiten, die ihr Endziel nicht wieder in einem Gefühle haben, sondern einerseits in äußerer oder innerer That, andererseits in einer bleibenden Existenzform des Geistes und seiner Persönlichkeit. Es sey überhaupt nicht, wie Schleiermacher wolle, ein „Innerstes“, sondern vielmehr nur die Erscheinung eines hinter ihm verborgenen, von ihm, dem flüchtigen, leicht umzustimmenden, wesentlich verschiedenen Innern. Dies Innere sey die „sittliche Substanz oder Entelechie“; sie sey das wesentliche Element der religiösen wie jeder andern sittlichen Erfahrung, d. h. die religiöse Erfahrung ist ihrer wahren Natur nach gleichartig mit der sittlichen, nur eine „besondere Art“ der letzteren. Diese besondere Art gründet sich allerdings insofern auf das Gefühl, als das religiöse Gefühl im Unterschied vom sittlichen im engeren Sinne auf ein „höchstes“, überweltliches Gut, einen „sittlich organischen Zusammenhang von höherer Natur als jeder weltliche“ hindeutet. Aber die Subjektivität der religiösen Gefühle genügt nicht zum Gewinn einer wahrhaften religiösen Erfahrung und damit des religiösen Glaubens. Wie vielmehr im specifisch-sittlichen Gebiete das menschliche Geschlecht sich nur durch die Wechselthätigkeit seiner Glieder den Inhalt einer sittlichen Erfahrung schaffen kann, so bedarf auch die Gemeinschaft mit Gott, wenn sie selbst und durch sie die Gottheit Gegenstand einer eigenthümlichen Erfahrung werden soll, die aber zugleich den allgemeinen Karakter der sittlichen trägt, der „Vermittelung durch wechselseitige Lebensgemeinschaft der Menschen“. Die sogen. positiven oder geschichtlichen Religionen sind daher „allmählich aufgehäufte, aber zugleich von dem ordnenden Geiste, der in aller Erfahrung waltet, geformte und gegliederte Massen religiöser Erfahrung“, die, wenn sie einerseits nur aus persönlicher Religionserfahrung der Einzelnen hervorgehen zu können scheinen, doch andererseits selbst diese Erfahrung erzeugen [!] und ihren Inhalt bestimmen. Jede einzelne ist als ein Versuch zu betrachten, „in jener eigenthümlichen Richtung sittlicher

Willensthätigkeit, die im religiösen Gefühl sich ankündigt, für den menschlichen Geist ein oberstes Gut zu gewinnen, das von allen Gütern der weltlichen Sittlichkeit wesentlich unterschieden ist, oder mit andern Worten, ein Band zu knüpfen, welches in gleich organischer Weise diesen Geist an die übersinnliche Welt und an die Gottheit bindet, wie die Bande weltlicher Sittlichkeit ihn mit sich selbst zu verbinden dienen". Unter den mehreren Religionen, die mit diesen Versuchen entstehen, kann aber nur Eine (das Christenthum) die wahre seyn. Denn das höchste Gut ist selbst nur Eines, und obwohl es als geistiges und sittliches Band von allumfassender Natur ist, so vermag doch, was sich ihm einverleiben will, dies nur in der bestimmten Weise zu thun, die ihm durch die ewige Natur des Bandes vorgezeichnet ist. Indem zunächst „unvermeidlich" beide Richtungen des sittlichen Strebens, die weltliche und die auf das Ueberweltliche (höchste Gut) gerichtete, ihrer selbst unbewußt im gemeinsamen Elemente des allgemeinen menschlichen Bewußtseyns zusammengingen, und damit der Bildungstrieb weltlicher Sittlichkeit, der „politisch-sociale Trieb", aus dem der Volks- und Staatsverband hervorgeht, eine bestimmende Gewalt über den religiösen Bildungstrieb gewann, entstanden unter Mitwirkung der den Inhalt des religiösen Gefühls zu bestimmten Vorstellungen (Mythen rc.) ausgestaltenden Phantasie die vorchristlichen ethnischen oder Volksreligionen. Auf dieselbe Weise entstand aber auch die Religion des A. T., aus welcher die christliche hervorging; in dieser Beziehung findet zwischen ihr und den heidnischen kein Unterschied statt. Auch darauf, göttliche Offenbarung (Mittheilung) zu seyn, macht jede Religion Anspruch, weil „der allgemeine Begriff göttlicher Offenbarung ein nothwendiges Element aller Religion als solcher ist". Denn ohne die Voraussetzung einer ausdrücklichen Thätigkeit Gottes, „einer Lebensvermittelung des göttlichen Geistes an den menschlichen, bliebe der Begriff jener Lebensgemeinschaft des Menschlichen und Göttlichen, in welchem wir den allgemeinen wesentlichen Inhalt alles Religionsglaubens, den Grund und Kern des religiösen Gefühls erkannt haben, undenkbar". Die jüdische Religion unterscheidet sich daher von den heidnischen nur dadurch, daß sie zugleich eine geoffenbarte im engern Sinne des Worts ist, d. h. eine Offenbarung, die wesentlich in der „Entfernung einer den Gehalt der religiösen Erfahrung vor dieser Erfahrung selbst verbergenden Hülle" besteht. Das Judenthum stellt nicht nur das Erfahrungsbewußtseyn des Göttlichen frei von jener mythologischen Hülle heraus, mit der wir es anderwärts überkleidet finden, sondern erweist sich als göttliche Offenbarung auch durch die Einheit, worein es dies Bewußtseyn mit dem sittlichen Volksbewußtseyn setzt", so daß die Religion als Grundlage des ganzen Volks- und Staatslebens erscheint. Eben darum ist hier die bestimmte geschichtliche Form, welche die Offenbarung annimmt, „die Gestalt des Gesetzes, eines Rechts- und Verfassungs-, Sitten und Ceremonialgesetzes", und zugleich tritt in die Offenbarung als wesentliches Element das Wunder ein, d. h. die „Vorstellung einer Reihe von Thaten, durch welche sich Gott dem Volke bezeugt, seinen Willen ihm kundgibt und seine Geschicke zu ihrem Endziel hinlenkt". Und darum verbindet sich weiter mit dem Gesetze die Prophetie, die messianische Weissagung, als Hinweisung auf dieses Endziel. Denn das Judenthum enthält dieses Endziel nicht in sich selbst. Jene Verschmelzung des Gottesbewußtseyns mit dem partikulär-sittlichen Nationalbewußtseyn (Volks- und Staatsleben) der Juden ward vielmehr unmittelbar zu einer neuen „Hülle", welche den wahren Inhalt der religiösen Erfahrung verdeckte und daher im weltgeschichtlichen Verlauf der göttlichen Offenbarung abgestreift werden mußte. Die Hülle fiel, die messianische Weissagung erfüllte sich und die „religiöse Erfahrung fand für alle Zeiten den Inhalt, der ihr statt alles andern Inhalts ist, weil er allen andern Inhalt in sich zusammenfaßt, in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi". Er ist es, „welcher die Idee des höchsten Gutes, das er mit dem Worte Himmelreich bezeichnete, zuerst in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit sich und den Seinigen zum Bewußtseyn gebracht hat". Das Heil auf Christus zurückführen, heißt daher zunächst nichts Anderes als das Bewußtseyn aussprechen, „daß man sowohl die Erkenntniß des höchsten Gutes als die Erkenntniß

des Weges zur Erlangung desselben nur Christo verdanke". Aber der Gewinn dieses doppelten Bewußtseyns war in Christo nicht bloß ein Akt der Erkenntniß, sondern zugleich eine That, die That „der Durchbrechung jener Schranken, welche bisher dem mit dem göttlichen geeinigten menschlichen Willen, und zwar durch letzteren selbst gezogen waren", die That eines Willens, der eben damit sich, wie nie ein anderer menschlicher Wille, als Eins mit dem göttlichen bewährt hat. Durch diese That ist den Gläubigen erst der „thatsächliche" Gewinn und Besitz des höchsten Gutes ermöglicht worden. Denn wie durch Christi Lehre die Schranken der Erkenntniß, so sind durch sie zugleich „die sachlichen Schranken gefallen, durch welche im A. T. jedem Nichtjuden der Zugang zu den Segnungen der israelitischen Volksgemeinschaft verwehrt ward." Diese That, der Gewinn jenes doppelten Bewußtseyns Jesu Christi, ist das einzige wahre Wunder, das an seiner Erscheinung hängt, während „das Gewebe sinnvoller Wundergebilde, mit welchem der Trieb dichterisch-religiöser Sagenbildung, neu aufgeregt durch die Geburtswehen eines neuen Glaubens, Sein Leben und Seine Persönlichkeit umzogen hat, einen wesentlich mythologischen Karakter trägt". Bezeichnet aber sonach die göttliche Offenbarung, auch in Christo, nur die „ausdrückliche Entfernung der Hüllen, mit denen der Inhalt der religiösen Erfahrung anfänglich für den Einzelnen wie für die Völker überdeckt war", und fällt der religiöse Glaube begrifflich in Eins zusammen mit der religiösen Erfahrung, so liegt im Begriff der göttlichen Offenbarung wie des Glaubens unmittelbar „eine nähere Beziehung zur wissenschaftlichen Erkenntniß". Ja letztere wird als eine „nothwendige Ergänzung" des Processes göttlicher Offenbarung durch diesen selbst gefordert. Denn wenn die Früchte der Offenbarung nicht für das Bewußtseyn verloren gehen sollen, so muß „der geoffenbarte Inhalt sich durch eine immer erneute Thätigkeit dem Bewußtseyn einverleiben". Daher die Verheißung des Paraklet, der die Jünger in alle Wahrheit leiten sollte, d. h. der „die Erkenntniß, zu welcher ihnen jetzt alle thatsächlichen Bedingungen gegeben waren, in der Weise eines von den Thatsachen abgezogenen gegenständlichen Wissens in ihnen erzeugen sollte". Das Werkzeug dieser Erzeugung, dieser nothwendigen Fortbildung des Glaubens zum Wissen, ist „die philosophische Spekulation". Demgemäß hat von Anfang an bis auf den heutigen Tag die Spekulation die Lehre Christi bearbeitet, um den Glauben zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu bringen; damit hat sich der kirchliche Lehrbegriff durch die verschiedenen Formen und Stufen (in der morgen- und abendländischen Kirche, in der Scholastik und Mystik, in der römisch-katholischen, der lutherischen und reformirten Kirche) allmählich entwickelt; und das Wesen der gegenwärtigen „evangelischen" Kirche besteht vorzugsweise darin, „Trägerin der wahren philosophischen Wissenschaft zu seyn (Nachweis dieser Behauptungen S. 157—300). — Was nun Weiße seinerseits für den wahren spekulativen Gehalt des Christenthums erachtet, sucht er sodann philosophisch zu deduciren, indem er von den Beweisen für das Daseyn Gottes ausgehend, die Idee des Absoluten oder die absolute Idee nach Form und Inhalt erörtert. Da es uns indeß nur auf die Darlegung seines Standpunktes im Allgemeinen ankommen konnte, so bemerken wir nur noch, daß ihm im Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit der Vater in Eins zusammenfällt mit der göttlichen Vernunft, deren Inhalt die intelligente Welt und die ewigen und nothwendigen Wahrheiten sind; der Sohn ist ihm das göttliche Gemüth und die Natur in Gott, aus deren unendlicher Daseynsfülle durch den freien Willen der Gottheit „die Welt geschöpft worden"; der heil. Geist endlich ist ihm der göttliche Wille, der sich durch seine Freiheit „zu seinem Inhalte die Liebe gibt, die Liebe, mit welcher Er den Inhalt seines eigenen Daseyns umfaßt, um aus ihm eine Unendlichkeit gleichartigen Daseyns außer ihm zu erzeugen". —

Wenn wir von dieser kritisch-historischen Uebersicht — die uns leider zeigt, daß die Religionsphilosophie noch weiter als manche andere philosophische Disciplin von der Erfüllung ihrer Aufgabe entfernt ist — ein Werk wie „Das Wesen des Christenthums" von L. Feuerbach (Leipzig 1841, 3. Aufl. 1849), trotz seiner mehreren Auflagen

ausschließen, so liegt der Grund davon einfach darin, daß, wie jeder Unbefangene von einiger philosophischer Bildung zugeben wird, die Philosophie Feuerbach's — der nackte einseitige Sensualismus und Materialismus, dem aber die Einbildungskraft (auf welcher Religion und Christenthum beruhen) die seltsamsten Streiche spielt — in Wahrheit **keine** Philosophie ist. G. Ulrici.

Reliquien, reliquiae, auch reliqua als Neutrum Plur., λείψανα hießen bei den Alten die Ueberreste eines Todten, und zwar nicht der ganze Leichnam, sondern einzelne Theile desselben. Der lateinische Ausdruck ist mit demselben Sinne und mit derselben Beschränkung des Sinnes in das christliche Latein und in neuere Sprachen christlicher Völker übergegangen, und zwar mit der speziellen Beziehung auf heilig erachtete Leiber. So unterscheidet Gregor M. in seinen Dialogen II, 32. ganz deutlich der Märtyrer Leiber (corpora) von ihren Reliquien, und wundert sich, daß die Märtyrer gerade da die größeren Zeichen verrichten, wo der geringste Theil von ihnen liegt, nämlich bei ihren Reliquien. Dieser Ausdruck wurde seit dem 4. Jahrhundert auch auf die Kleider und Marterwerkzeuge der Märtyrer ausgedehnt; Gregorius von Nazianz ist der erste, der das Wort in diesem Sinne anwendet; und so kam man dahin, überhaupt die Dinge, die der verstorbene Heilige durch öftere Berührung geheiligt hatte, Stab u. s. w. unter die Reliquien des Heiligen zu rechnen. Seit Ambrosius dehnte man diesen Begriff auch auf das Kreuz Christi aus; zum Kreuze Christi gesellten sich bald auch seine übrigen Marterwerkzeuge, ferner sein Rock, Krippe u. s. w. Doch ist es bei den Katholiken gewöhnlicher, die Reliquien Christi besonders auszuzeichnen, und unter Reliquien die Ueberbleibsel der Heiligen zu verstehen. Wir werden aber in der folgenden Darstellung beides zusammenfassen, wie es denn auch zusammengehört.

Daß die ersten Christen, die Christen des apostolischen Zeitalters auf die irdischen Ueberreste Christi, so weit sie vorhanden waren, und der Apostel keinen Werth gelegt, ihnen keine weitere Verehrung erwiesen haben, könnte nur demjenigen auffallend scheinen, in dessen Geiste sich die Anschauungen jener Zeit mit den Anschauungen der späteren Zeit völlig vermengt haben. Von Ueberbleibseln des Leibes des Herrn konnte selbstverständlich nicht die Rede seyn. Aber die Himmelfahrt hatte nicht nur den Leib des Herrn den Sinnen und somit aller Gefahr der Idololatrie entzogen, sondern auch den Geist der Jünger nach oben gerichtet (Kol. 3, 1.), so daß ihnen nun auch die sonstigen Ueberbleibsel seines leiblichen Lebens gleichgültig wurden. Hoch über ihnen, in den lichten Wohnungen des Vaters thronte der verherrlichte Erlöser. Seine Gegenwart verspürten sie im Rauschen des Geistes in der Gemeinde, auch da, wo nur zwei oder drei in seinem Namen versammelt waren. Seine Worte, sorgfältig gesammelt und dem Gedächtnisse eingeprägt, galten ihnen mehr als einige Lappen seines irdischen Gewandes. Täglich trat er ihnen übrigens wie verleiblicht entgegen im heiligen Abendmahle; das heilige Abendmahl, das war, kann man sagen, die vom Herrn eingesetzte Reliquie; daran sollte die Gemeinde sich halten, bis er leiblich wiederkäme, das Reich Israel aufzurichten. Dem Bedürfnisse leiblicher Vergegenwärtigung, leiblicher Anhaltpunkte der Erinnerung war durch die Einsetzung des heiligen Mahles vollkommen Genüge geleistet. Das Bedürfniß war befriedigt und zugleich abgeleitet, verwandelt in den Gnadenakt andauernder Erneuerung, Stärkung und Bestätigung der Gemeinschaft mit dem Herrn. Daher ist es kein Wunder, daß wir in den ersten drei Jahrhunderten durchaus keine Spur entdecken, daß man Reliquien Christi, d. h. seines Kreuzes, seiner Marterwerkzeuge, Kleider u. dgl. aufbewahrt, aufgesucht, verehrt noch Wunderwirkungen davon erwartet habe (vgl. die Art. „Grab, das heilige“, „Kreuzauffindung“). Man wußte im 4. Jahrhundert gar nicht mehr die Stelle zu nennen, wo er gelitten hatte und begraben worden; es mußte dies durch besondere Offenbarung entdeckt werden. Erst aus dem 4. Jahrhundert haben wir die Nachricht, daß Hadrian an der Stelle, wo Christus begraben worden, einen Venustempel errichtet habe, um den Christen die Verehrung dieses Ortes zu verleiden. Wenn die Nachricht richtig ist, so ist es völlig unbegreiflich, daß wir in keinem einzigen

Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts eine Andeutung davon, nirgends eine Klage darüber finden.

Wenn aber die ersten Christen auf die Ueberbleibsel des Herrn selbst nicht weiter Rücksicht nahmen, wenn sie in einer Stimmung sich befanden, wo ihnen alles das unbedeutend und werthlos erschien, so setzte sich diese Stimmung fort, sie erstreckte ihren Einfluß auch auf die Ueberbleibsel der apostolischen Männer. Die Gemüther waren übrigens in zu gespannter Erwartung der bevorstehenden Wiederkunft Christi, als daß man auf die Ueberbleibsel auch der frömmsten Menschen Obacht genommen hätte. Der Glaube, daß die Todten auferstehen werden, obwohl er, wie aus 1 Kor. 15. ersichtlich, bei Einigen eine sinnliche Farbe angenommen, war doch von Paulus an demselben Orte seinem geistigen Wesen nach so treffend erörtert worden, daß überall, wo diese geläuterte Anschauungsweise maßgebend wurde, den Uebergebliebenen die Lust vergehen mußte, von dem, was in Unehre gesät ward, was einer gänzlichen Verwandlung und Neuschöpfung entgegenging, einige Partikelchen zu retten oder besonders zu ehren. Der Umstand, daß die Heiden die Leichname oder die Ueberbleibsel der Leichname ihrer großen Männer ehrten, ihre Leichname aufsuchten*), auf ihren Gräbern Tempel erbauten, dieser Umstand, sich anschließend an die Vorstellung, daß auch die Seelen unterhalb der Erde ihren Wohnort hätten, mußte auf die Gemüther der ersten Christen geradezu abmahnend wirken, und ihre Gedanken um so mehr nach Oben richten, wo sie mit den Augen des Glaubens Christum und die im Herrn verstorbenen Gläubigen mit ihm herrschen sahen. So geschahen denn auch keine Wunder auf den Gräbern der Apostel und apostolischen Männer; kannte man doch von vielen derselben die Gräber nicht. Auch von ihren sonstigen Reliquien, Kleidern u. dgl. gingen keine Wunderwirkungen aus, denn man hatte sie ja nicht aufbewahrt. Alles Derartige kam erst in einer Zeit zum Vorschein, wo es, der vergänglichen Natur solcher Dinge zufolge, kaum noch unverwest vorhanden seyn konnte, wo auch in Folge der Verwüstung Palästina's die Grabstätten der betreffenden Männer längst vergessen waren.

„Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, drängt immer fremd und fremder Stoff sich an". So erging es dem Christenthum in jeder Beziehung. So wie das Volk Israel sich nicht auf der Höhe der alttestamentlichen Offenbarung hielt und, immerfort unzufrieden mit der ihm gestatteten keuschen Symbolik, seine Religion in das Sinnliche herunterzog, sinnlich überkleidete und mit dem Heidenthum buhlte, so bietet uns die christliche Menschheit einen ähnlichen Anblick dar. Wie zu erwarten, waren die ersten Anfänge der Reliquienverehrung unschuldig, so daß kein Mensch ahnen konnte, welche Gestalt sie nach und nach, lawinenartig sich vergrößernd, nehmen würde. Sie knüpfte sich an die Verehrung der Märthyrer, die in ihren Anfängen einen ebenso unschuldigen Karakter hatte. Wären die Märthyrerakten des Ignatius von Antiochien ächt, so hätten wir durch sie das erste Zeugniß davon. Es war schon ein Zeichen einer besonderen Werthschätzung, daß man die Gebeine des in Rom von den wilden Thieren zerrissenen Bischofs (107 oder 108) nach Antiochien in Syrien schaffte und daselbst aufbewahrte, „als unschätzbare Kleinodien". Es ist dies derselbe Ignatius, der zuerst, aller Analogie des Glaubens zuwider (Röm. 8, 11.) und wahrscheinlich durch die mißverstandene Stelle Joh. 6, 54. verleitet, das Abendmahl *κατ᾽ ἐξοχήν* als *φάρμακον ἀθανάσιας*, *ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* aufgefaßt hatte im Briefe an die Epheser

*) Das bezeichnendste Beispiel ist enthalten im Leben des Theseus von Plutarch c. 36. Die Pythia befahl, seine Gebeine aufzusuchen und in Athen aufzubewahren. Es war aber schwer sie zu bekommen und das Grab zu erkennen wegen der die Insel Skyros, wo er getödtet worden war, bewohnenden Barbaren. Kimon eroberte die Insel und fand, *θείᾳ τινὶ τύχῃ συμφρονήσας*, die Gebeine an einem Orte, den ein Adler bewachte. Die Athener empfingen festlich den gefundenen Leichnam, legten ihn in Mitte der Stadt nieder; der Ort wurde ein Zufluchtsort (*φύξιον*) für die Frommen, die Theseus als Schutzherrn (*βοηθητικόν*) verehrten, welcher die Bitten der Demüthigen gütig aufnehme. — Später entstand der prächtige Theseustempel.

K. 20. Das zweite eben sa unverfängliche Beispiel gibt uns die Gemeine zu Smyrna nach dem Märtyrertode ihres Bischafs Polykarp (169) Euseb. IV, 15. Es scheint, daß die Juden den zunächst unverbrannt gebliebenen Leichnam den Christen vorenthalten wollten; bei welchem Anlasse die Gemeinde in ihrem encyklischen Schreiben bemerkt, daß es ihr doch nicht einfalle, irgend Jemandem außer Christo göttliche Ehre zu erweisen (*σέβειν*), „denn diesen beten wir an (*προσκυνοῦμεν*) als Sohn Gattes, die Märtyrer aber lieben wir gebührend als Schüler und Nachahmer des Herrn". — Nachdem berichtet worden, daß der Hauptmann, der bei der Hinrichtung befehligt hatte, um der Juden Streitsucht ein Ende zu machen, den Leib verbrennen ließ, fügt die Gemeinde bei: „hernach haben wir seine Gebeine auf, die werthvaller als kastbare Steine und herrlicher als Gold, und begruben sie an einem angemessenen Orte. Wenn wir uns daselbst in Freude und Jubel versammeln, wird uns der Herr geben, den Jahrestag seines Martyriums zu feiern zum Andenken der vorangegangenen Kämpfer und zur Uebung und Vorbereitung der zukünftigen". Man bekommt hiebei den Eindruck, als ob die Gemeinde nicht blas den Juden, überhaupt den draußen stehenden gegenüber, sandern auch in Beziehung auf von Christen geäußerte Bedenken ihre Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien sa genau abgränzte. Mit der zunehmenden Verehrung der Märtyrer wuchs auch die Verehrung ihrer Reliquien. Bereits im 3. Jahrhundert war es damit ziemlich weit gekammen. So erzählt Eus. VIII, 6., daß zur Zeit der diokletianischen Verfolgung die Heiden zu Nikamedien die Ueberreste gewisser Märtyrer wieder ausgruben und in das Meer warfen, „damit nicht Einige die in den Gräbern liegenden anbeteten, indem sie dieselben gleichwie Götter ansahen (*ὡς ἂν μὴ ἐν μνήμασιν ἀποκειμενοὺς προσκυνῶιεν τίνες, θεους ἄν οὐς, ὡς γέ ῴοντο, λογίζομενοι*). Satwie aus dieser Stelle erhellt, daß ein Theil der Christen von dieser abgöttischen Verehrung sich frei hielt, sa geht dies auch noch ans einem anderen Zeugnisse ungefähr um dieselbe Zeit hervor. In dem am Ende des 3. Jahrhunderts geschriebenen 6. Buche der opastalischen Canstitutianen K. 30 (nicht 29, wie Augusti ongibt) werden die Gläubigen ermuntert, die Leiber der Märtyrer zu ehren mit Berufung auf das durch die Gebeine des Propheten Elisa bewirkte Wunder (2 Kön. 13, 6.) auf die Verehrung, die Jaseph dem tadten Jakob erwies (1 Mos. 50, 1.) auf das Bringen der Gebeine Jaseph's durch Mases und Jasua in das gelabte Land; offenbar soll dadurch die Verehrung der christlichen Reliquien in den Augen nicht blas der Juden und der Heiden, sandern wahl vorzüglich eines Theiles der Christen, der sich nicht domit befreunden konnte, gerechtfertigt werden. Darum wird hinzugesetzt: „Daher auch ihr, die Bischöfe und die Uebrigen, sallt nicht glauben, daß ihr euch durch Berührung der Entschlafenen verunreinigt, noch derselben Reliquien (*λείψανα*) verachten, als ab dergleichen Gebräuche thöricht wären". Am Anfange des 4. Jahrhunderts finden wir nun schon Spuren einer Prüfung der Reliquien, die ihrer Verehrung zur Grundlage diente. Lucilla (s. den Art. „Danatisten") übertrieb die Sache, indem sie vor dem Genusse des Abendmahles den Knachen eines Märtyrers, den sie bei sich trug, küßte; es wird ausdrücklich bemerkt, es sey das os nescio cujus hominis mortui, et si martyris, nec dum vindicati gewesen; als der Diakon Cäcilian ihr solches einmal verwies, ging sie erzürnt aus der Kirche (Opt. Milev. de Schism. Donat. I. c. 16). Aus der Mitte des 4. Jahrhunderts erfahren wir ganz bestimmt, daß die Aegyptier, nach altväterischer Sitte, die Knachen der Märtyrer nicht beerdigten, sandern sie in den Häusern aufbewohrten, wagegen der heilige Antonius (s. d. Art.) eiferte und sterbend (356) Sarge trug, daß seine Leiche an einem heimlichen Orte beerdigt würde, damit man nicht auch mit ihr Abgötterei triebe (van Athanasius im Leben des Antanius billigend erzählt (Op. Ath. Tom. II, p. 502).

Athanasius selbst war alsa darin mit dem heiligen Antonius einstimmig, sawie er denn mehrere ihm übergebene Reliquien einmauern ließ (Rufin, hist. eccles. II, 28.); aber andere Kirchenlehrer gingen ganz und gar in diese grobe Ausartung der Volks-

frömmigkeit ein; sie meinten wohl, man müsse dem groben Volksverstande solche Anhaltpunkte frommer Erregung lassen, um daran anknüpfend die Religiosität zu befördern. Es ist merkwürdig, daß dieselben Kirchenlehrer, die sich so entschieden gegen die Bilder aussprachen und bethätigten, schwärmerische Lobredner und Verehrer der Reliquien waren, ihnen alle möglichen Wunderwirkungen zuschrieben und zu ihrer Verehrung die Gläubigen wetteifernd antrieben, so Eusebius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, selbst Augustinus, de civ. Dei XXII. c. 8. §. 7. 8. 11. 12. 59., derselbe, der gelehrt hatte, es sey nicht recht, daß die Gläubigen (nach altkatholischer Sitte) für die Märtyrer beten, da sie vielmehr durch ihre Fürbitten ihnen Hülfe brächten (Sermo 17). So hatte die Reliquienverehrung für sich die Elite der christlichen Lehrer, während die Gegner tief unter ihnen standen; unter ihnen ragen hervor in der patristischen Zeit Eunomius, der schon durch seinen Arianismus auf seine Verwerfung der Reliquienverehrung den Verdacht der Heterodoxie warf, und Vigilantius, der, wenn er gleich keineswegs der gemeine Geselle war, als welchen ihn Hieronymus in seiner Schrift gegen ihn abgeschildert, doch mit den genannten Männern in Hinsicht der christlichen Gesinnung, geschweige denn der Begabung und Verdienste die Vergleichung nicht aushalten kann. Wenn sich eine auch mit vielen Irrthümern behaftete Richtung in der Gesellschaft verbreitet, so zieht sie öfter auch die Edelsten und Besten in ihren Kreis, schafft sich dadurch eine neue Macht in den Gemüthern, und es kommt dahin, daß diejenigen, die sich ihrem Einflusse entziehen, wirklich in sanftiger Beziehung durchaus nicht immer zu den vorzüglichsten Mitgliedern der Gesellschaft gehören. Gegenüber den genannten Schutzrednern der Reliquien mußten aber auch die Einwendungen des Porphyrius, des Kaisers Julian (ep. 52 u. Cyrill. c. Jul. VI.) alles Eindruckes verfehlen.

Der Märtyrercultus, sowie er sich im Verlaufe des 4. Jahrhunderts gestaltete, war eigentlich der in das Christliche umgesetzte Heroendienst des antiken Heidenthums; das Volk faßte die Sache so auf; die Kirchenlehrer gaben dieser Strömung des Zeitgeistes nach, im Wahne, das im Heidenthum irregehende Bedürfniß solle auf christlichem Boden seine wahre Befriedigung finden. So führt Eusebius (demonstr. evang. 13, 11.) ein Wort Plato's an, daß man die in der Schlacht eines rühmlichen Todes Gestorbenen als gute Geister verehren solle, und fügt hinzu: „das paßt zum Tode der Gottgeliebten, welche wir nicht mit Unrecht Streiter für die wahre Frömmigkeit nennen. Daher die Sitte, auf ihren Gräbern sich zu versammeln, daselbst Gebete zu verrichten“ u. s. w. Theodoret sagt geradezu, daß der Herr seine todten Angehörigen (τοὺς οικειους νέκρους) an die Stelle der heidnischen Heroen gesetzt habe; anstatt der Feste des Dionysos und Anderer werden nun die Feste des Petrus, Paulus, Thomas, Sergius und anderer Märtyrer begangen“. So wurden nun bereits im 4. Jahrhundert mythische Züge daher entlehnt auf christliche Heilige übergetragen (s. „Phokas“ Bd. XI. S. 627). Sowie nun die Heiden zu Ehren ihrer Heroen Tempel bauten, zum Theil auf ihren Gräbern, — denn es herrschte die Vorstellung, daß ihre Seelen ihre Gräber umschweben, so wurde dies Alles auf das christliche Gebiet hinübergetragen; es entstanden Kirchen zu Ehren der Apostel und Märtyrer auf ihren Gräbern, oder es wurden ihre Reliquien, die immer durch besondere Offenbarungen mußten entdeckt werden*), an die Stelle gebracht, wo man eine Kirche erbaute und unter den Altar gelegt; wohl mit Beziehung auf Offenb. 6, 9. (vgl. dazu die Ausleger). Zu diesem Behufe mußte die Zahl der Reliquien bald in's Ungeheuere anwachsen, mannichfaltiger Betrug dadurch veranlaßt werden, den unter Anderen Martin von Tours bekämpfte, Sulpic. Severus de vita

*) So wurden durch den Presbyter Lucianus mittelst einer besonderen Offenbarung im Traume die Gebeine des ersten Märtyrers Stephanus entdeckt und im 5. Jahrhundert nach Spanien gebracht (Baronius ad a. 415). So erhielt Ambrosius auch durch besondere Offenbarung im Traume Kenntniß vom Vorhandenseyn der Leichen von Protasius und Gervasius. Es ging gerade so wie mit Theseus' Leiche (s. die obige Anm.) und auch die Verehrung war entsprechend.

beati Martini c. 11, aber freilich gab er deswegen seine große Verehrung der Reliquien nicht auf. Eine neue Quelle von Reliquien eröffnete sich in Folge der Wallfahrten nach dem heiligen Lande, die seit Mitte des 4. Jahrhunderts aufkamen. Die Kirchenlehrer suchten zwar auch in dieser Beziehung dem groben Aberglauben zu steuern, gaben aber doch wieder nach und priesen die Wallfahrten. Am stärksten drückte sich Gregor von Nyssa dagegen aus in einem besonderen Schreiben „von denen, die nach Jerusalem reisen“, ein Schreiben, welches den Katholiken sehr unbequem ist, welches der Verfasser nie durch entgegenstehende Behauptungen auch nur gemildert hat. Hieronymus dagegen, der einestheils eben so stark sich ausdrückte, lenkte andererseits wieder ein und suchte die Frommen nach dem gelobten Lande zu locken, und kann nicht genug den Segen preisen, den sie daselbst erhalten würden. Die Wallfahrten nach diesem Lande brachten nun Reliquien Christi, der Apostel und Anderer in Umlauf, und neue daran sich knüpfende Wunder. Selbst Augustin (l. c.) weiß von Wundern zu erzählen, die durch Berührung von Erdenstaub aus dem heiligen Lande geschehen waren. Denn nicht bloß Ueberbleibsel heiliger Leiber und Dinge, welche sie berührt hatten, sondern auch heilige Erde u. dgl. wurde aus Palästina als Schutzmittel und Heilmittel gegen allerlei Uebel mitgebracht. Es wurde mit den Reliquien Handel getrieben von müssigen Mönchen, worüber Augustin de opere monachorum c. 38 klagt: alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant; diesen Handel hatte schon 386 Theodosius I. (Cod. Theod. IX. XVII. 7.) verboten. Ebendaselbst verbot Theodosius den aufkommenden Gebrauch der Translokation der heiligen Leiber, aber die folgende Zeit setzte sich gänzlich darüber hinaus.

Daß Gregor M. in dieselbe Zeitrichtung einging, ist zu bekannt, als daß es erläutert werden müßte; s. lib. IV. ep. 30, woselbst er freilich auch den Betrug rügt, der sich an die Translokation der Reliquien knüpfte. Sodann ist Gregor v. Tours (de glor. martyr. I, 28.) ein großer Lobredner der Reliquien. Auch Karl d. Gr. konnte sich diesem Aberglauben nicht entziehen. Im J. 803 erneuerte er ein Capitulare von 742, welches besiehlt, daß die das Heer begleitenden Kleriker die Reliquien der Heiligen tragen sollen. Um dieselbe Zeit kamen die abenteuerlichsten Reliquien auf (s. Gieseler, K.-G. II, 1. S. 154, 2. Ausg.). Sie mehrten sich mehr und mehr, gleichartige kamen in vielen Exemplaren zum Vorschein (Gieseler a. a. O. S. 310). Oefter belästigten die Reliquien durch ihre Wunder ernstere Aebte, die zuweilen die betreffenden Heiligen baten, keine Wunder mehr zu verrichten (Gieseler a. a. O.). Ihre Zahl mehrte sich noch durch die während der Kreuzzüge aus Palästina mitgebrachten (Gieseler, K.-G. II, 2. S. 460), darunter auch Reliquien vom Leibe Christi, ein Zahn, Haare, Stücke vom praeputium, vom Nabel. Betrug mit Knochen der Heiligen, wenn er gar zu augenscheinlich war, wurde gerügt, konnte aber natürlich nicht verhindert werden; die Gottesurtheile, die man anordnete, um unächte Reliquien von ächten zu unterscheiden (Concil von Saragossa 592, Kanon 2. Edm. Martène de antiquis eccl. ritibus, Tom. III, p. 495), sowie die Opposition eines Claudius von Turin, eines Agobard von Lyon, eines Abtes Guibert, † 1124 (libri quatuor de pignoribus Sanctorum; Schroeckh 28, 221—225) und Anderer blieben ohne Wirkung und gingen selbst zum Theil dem Aberglauben nicht an die Wurzel. Das concilium Lateranense IV. a. 1215 verbot nur den Verkauf vorhandener Reliquien und die Verehrung neuer Reliquien, es sey denn, daß sie die Approbation des Pabstes erhalten hätte; es schärfte den Bischöfen ein, Sorge zu tragen, daß die Gläubigen nicht variis figmentis et falsis documentis irregeführt werden, „sicut in plerisque locis occasione quaestus fieri consuevit“.

Die Verehrung der Reliquien ist im Verfolge der Zeit ein integrirender Bestandtheil der katholischen Frömmigkeit geworden, als welche für alles Geistige ein sinnliches Substrat haben will und zugleich sich mit der Vermittelung durch Christum nicht begnügt, sondern zwischen Jesum und die gläubige Seele die Heiligen als Vermittler setzt, auf deren Reliquien daher auch seit alter Zeit die Eide abgelegt werden. Das Concil von

Trident hielt natürlich die Reliquienverehrung aufrecht, und belegte in der Sessio XXV diejenigen, welche die Reliquienverehrung verwerfen, mit dem Anathema. Doch fügte es hinzu, es sollen keine neuen Reliquien aufgestellt werden, außer mit Genehmigung des Bischofs, der darüber Theologen und andere fromme Männer zu Rathe ziehen wird. In besonders schwierigen Fällen soll die Meinung des Erzbischofs und des Provincialconcils eingeholt werden, so jedoch, daß „inconsulto sanctissimo Romano pontifice" nichts Neues eingeführt werde. In der neueren Zeit wagte der gelehrte Mabillon (s. d. Art.) einen Angriff auf den Unfug, der besonders in Rom mit den Reliquien getrieben wurde, mußte aber in einer neuen Ausgabe seiner Schrift die anstößigen Stellen auslassen. Einige Zeit vorher war im Kloster Port-Royal des Champs bei Paris durch eine Dorne aus der Dornenkrone Christi ein großes Wunder geschehen (s. d. Art. „Port-Royal", und besonders die authentische Relation in Faugére, lettres, opuscules et mémoires de Mme. Perier et de Jaqueline, soeurs de Pascal etc., Paris 1845, in mehreren Briefen der Jaqueline p. 376—391, und in Racine, histoire de Port-Royal. Auf die Verehrung vieler Reliquien aber, der sich der römisch-katholische Geistliche unterziehen muß, läßt sich anwenden, was Augustin de civitate Dei VI, c. 10 dem Seneca in Hinsicht seiner Verehrung der staatlich anerkannten, von ihm selbst als nichtig erkannten Götter vorwirft: „colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat, adorabat". — Die Reliquienverehrung im Ganzen erinnert an ein Wort des Seneca selbst von den Juden: victi victoribus leges dederunt (bei Augustinus l. c. c. 11). Die Reliquienverehrung ist eine siegreiche Reaktion des überwundenen Heidenthums auf die christliche Religionssphäre. Damit soll nicht geläugnet werden, daß Gott, zu der Schwachheit der Leute sich herablassend und die neuen „Zeiten der Unwissenheit" übersehend, bisweilen geschehen ließ, wie die Leute geglaubt hatten. Wenn aber selbst gläubige Katholiken zugeben, daß die übergroße Mehrzahl der Mirakel erdichtet sind und wenn sie in der vulgären Heiligenverehrung Götzendienst sehen, so werden wie natürlich Protestanten nicht hinter ihnen zurückbleiben wollen, wenngleich die Protestanten, gerade wegen ihres freieren und höheren Standpunktes, vermögend sind, auch auf den unteren Stufen der christlichen Entwickelung noch Regungen des christlichen Glaubens und entsprechende Wirkungen wahrzunehmen. **Herzog.**

Remedius, Bischof von Chur, s. Bd. VII. S. 312.

Remigius von Rheims (von Anderen auch Remedius genannt), geboren (nach Lecointes Berechnung) 437, wird Bischof von Rheims schon 459, und stirbt in hohem Alter am 13. Januar 533. Er ist aus einem edlen und angesehenen romanischen Hause, der dritte von drei Söhnen des Aemilius und der Cilinia. Seine Geburt und Bestimmung läßt die Legende von einem Eremiten vorausgesagt werden. Hinkmar bezeugt, daß er zum Archiepiskopat gekommen sey raptus potius quam electus.

Remigius war die Seele der Bekehrungsversuche schon vor Chlodwig's Taufe. Dieser war längst mit ihm befreundet, und hatte sich ihm insbesondere gefällig bewiesen bei einer Gelegenheit wo ein Haufen Franken Rheims geplündert hatte und der Erzbischof ein ausgezeichnetes Beutestück gern zurück zu haben wünschte. Ueber die Taufe selbst 496 vgl. d. Art. „Chlodwig". Es knüpft sich daran die berühmte Geschichte von der heiligen Ampulla. Sie ist längst kritisch gewürdigt. Man weiß, daß sie erst im 9. Jahrhundert auftritt, und zwar bei dem verdächtigen Hinkmar von Rheims. Erst bei der Krönung Philipp's II. 1179, kam das Fläschchen dann wieder zum Vorschein. Der Anlaß zur Erfindung des Mährchens war ursprünglich ein politischer; es sollte dadurch die Herrschaft Karl's des Kahlen über Lothringen legitim gemacht werden, darum brachte man bei der Krönung zu Metz 869 das heilige Salböl auf, mit dem schon Chlodwig von dem heiligen Remigius bedient worden seyn sollte, dem Vorgänger Hinkmar's zu Rheims, darum erfand der Letztgenannte die ganze Wundergeschichte, sein eigenes Thun sollte gerechtfertigt, die neue Legitimität des westfränkischen Königs in Lothringen mußte an die Merowinger und den Himmel selbst angeknüpft werden, es

war ein diplomatisches Pfaffenstückchen ersten Ranges. 1793 wurde die Ampulla von dem citoyen Rühl zerbrochen, er sagt in dem das Protokoll an den Convent geleitenden Briefe: es sey le monument honteux créé par la ruse perfide du sacerdoce (pour mieux servir les desseins ambitieux du trône). Vgl. meine Abhandlung über Hinkmar und Pseudoisidor in Niedner's Zeitschr. f. hist. Theol. 1858, S. 416 ff.

Die Bekehrung Chlodwig's machte ihn stark bei seinen Kriegen auf romanischem Boden. Die katholischen Bischöfe jener Gegenden waren fortan Werkzeuge in seiner Hand gegen ihre arianischen Beherrscher. Der Metropolit Avitus von Vienne, von hohem Einfluß im burgundischen Reiche, beglückwünschte ihn in einem Schreiben, worin er die Zukunft des Königs und die des Katholicismus identificirt, den fränkischen König als den legitimen Herrscher der Zukunft im ganzen Abendland betrachtet. Die nächste Umgebung des Königs, die christlichen Bischöfe seines Reiches, Remigius an der Spitze, urtheilten selbstverständlich ebenso, und der König fügte sich natürlich dieser sieg- und ruhmverheißenden Anschauung mit Freuden. Es ist ohne Zweifel vor Allen Remigius gewesen, welcher dem Chlodwig seinen Lebensplan firirt hat. Waren vor seiner Bekehrung seine Eroberungsgedanken nur im Allgemeinen auf gallische Distrikte gegangen, so hatte er jetzt das feste Vertrauen genau bis zur Gränze Galliens oder der gallischen Kirche sich ausdehnen zu können. Denn noch war der Gedanke der Einheit Galliens in der römisch-katholischen Bevölkerung nicht erloschen, und die katholische Kirche in Gallien organisirte eine äußerst mächtige Agitation zu Gunsten des Franken. Er verwendete nun, und sollte das, seine Kräfte von ungewöhnlicher Begabung im Dienste des christlichen Gottes und seiner orthodoxen Kirche, gegen Heiden und Arianer. Darauf kam es denn auch denen hauptsächlich an, die auf seine Bekehrung Einfluß hatten und denen seitdem seine Devotion galt, weniger darauf, daß diese Bekehrung auch eine sittliche wäre.

Es ist begreiflich, daß Chlodwig auch seinerseits dem Episkopat freundlich entgegenkam. Remigius durfte ihn ausdrücklich auffordern die Bischöfe in Ehren zu halten und ihrem Pfade stets zu folgen. Vor dem Krieg gegen die Gothen 507 empfahl er ihm Milde und Wohlthätigkeit. Auch nach dem Zug sagte der König den Bischöfen auf ihre Fürsprache menschliche Behandlung der Gefangenen zu. Einen Theil seines Raubes verwendet er dazu Kirchen zu bereichern und Klöster zu stiften. Dem Remigius besonders schenkt er aus Dankbarkeit Güter im nördlichen Gebiet der Vogesen. Des Remigius Wunsch veranlaßte ihn 511 eine Kirchenversammlung der Bischöfe seiner Herrschaft nach Orleans zu berufen, die erste seit Gründung des fränkischen Reichs, wo die 33 anwesenden Bischöfe Beschlüsse faßten zur Wiederherstellung der Kirchenzucht, die während der langen Stürme tief gesunken war.

Remigius wirkte aber auch ferner zur Verbreitung katholischen Glaubens unter Arianern und Heiden in Gallien. Einen der ersteren soll er 517 persönlich auf einer Synode bekehrt haben. Verschiedene Stühle, die lange verwaist gewesen, hat er von Neuem besetzt. Er ist Stifter des Bisthums Laon, das früher zur Rheimser Diöcese selbst gehörte. In Rheims selbst hat er zwei Kirchen gebaut.

Pabst Hormisdas soll an Remigius das päbstliche Vikariat Galliens übertragen haben. Schon Andere, neuerdings Roth, Gesch. d. Benef. Wes. 462, haben ausreichend dargethan, daß und warum der angebliche Brief des Hormisdas unächt ist, und wer als Verfasser desselben betrachtet werden muß. Es ist wieder Hinkmar von Rheims. Er hat sich bei Abfassung dieses Briefes angeschlossen an den ihm bequemen Wortlaut des Ps. Anicet ep. unica (bei Blondell. Ps.-Isid. p. 203), und verfolgt damit die Absicht sein persönliches Streben nach der Primatialwürde von Rheims über Gallien zu stützen. Darum vindicirt er jene Würde für diesen Sitz schon der Zeit des heiligen Remigius, um sie auf sich als dessen Nachfolger übertragen zu können (vgl. meine oben angef. Abhandl. S. 388). Um dem Briefe Glaubwürdigkeit zu verschaffen, hat er ihn in seine vita Remigii eingereiht. Natürlich aber ist dann die Frage ganz unnütz, ob der Brief von Hormisdas oder von Symmachus oder gar von Anastasius herstamme

(Suysken, comm. praev. zur vita Remig.), sowie die, ob der Vikariat über Gallien und die damit gegebene Art von Primatialwürde bloß an der Person des Remigius oder an dem Rheimser Stuhl gehaftet habe (Natalis Alex. Saec. VI, c. 6, art. 2, §. 4).

Von dem vielen Schriftlichen, was er hinterlassen hat, sind vier Briefe erhalten: 1) An Chlodwig wegen des Todes seiner Schwester Albofledis; 2) an denselben als er gegen die Westgothen ziehen wallte; 3) an drei gallische Bischöfe, die ihn wegen seiner Milde gegen den des Sakrilegs angeklagten Presbyter Claudius verspottet hatten; 4) an Bischof Falko von Tongern wegen Eingriffs in die Jurisdiktionsrechte der Rheimser Kirche (Duchesne I, 849; Freher I, 184). Seine Reden rühmt Sidonius Apollinaris, es ist keine erhalten. Ueber die Grabschrift auf Chlodwig s. Hist. lit. de la Fr. III, 66. 67. Der Commentar zu den paulinischen Briefen, herausg. von Jo. Bapt. Villapandus 1698 (auch in Bibl. PP. Max. Lugd. 1677, VIII, 883 sqq.), ist nicht von ihm, sondern von Remigius von Auxerre.

Ueber Remigius siehe: Greg. Turon. II, c. 28—31; er schöpft, wie er ausdrücklich sagt, aus den früh verlorenen Akten des Heiligen. Schon Hinkmar konnte sie nicht mehr benutzen als er seine Vita Remigii schrieb, Migne. CXXV, 1129. AA. SS. 1. Okt.; die letztere ist in ihren thatsächlichen Bestandtheilen zusammengesetzt aus der Vita Remigii des Venantius Fortunatus, Greg. Tur. und der historia epitomata; das Uebrige ist bei des Verfassers Karakter mit großem Bedenken anzusehen (vgl. über das Testament Roth a. a. O. Beil. IV). — Labbe conc. T. IV. Marlot, hist. de Rheims I. Lecointe annal. eccles. I. Mabill., Annal. Bened. T. II. Natalis Alex. Saec. 6, c. 4, art. 3. Fabricius VI, 67 sqq. Hist. litt. de la France III, 155 sqq. 66 sq. Flodoardi, hist. eccl. Rom. lib. I. Vorigny, hist. de la vie de S. Remi, Paris 1741. Gfrörer, K.-G. II, 2. 1019. 1042. Rettberg, K.-G. Deutschl. I, 270. Löbell, Greg. v. Tours u. s. Zeit, Lpzg. 1839. Rückert, Culturgesch. u. s. f. I, Kap. 12—14. De Vertot, Diss. au sujet de la S. ampulle, Mém. de l'Acad. des Inscrr. T. II. Mém. p. 669. v. Murr, über die h. Ampulle, Nürnbg. u. Altdorf 1801. **Julius Weizsäcker.**

Remonstranten, s. Arminianismus.

Renata, Herzogin von Ferrara, s. Bd. VII. S. 104. 108.

Renaudot, ein großer Kenner der orientalischen Sprachen, geboren 1646 zu Paris, erhielt seine Schulbildung bei den Jesuiten, trat darauf zu den Oratorianern, bei denen er jedoch nur einen Monat verblieb; er wurde Abbé und Priester, und verblieb zeitlebens ohne Anstellung; allein es wurden ihm mehrere Ehrenbezeugungen zu Theil; im J. 1689 wurde er Mitglied der französischen Akademie, später der Akademie della Crusca in Florenz. Colbert war im Begriffe, ihn zur Ausführung seines Planes, Abdrücke von orientalischen Werken zu veranstalten, zu gebrauchen, als er, der Minister, starb. Im J. 1700 begleitete er den Cardinal Noailles in das Conklave nach Rom, und verweilte einige Zeit in dieser Stadt, vom Pabste und Anderen sehr ehrenvoll empfangen, ebenso vom Großherzog von Toscana, bei dem er auf seiner Reise nach Rom einen ganzen Monat verweilt hatte. Seit seiner Rückkehr nach Paris bis zu seinem Tode im J. 1720 trat er als Schriftsteller auf in einer Reihe von Werken, die sich sämmtlich auf die Geschichte des Orients und die Uebereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche im Dogma vom Abendmahl beziehen. 1) Défense de la perpétuité de la foi catholique, Paris 1708, gegen die monuments authentiques de la religion grecque v. Ayman. Als Fortsetzung davon erschienen die zwei folgenden Schriften: 2) la perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, Paris 1711; 3) de la perpétuité de la foi de l'Eglise sur les sacrements et autres points, que les réformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme, prouvée par le consentement des églises orientales, Paris 1711; 4) Gennadii patriarchae Constantinopolitani homiliae de Eucharistia, Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Paris 1709, gegen Leo Allatius, der die Verschiedenheit zwischen der römischen und der griechi-

schen Kirche betont hatte; 5) historia patriarcharum Alexandrinorum, Jacobitarum a S. Marco usque ad finem seculi XIII, Paris 1713; 6) collectio liturgiarum orientalium, Par. 1716, nebst vier Dissertationen über Ursprung und Ansehen der orientalischen Liturgien; diese Schrift ist für uns die werthvollste.

Renaudot hatte ein stolzes Bewußtseyn van seiner orientalischen Gelehrsamkeit, und sprach sich bitter über die anderen Gelehrten seines Faches aus, mochten sie Katholiken aber Protestanten seyn. Dafür ist er auch von diesen tüchtig angegriffen worden; La Crose nnd Gagnier haben ihm Verfälschungen und in einigen Stücken Unkenntniß der betreffenden Gegenstände nachgewiesen. Zuletzt führen wir noch an Renaudot's anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageures Mahommétans, qui y allérent au 9e siècle, Paris 1718. Derselbe Renaudot hat viel dazu beigetragen, daß des Molinos Ruf in Frankreich mit der Makel der Unsittlichkeit behaftet wurde. In einem Briefe an Bassuet sagte er: Molinos étoit un des plus grands scélérats qu'on puisse s'imaginer. Il n'y a d'ordures exécrables qu'il n'ait commises durant 22 ans sans se confesser. (Oeuvres de Bossuet, Paris 1778, 4e Tome.) Dieses Urtheil, das auf einer gänzlich erdichteten Thatsache beruht (s. d. Art. „Molinos“), eignete sich Bossuet mehr oder weniger an, und verschaffte ihm so in Frankreich bis auf die neueste Zeit Autorität.

Reordination, s. Bd. X. S. 691.

Rephaiten (Rephaim). Diese רְפָאִים heißen auch noch Söhne Rabba's, Geborene Rabba's (2 Sam. 21, 20. 1 Chron. 20, 4—8.). Es gab auch einen Ort Rabba in Moab, wo das Bett des Rephaitenkönigs Og war; ein anderes Rabba war im Gebirge Juda, und wieder ein anderes in Ammon, also in lauter Gegenden, wo Rephaiten gewohnt hatten. Wenn daher Bertheau (zur Geschichte Israels 143) die Rephaiten mit der Wurzel רָבָה, רַב in Verbindung bringt, so ist wenigstens die Schreibart nicht gerade dagegen. In letzterer Hinsicht schließt sich freilich enger an das Wort die Erklärung Ewald's (Israel I, 275) an, der von רָפָא, gestreckt, d. h. lang, groß (vgl. Recke) ableitet. Es gab auch einen Ort Raphon im alten Rephaitenland. Ueber vielfache andere Etymologien vgl. Gesenius, Thes. 1302, Bötticher, de inferis p. 94 sq. Immerhin heißen bei den Hebräern so alte Riesenvölker. Die 70 übersetzen durch γίγαντες, wo sie nicht, wie z. B. in Ῥαφαείμ oder Ῥαφαΐν, Ῥαφά, das hebräische Wort beibehalten. Diese Rephaiten waren sowohl von den chamitischen Kananitern als den semitischen Terachiten bei ihren Einwanderungen im Lande diesseits und jenseits des Jordans angetroffen worden. Man hatte sie allmählich großentheils vertilgt, nur einzelne Reste hatten sich noch in späterer Zeit im Lande erhalten, die unterjocht waren.

Der Ausdruck Rephaiten wird aber sowohl in einem engeren, als in einem weiteren Sinne gebraucht, in dem engeren ist von Rephaiten als einem neben anderen Riesenvölkern genannten speziellen Volksstamm letzterer die Rede, z. B. 1 Mos. 14, 5. 6., im weiteren Sinne werden andere Riesenstämme den Rephaiten untergeordnet, wie namentlich die Samsummim, Emim und die Enakim.

Rephaiten im engeren Sinne. Dieselben wohnten zu Abraham's Zeit im Ostjordanland bei Astarot Karnaim neben den Samhummim und Emim (1 Mos. 14, 5.). Auch später noch, zur Zeit des Moses, wird ein Rest derselben in Basan erwähnt als Königreich des Og, dessen eisernes Bett 9 Ellen lang und 4 Ellen breit war (5 Mos. 3, 11., Jasna 12, 4.). Dieses Reich umfaßte sechzig befestigte Städte und viele andere Orte, die alle von den Hebräern eingenommen wurden (5 Mos. 3, 4 ff., 4 Mos. 21, 33 ff., Josua 13, 12.). Das eroberte Land wurde dem Stamme Manasse zugetheilt (Josua 13, 30.). Es müssen aber vor den Kananitern auch westlich des Jordans salche Rephaiten gewohnt haben, besonders im Süden, die aber dort früher als im Ostjordanland bezwungen wurden (Josua 17, 15.). Davon zeugt noch das Thal Rephaim in der Gegend Jerusalems (Jos. 15, 8. 18, 16., 2 Sam. 5, 20. 23, 13 ff., Jes. 17, 5.). Auch andere Riesenstämme finden sich im südlichen Westlande, die Enakiter und Aviter.

Rephaiten im weiteren Sinne. Solche sind anzunehmen, weil andere Riesenvölker neben ihrem Specialnamen auch noch mit dem der Rephaiten bezeichnet werden. So die Somsummim (5 Mos. 2, 20.), die Emim (5 Mos. 2, 10. 11.), die Enakim oder Anakim (5 Mos. 2, 11. 21.). Die Samsummim, זַמְזֻמִּים, wurden von den Ammonitern so genannt, in deren Land sie früher zwischen den Flüssen Arnon und Jabbak gewohnt hatten, südlich der Rephaiten im engeren Sinn. Sie wurden von den Ammonitern fast ganz vertilgt. Die 1 Mas. 14, 5. neben onderen Riesenvälkern erwähnten Susim (von זוז, hoch, lang) werden van Bertheau (S. 140) für identisch mit den Samsummim gehalten. Die Emiter (אֵמִים, die Furchtbaren) wurden von den Moabitern so genannt, in deren Land sie früher wohnten (5 Mos. 2, 10. 11.). Die Enakiter (עֲנָקִים, Männer des langgestreckten Halses, nach Bertheau) wohnten im südlichen Westjordanlande in der Nähe van Hebran in drei Stämmen (Jos. 11, 21.). Auch sie wurden bis auf wenige Reste im Philisterlande vertilgt (4 Mas. 12, 23. 29., 5 Mos. 9, 2., Richt. 1, 10. 20., Jas. 11, 21. 14, 12.). Da die 5 Mos. 2, 23. neben anderen Riesenstämmen erwähnten Aviter (עַוִּים, die Zerstörer) 2 Sam. 21, 15—22. zu den Rephaiten gezählt werden, so sind auch sie hier nicht zu übergehen. Auch sie erhielten sich in Resten im Philisterlonde (Jos. 13, 3.).

Hingegen werden die Choriter (חֹרִי, Höhlenbewohner) nirgends ausdrücklich zu den Rephaiten gerechnet, jedoch neben ihnen und anderen Riesenstämmen aufgeführt (1 Mos. 14, 5. 6.). Sie wahnten im Lande Edom auf dem Gebirge Seir (1 Mos. 14, 6. 36, 21.). Wie sich die Samsummiter und Emiter zu den Ammonitern und Moabitern verhielten, so die Chariter zu den Edomitern, sie wurden von diesen fast ganz vertilgt (4 Mos. 20, 14 ff., 5 Mos. 2, 12, 22.). Stämme der Choriter werden erwähnt 1 Mas. 36, 26 ff., 1 Chron. 1, 38 ff. Der Hauptverwandtschaft nach sind sie ebenfalls om besten mit Bertheau, Ewald u. A. m. zu den Riesenvölkern zu zählen. Denn unter den Kananitern, zu denen Faber, Jänisch, Michaelis sie zählen, werden sie nirgends aufgeführt von den mit den kananitischen Stämmen sa bekannten Hebräern. Dagegen werden die Choriter überall in Verbindung mit den Riesenstämmen genannt.

2) Abstammung und Verwandtschaft der Rephaiten. Nach der gewöhnlichen neueren Ansicht sind die Rephaiten, überhaupt die Riesenvölker, alte, ihrem Ursprunge nach unbekannte, Urbewohner des Landes. Das ist die Ansicht van Faber, Bertheau, Lengerke, Ewald u. s. w. (vgl. Bd. VII. 239). Dafür spricht auch eine weitverbreitete Analogie, nach welcher olte, untergegangene Urvölker einer späteren Zeit als Riesenvölker erscheinen und so bezeichnet werden, wabei nicht geläugnet werden soll, daß bei aller Uebertreibung der Sage und der Phantosie solche Völker durch größere Körpergestalt vor späteren Einwanderern und vor einem jüngeren Geschlechte sich auszeichneten. So war dies der Fall in dem solche Urverhältnisse vielfach darstellenden Uramerika (vgl. J. G. M., Urreligionen Amerika's S. 47. 320. 321. 458. 489. 509. 513 ff. 518. 529. 575). Wenn die Titanen und Giganten Erdgeborene heißen, so werden sie damit als Ureinwohner oder Autochthonen bezeichnet (Apollod. I, 1. Diod. Sic. 4, 21. Sophocl. Trach. 1058). Die nordischen skandinavischen Chronisten und die jüngere Edda lassen die Asen einwandern und Riesenvölker als Urbewohner vorfinden. Und wenn auch Asen und Riesen wie Titanen und Giganten ursprünglich göttliche und antigöttliche Kräfte mythischer Art sind, so sind diese Begriffe in einer späteren, schon historisirenden Zeit auf Völkerverhältnisse übergetragen worden, und in die alten Naturideen mischten sich historische Ueberlieferungen. So war es schon früh der Fall in Vorderasien. Das ist das Wahre an den Ansichten von Fréret Recherches sur l'histoire des Cyclopes etc. Für die Auffassung der vorderasiatischen Riesenvölker als früherer Urbewohner spricht auch die gonze Beschaffenheit der althebräischen Völkerkenntniß. Dieselbe läßt nämlich sowohl die Kananiter als die Terachiten (über andere Semiten vgl. die Artikel „Semiten“ und „Kananiter“) von Oberasien ausgehen, von dem gemeinschaftlichen Stammvater Noach und vom Ararat her. Sie finden bei ihren

Einwanderungen die Riesenvölker vor. Was die Kananiter betrifft, die vor den Terachiten eingewandert waren, so weiß auch Herodot (VII, 89. I, 1) davon, daß dieselben, d. h. die Phönizier, vom persischen Meerbusen einwandern, und zwar hat er diese Nachricht von den Persern, die hierin wohl unterrichtet seyn konnten. Die Kananiter müssen olso wie andere Chamiten zuerst noch dem persischen Meere, und von do nach Kanaan gezagen seyn (vgl. Bd. VII. S. 240). Dazu kammt, daß, was die Riesen betrifft, diesen 1 Mos. 6, 4. ein mythischer Ursprung zugeschrieben wird. Die dart erwähnten Nephilim werden mit einem Namen bezeichnet, der 4 Mos. 13, 33. dem Riesenvalke der Enakiter zugetheilt wird, und die LXX übersetzen beide Wörter, נְפִלִים und רְפָאִים durch γίγαντες. Dagegen ist in den Genealogien der den Hebräern bekannten Völker nirgends van irgend einer anderen Einreihung und ethnographischen Zutheilung der Riesen die Rede.

Sind übrigens nach der Ansicht der Hebräer die Riesenvölker Aboriginer, d. h. solche Völker, von deren Einwanderung Sage und Geschichte nichts wissen, so folgt daraus, daß die Philister nicht zu ihnen gehören, welche ja das Alte Testament als Einwanderer darstellt, namentlich im Gegensatz zu dem bei ihnen wahnenden Riesenvolke der Aviter (vgl. d. Art. „Philister", bes. Bd. XI. S. 568, und Ewald, Israel I. 288 ff.).

Gegen diese gewöhnliche Auffassung der Riesenvölker als alter, mit Sem, Cham und Japhet nicht verwandter Urvölker hat Knobel in seiner Manographie über die Völkertafel (1 Mas. 10.) den Beweis zu führen gesucht, daß diese Riesenvölker Semiten seyen, und zwar Ludim, und diese wiederum Hyksos (S. 199 ff.). Ihm stimmen bei Vaihinger (siehe Art. „Hariter", „Philister") und Arnald (Art. „Lud"). Somit wären die Riesenvölker Stammgenassen der Hebräer, und da letztere eine sonst sehr detaillirte Kenntniß der semitischen Stämme zeigen, van einer Verwandtschaft mit den Rephaiten u. s. w. aber selbst nichts wissen, sie ihnen im Gegentheil nach fremder varkammen als die Chamiten und Japhetiten, sa liegt es in der Lage der Dinge, es mit den Beweisen Knabel's genau zu nehmen. Es ist dies um so nöthiger, do auch neulich diesem Gelehrten van Kiepert in der Berliner Akademie (vgl. Februarheft 1859, S. 191 ff.) der Vorwurf unkritischen Verfahrens in Beziehung auf die Japhetiten gemacht worden ist. Die Frage, ob die Ludim und die Hyksas identisch seyen, können wir hier als unwesentlich übergehen. Der Nachdruck liegt auf der Stammverwandtschaft der Riesenvölker mit den Ludim.

Es sind eigentlich blaß zwei Hauptbeweise für diese Identität, der Amolekiterbeweis und der Amaniterbeweis, beide zum größeren Theil Wahnartsbeweise.

Der Amalekiterbeweis besteht darin, daß die Amalekiter in Arabien auf dem Gebirge Seir wohnten, olsa in ähnlichen Gegenden, wie die Riesenvölker. Sie sind alsa selbst Riesen, do die Genealagien den Haupteintheilungsgrund aus dem Wohnsitze nehmen. Dazu kammt, daß die Amalekiter van einigen Arabern zu den Ludim gezählt werden. Die Amalekiter sind also Riesen, und diese Ludim und mithin Semiten. Abgesehen davon, daß andere, natürlich ebenfalls sehr späte, Ansichten der Araber die Amalekiter zu Chamiten machen (Herbelot, Orient. Bibl. I, 351. Winer), worauf wir kein Gewicht legen, — so wird Amalek ganz deutlich 1 Mas. 36, 12. 16. 1 Chran. 1, 36. als Edamit bezeichnet. Nach dieser einfachen Angabe wurden denn ouch van den älteren Gelehrten seit Josephus (Antiq. II, 1. 2.) die Amalekiter als Edomiter genammen (vgl. d. Art. „Amalekiter"), welche zu den Riesenstämmen in einem bestimmten Gegensatz aufgefaßt werden, namentlich zu den Charitern. Wenn die Stelle der Schrift, welche Amolek zu den Edomitern zählt, auch nur ouf eine Abtheilung derselben gehen sallte, aber wenn 1 Mas. 14, 7. praleptisch zu nehmen ist vom Lande der erst später dort wahnenden Amalekiter, so macht das in der geneologischen Anschauung der Schrift keinen wesentlichen Unterschied. Was aber den Wohnartsbeweis in Beziehung auf die Amolekiter betrifft, sa falgt aus dem Wahnort nichts für Abstammung und Zusammengehörigkeit, da in den Zeiten vor und noch Israels Aufenthalt in Aegypten die verschiedenartigsten Völker in Vorderasien dicht neben einander wohnten (vgl. die Art.

„Kananiter" und „Semiten"). Noch nie hat weder die Sage, noch die Geschichte, noch die Ethnographie sich bei Bestimmung der Zusammengehörigkeit oder Verschiedenheit von Völkerstämmen einzig durch die Wahnsitze bestimmen lassen.

Ebenso verhält es sich theilweise mit dem Amoriterbeweis. Da Amariter überall im Süden auch in der Nähe der Riesenstämme wohnten, so setzen sie selbst Riesen! Die Amalekiter im Westland sind für Amoriter zu halten! Abgesehen van der Art solchen Beweises werden 1 Mos. 10, 16. die Amoriter bestimmt zu den Kananitern gezählt, so sehr ragen sie als Kananiter hervor, daß sie sogar bisweilen statt der Kananiter genannt werden (1 Mos. 15, 16., Richt. 6, 10.). Freilich wohnen sie im Ostland, das später nicht mehr zu Kanaan gezählt wird. Allein früher muß es dort auch Kananiter gegeben haben, da sie ja vom Osten herkamen, vom erythräischen Meere. Es kann nicht auffallen, daß ein Stamm derselben sich im Ostjordanland erhalten hat.

Ein anderer Theil des Amoriterbeweises ist vom Könige Og hergenommen, der ein Rephaite war und zugleich König der Amoriter heißt. Allein es ist nicht so undenkbar, daß ein Rephaite König über einen kananitischen, von den übrigen Kananitern getrennten, mitten unter fremden Ureinwohnern eingekeilten kananitischen Stamm gewesen sey. Im Ostjordanland, wo damals die Kananiter nicht mehr mächtig waren, ist das um so begreiflicher. Erst die Terachiten (Semiten) machten den Riesenvölkern den Garaus.

Endlich wird noch als Beweis für die Zusammengehörigkeit der Amoriter mit den riesigen Urvölkern ihre Körpergröße angeführt, von der der Prophet Amos spricht (2, 9.). Dagegen ist zu bemerken, daß alle Bewohner Kanaans den von Aegypten her einrückenden Hebräern als große Männer erschienen (4 Mos. 13, 33.), es auch werden gewesen seyn. Wenn die Aboriginer aus oben angeführten Gründen als Riesen angeführt werden, so folgt daraus noch nicht, daß nach der Ansicht der Hebräer alle großen Männer, oder alle Volksstämme van größeren Leuten auch zu jenen Riesenvölkern der Abariginer gehört hätten. Im Gegentheil theilten die Hebräer die Amoriter, wie wir gesehen haben, den Kananitern zu. **J. Georg Müller.**

Rephan (Kijun). In der Stelle Amas 5, 26. übersetzen die LXX כִּיּוּן durch Ῥεφὰν, welcher Ausdruck dann auch in die Rede des heiligen Stephanus (Apg. 7, 43.) übergegangen ist. Beide Worte, die verschieden gedeutet werden, müssen jedes für sich in's Auge gefaßt werden.

I. Rephan. Außer der Farm Ῥεφὰν finden sich auch nach bei den LXX, in der Apostelgeschichte und sonstwo die Varianten Ῥηφὰν, Ῥαιφὰν, Ῥαιφὰμ, Ῥεφὰμ, Ῥεφφὰν, Ῥεφὰμ, Ῥαφὰν, Ῥεμφὰν, Ῥεμφὰμ, Ῥομφὰμ. Nach dem Vorgange der hier sehr wichtigen syrischen und arabischen Uebersetzungen, einiger alexandrinischer Handschriften, Justin's des Märtyrers und des Zanaras, hat früher Selden und jetzt Tischendorf die Form Ῥεφὰν vorgezogen.

Die alte herkömmliche Erklärung erklärt Rephan durch den Stern Saturn. Als ein Stern wird Rephan von den LXX selbst aufgefaßt: *καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ῥεφὰν*. Das Wort wird für ein koptisches gehalten (Kircher, ling. aegypt restituta p. 49; Oedipus aeg. I, 386. 383; Dupuis, orig. des cultes III, 749). Es führt nämlich das arabisch-koptische Lexikon, welches Scaliger aus Rom erhielt, sieben Planeten an, die große ägyptische scala, und unter diesen den Rephan als Planeten Saturn (Beyer zu Selden, de diis syris. 340). Auch in einem von Kircher citirten (p. 527) koptischen Commentar zur Apostelgeschichte wird Rephan durch Saturn erklärt. Dies ist auch die Ansicht von Hodius, de textus bibl. orig., und jetzt nach die gewöhnliche Erklärung, z. B. von Winer, Seyffarth u. s. w. Zu dieser Erklärung paßt denn auch, daß zur Zeit der Abfassung der alexandrinischen Uebersetzung des Amas in ganz Vorderasien der Sterndienst des Saturn als eines unheilbringenden (stella nocens, sidus triste, grave) verbreitet war, und von daher auch bis zu den Römern kam. Besanders herrschte dieser Dienst in Arabien, wo man den Rephan am Samstage in einem sechs-

eckigen schwarzen Tempel verehrte; sein Bild war schwarz gekleidet, man opferte ihm einen alten Stier und betete zu ihm um Abwendung seiner schädlichen Einflüsse (Pococke specim. hist. arab. p. 103. 112. 120; Ephraem Syr. oper. II, 458; Gesenius zu Jesaj. Bd. 4, S. 330 ff., besonders 343; Stuhr, Religionen des Orients, S. 407.

Mag nun aber auch das Wort Rephan in dieser oder einer anderen Form möglicherweise aus dem Aegyptischen abgeleitet werden können, so ist doch deswegen diese Ableitung nicht erlaubt, da kein altägyptischer Gottesname so lautet (Bunsen's Aegypten V, a. 292). Der Planet Saturn heißt Seb (Uhlemann, Handb. der ägypt. Alterthumskunde II, 172). Seyffarth freilich erklärt Rephan als Lichtbringer, und noch Tatius (Isag. in Arati phaenom. cap. 17) sollen die Aegypter wie andere alte Völker den Saturn *φαινων* genannt haben (Röth, occid. Philos. I. b. 197; Philo quis rerum, p. 511; Arist. de mundo bei Voss. idol. I, 241; Cic. Nat. Deor. II, 20. §. 52). Aber, wie gesagt, findet sich der Name Rephan nirgends unter den altägyptischen Gottheiten. Wenn also Jablonsky die von Kircher angeführten Planetennamen nicht für ägyptisch will gelten lassen, so wird er für die ältere Zeit in seinem Rechte seyn. Da nun überhaupt die Planetenverehrung nicht ursprünglich ägyptisch zu seyn scheint (Otfried Müller, Archäol. 279; Bunsen, Aeg. I, 481), so ist natürlicher anzunehmen, daß diese Verehrung von Vorderasien her in Aegypten Eingang gefunden habe, daß also das Wort Rephan wohl in's Koptische aufgenommen, aber nicht ursprünglich ägyptisch sey. Daher darf es auch nicht aus dem Koptischen oder dem Altägyptischen erklärt werden. Die Etymologie ist also eher in den dem Hebräischen am nächsten verwandten Sprachen oder Dialekten zu suchen. Bei den Persern gab es Tempelgrotten, die Zoroaster angelegt haben sollte. In denselben waren auch die Planeten in verschiedenen Metallen als Symbole dargestellt. Die unterste Stufe von Blei stellte den Saturn dar mit Beziehung auf die scheinbare Schwerfälligkeit und Langsamkeit seines Laufes (Origen. contra Celsum VI, 23; Vossius idol. I, 247; Bähr, mosaische Symbolik I, 279; vgl. 97. II, 589). Der Stern Saturn führte nämlich überhaupt den Namen des Langsamen und Trägen (Bohlen, Indien II, 248; Baur, über den hebräi- Sabbath, Tübinger Zeitschrift 1832, III, 153 ff.; Bähr II, 588). So könnte Rephan von רָפָא (רָפָה), schlaff, lässig seyn, abzuleiten seyn. Die Inder nannten den Stern Saturn Sanis, den Langsamen (Bohlen a. a. O.), und ebenso ist er den Juden wegen seiner langsamen Bewegung der Ruher, שַׁבְּתָאי, von שָׁבַת ruhen (Martini lexic. philol.), und nicht weil er über den siebenten Tag gesetzt gewesen wäre (Bähr a. a. O. II, 585). — Jablonsky hatte ebenfalls eine altägyptische Erklärung versucht in seiner Schrift: Remphah Aegyptiorum Deus, opera II. 1. 159. I, 230 (auch in Ugollini Thes. XXIII). Er liest im Griechischen mit Origenes *Ῥομφὰ* oder *Ῥεμφά*, und erklärt den Namen durch das ägyptische Ro, König, und Phah, Himmel. Als König des Himmels werde mit dem Ausdrucke Romphah die Sonne bezeichnet, und es sey somit dabei an den Osirisdienst zu denken. Gegen diese Erklärung spricht einmal derselbe Grund wie gegen die anderen, daß der Name Remphah oder dergleichen im Altägyptischen gar nicht vorkommt. Namentlich aber wird dieser Name bei dem so oft besprochenen Osirisdienst nie erwähnt. Die LXX können unmöglich den den Griechen so geläufigen Namen Osiris übergangen und dafür einen so abgeleiteten und ungebräuchlichen gewählt haben, wenn sie damit den Osiris hätten bezeichnen wollen. Drittens hat diese Erklärung auch noch die Ueberlieferung gegen sich, nach welcher Rephan der Stern Saturn ist. Gegen die Erklärung Jablonsky's haben sich daher Michaelis, Gabler, Dahl und die meisten Neueren erklärt.

Wenn endlich Vossius, idol. II, 23. Rephan für den Mond erklärt, so hat diese Erklärung keinen triftigen Grund für sich, dagegen alle obigen gegen sich.

Aehnlich ist es mit der Ansicht von Capellus und Hammond, nach welcher Remphan der ägyptische König Remphis (Diod. Sic. I, 62) sey, den das Volk später unter die Götter versetzte. Gesetzt, diese Ansicht wäre richtig, so trägt sie nichts zu der Er-

klärung des Begriffes bei. Denn es ist nicht abzusehen, wie ein König mit dem Begriff des Planetengottes identificirt werden konnte. Kehrt man aber die Sache um und nimmt an, daß nach einem in Vorderasien und Aegypten uralten Euhemerismus ein Planetengott zu einem Könige wurde, so ist dadurch die Erklärung des Gottes nur weitergeschoben, nicht gegeben.

Einen anderen schon von Johannes Drusius (vgl. Selden 272), Vitringa, Vossius, Glassius, Bolten eingeschlagenen Weg der Erklärung des Rephan hat in neuerer Zeit Hengstenberg (Authentie des Pentateuch I, 110) wiederholt, dem de Wette zu Apg. 7, 43. beistimmt. Das Wort Rephan wird als ein aus Kijun entstandener Schreibfehler erklärt, indem in dem hebräischen Exemplare, aus dem die alexandrinische Uebersetzung floß, der untere Theil des ersten Buchstabens des hebräischen Wortes כ verblichen war, so daß statt כיון zu lesen war ריון, d. h. רֵיוָן. Diese Ansicht ist schon von Jablonsky, später von Movers (Phönizier I, 289) widerlegt worden. Hätte jener Fall des Schreibfehlers stattgefunden, so würden die LXX Ῥευὰν gegeben haben. Auch war schwerlich bei der Uebersetzung der LXX nur ein einziges hebräisches Exemplar berücksichtigt worden oder geblieben.

Es bleibt also bei dem Resultat, daß die LXX das Wort Rephan vorfanden als eine Bezeichnung des zu ihrer Zeit auch in Aegypten göttlich verehrten Sternes Saturn, des Langsamen.

II. Kijun. Die LXX haben also Kijun durch Rephan übersetzt und den Saturn darunter verstanden. Haben sie Recht? Was heißt כִּיּוּן? Aquila, Symmachus und die chaldäische Uebersetzung behalten das Wort Kijun bei (Hieronymus Tom. III, 1422). So Luther. Sie denken sich also das Wort als ein nomen proprium, wie die LXX. Nach dem Vorgange von Kimchi und Aben Esra denkt sich die gewöhnliche ältere Vorstellung unter dem Kijun ebenfalls den Planeten Saturn. Und wirklich verehrten noch zu Ephraim's des Syrers (opera II, 458) Zeit die abgöttischen Syrer unter dem entsprechenden Namen Kewan (כאון) einen kinderfressenden Gott (Pococke, spec. hist. arab. p. 390; Gesenius zu Jesaj. Bd. 4, S. 344). Auch die Zabier kannten diesen Gott unter dem Namen Kivan (Norberg, cod. Nas. p. 54; Görres, asiatische Mythengeschichte I, 289; Münter, Babylonier 15). Im Arabischen ist die dem Kijun entsprechende Wortform Kaiwan, כַּיְוַאן (Golius 2082; Freitag). Bei den Persern findet sich ebenfalls der Name Kewan für den Saturn (Bundehesch, Zend-Avesta von Kleuker V, 66; Gesenius a. a. O. 328. 344; Movers I, 289). Da nun der Name im Zend nicht vorkommt, so werden ihn die Perser von den Syrern bekommen haben. So Winer, Lex. nach Fleischer, und Bunsen, Aegypten V, a. 292. Andere alte, und die meisten neuesten Erklärer fassen כִּיּוּן als appellativum. Da die Appellativbedeutung auf jeden Fall zur Erklärung des Wortes wesentlich beiträgt, so ist dieselbe genau in's Auge zu fassen. Schon früher hat man eingesehen (Movers I, 292), daß das Wort kein ägyptisches, sondern ein vorderasiatisches sey. Nach der neueren Fassung von Amos 5, 26. (vgl. oben Bd. IX, S. 719, wozu noch beizufügen Diesterdick, theol. Studien 1849, S. 908 ff.) darf man auch wegen des sachlichen Zusammenhanges nicht an Aegypten denken, sondern an eine zu Amos Zeit gleichwie Moloch bei den Syrern verehrte Gottheit. Die Etymologie ist also im Hebräischen und den demselben am nächsten liegenden Dialekten zu suchen. — Als Appellativ übersetzt Theodotion nach Hieronymus כִּיּוּן durch ἀμαύρωσις, Verdunkelung. Er leitet also offenbar das hebräische Wort von כָּהָה, verdunkeln, nachlassen, abnehmen. So wird ἀμαυρὸς in einem Scholion zu Lykophron's Cassandra 23, 687. durch ἀσθενὴς erklärt. Aehnlich gebrauchen die LXX ἀμαυρόω, und auch den Klassikern ist dieser Sprachgebrauch nicht fremd. Die Endsylbe וּן wäre dann entweder Verkleinerungssylbe, oder vielleicht noch besser wie וֹן Personifikationsendung, wie bei Dagon (vgl. Gesenius, Lehrgebäude, S. 515. 516). Diese Erklärung würde dann gut mit unserer obigen von Rephan zusammenstimmen. Beide Worte bezeichneten den Planeten Saturn mit Hinsicht auf seinen

unscheinbaren und schwachen Lauf als den Schwachen und Schlaffen. Der Hinblick auf ein solches Zusammenstimmen der Bedeutung beider Worte mag auch den Theodotion zu der Ableitung von כָּהָה veranlaßt haben. Auch gehört wohl hierher, daß Theophylakt zu Apg. 7. Rephan durch σκοτισμὸς ἤτοι τύφλωσις erklärt. Richtig aber ist diese Ableitung nicht und hat keine sprachliche Analogie im Hebräischen. Auch würde כהה doch immer eher das schwache Licht als den schwachen Gang bezeichnen. — Viel richtiger ist die jetzt ziemlich allgemein angenommene Herleitung von כּוּן, aufrichten, aufstellen, sistere. So schon Michaelis, Rosenmüller, Hasselberg; ebenso Gesenius, Hengstenberg, Kurz, Ewald, Meyer, de Wette, Hitzig. Die meisten übersetzen nun auf Grundlage dieser Wurzel Gestell, Gerüst, und denken an das Gerüst, auf welchem die Bilder getragen wurden. Ewald (Propheten I, 105) vergleicht מְכוֹנָה, Gestell, Fußgestell, von derselben Wurzel. Dazu würde wohl der Parallelismus des vorhergehenden Gliedes (את סכות) passen; nur sieht man nicht ein, warum dem Gerüste eine solche Bedeutung beigemessen sey. Movers (I, 292. 296) denkt daher an etwas Aufgerichtetes, eine Säule, welche den Gott selber darstellte, und bringt damit das griechische *κίων*, Säule, in Verbindung. So Bunsen, Aegypten V, a. 292. Dazu würde dann im vorderen Parallelglied sehr gut passen, wenn man mit Rosenmüller und Ewald סכות statt durch Zelt nach dem syrischen סְכִיתָא durch Pfahl übersetzte, der dann auch den Gott darstellte. So bezeichnet auch ein anderer Name für Saturn, Set, das Aufgerichtete, die Säule (Bunsen V, a. 291 ff.). Säulengötterbilder sind aber überall sehr häufig (vgl. d. Art. „Baal“, „Astarte“). Man kann auch bei dieser Etymologie an Stator denken, sowohl inwiefern der Gott Saturn selber stille steht, als inwiefern er wie Jupiter Stator Anderes aufrecht erhält. Aehnlich Movers und Bunsen. Letzterer stimmt Ersteren bei, daß mit Kijun gleichstammig sey Kan (כּוּן), das den Saturn als Ordner und Feststeller (Stator) bezeichne. Diese Beziehung vereinigt sich auch sehr wohl mit der anderen als Säule, insofern eben letztere das Symbol des Feststellenden und Feststehenden der Gottheit ist, *τὸ ἑστὸς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ*, nach Clemens Alex. Stromm. I, 25. p. 418; Movers I, 192. Nach dieser letzteren Fassung, nach der sowohl כיון als סכות die Götterbilder bezeichnen, macht das sonst sehr schwierige צַלְמֵיכֶם (eure Bilder) keine Schwierigkeiten mehr. Immerhin, man mag sich nun für die eine oder für die andere Appellativbedeutung des Wortes Kijun entscheiden, es ist damit nach dem Texte des Amos ein Sterngott bezeichnet, dessen Bild sich die Israeliten anfertigten (כּוֹכָב). Das Appellative ist, wie so viele andere, zu einem nomen proprium geworden. Und das ist der so eben angeführte Kewan der Syrer und Perser, der Kaiwan der Araber, den die Hebräer Kijun nannten. Somit wird, wie Hitzig bemerkt, die Uebersetzung der LXX auf richtiger Tradition beruhen.

Es ist übrigens die Stelle des Amos eine der ältesten, die sich auf Planetenverehrung bezieht. Nach der früher (siehe Bd. IX. S. 719) vorgetragenen Erklärung ist die Stelle im Amos nicht auf das mosaische Zeitalter zu beziehen, sondern auf die Zeit des Amos; וּנְשָׂאתֶם fassen wir mit Diesterdick als Präsens, vom Herumtragen der Götterbilder bei den Ephraemiten, das ihnen der Prophet zum Vorwurf macht. Das Zeitalter ist also das sogenannte neuphönizische (vgl. d. Art. „Baal“), eine Periode, in der auch sonst, z. B. unter König Ahas, Gestirndienst vorkommt.

Von der späteren chaldäischen Planetenverehrung unterscheidet sich wohl diese frühere syrische so, daß jene, die auch bei den Arabern und im Abendlande sich verbreitet hatte, von astrologischer Natur ist, und die Planeten in gute und böse eintheilt. Nach dieser Auffassung ist der Sterngott Saturn der böse Gott. Die ältere Verehrung des Sterngottes Saturn ist nicht so speziell astrologisch zu fassen, sondern der Stern hat eine allgemeinere Naturbedeutung als der fernste, also höchste Planet, als der oberste Regent, als der Feststeher und Feststeller der Dinge, als der erste in der Reihe der Planeten. Bei den Angaben der Alten über den Kronos-Saturnus der Vorderasiaten, muß man sich nun freilich hüten, das, was über Kronos-Baal (vgl. d. Art.), den obersten Regenten

gesagt wird, nicht mit dem zu vermengen, was über den Planeten Saturn. Aber man kann annehmen, daß bereits zur Zeit des Amos die Begriffe des Sterngottes Saturn und die des obersten Regenten Baal unter dem Namen Kijun zusammenschmolzen als des obersten Feststehers und Feststellers, als des Saturnus Stator. **J. G. Müller.**

Reprobation, s. Vorherbestimmung.

Requiem, so wird in der römischen Kirche die missa pro defunctis, die Todten- oder Seelenmesse genannt, weil die ersten Worte des Meßgesanges (nach dem kurzen, für die Gemeinde nicht hörbaren initium missae) die auch später wiederholte Bitte aussprechen: Requiem aeternam dona eis domine etc. Gemäß dem Zweck und Karakter der Seelenmesse bleibt Mehreres weg, was zu den Bestandtheilen des Meßformulars sonst gehört; das Requiem hat kein Gloria in excelsis, statt dessen wird (nach dem Dominus vobiscum und einer oratio pro defunctis) die Sequenz Dies irae, dies illa (s. Bd. III. S. 387) gebraucht; als Epistel und Evangelium werden geeignete Stellen gelesen wie 1 Kor. 15, 51 ff., Joh. 5, 25 ff.; das credo fällt weg, an dessen Statt sogleich das Offertorium (Domino Jesu Christe, rex gloriae etc. Hostias et preces tibi offerimus etc.) eintritt. Es folgt die praefatio, das Sanctus, Osanna, Benedictus wie in der gewöhnlichen Messe; das Agnus Dei aber schließt nicht mit dona nobis pacem, sondern mit dona eis requiem sempiternam et lux perpetua luceat eis cum sanctis tuis in aeternum quia pius es. Sofort sagt der Priester (dessen Meßornat für diesen Akt ein schwarzer ist) statt des sonstigen ite missa est: Requiescant in pace, steigt die Altarstufen herab und begibt sich mit den Ministranten an den Katafalk, die tumba, die den Sarg mit dem Leichnam vorstellen soll; es wird das libera nos domine, das Vater Unser und eine Absolution in Gebetsform gesprochen, die tumba während dessen beräuchert und besprengt und die Feierlichkeit damit geschlossen. Es macht im Ritus und in den Formularen einigen Unterschied, ob das Requiem am Begräbnißtag oder am Jahrestag des Todes, oder am Allerseelentag gehalten wird. Außerdem läßt es, wie die reguläre Messe, verschiedene Grade von Feierlichkeit zu; dem Hochamt entspricht diejenige Celebrirung der Seelenmesse, bei welcher eine bestimmte Reihe von Sätzen (1. Requiem aeternam etc. mit dem Kyrie eleison; 2. das ganze Dies irae; 3. das Offertorium; 4. Sanctus, Osanna und Benedictus; 5. das Agnus Dei) von einem Singchor mit Orchester, mit Orgel, oder auch ohne alle Begleitung, wie die alten italienischen Meister setzten, in kunstvoller Figuralmusik ausgeführt wird. Außer den genannten fünf Hauptsätzen legen manche Componisten noch ein oder das andere Stück an passendem Orte ein, um, während der Priester still am Altare betet, vom Chor gesungen zu werden. Die zwei herrlichsten Compositionen des Requiem sind die von Mozart und von Cherubini; es ist gesagt worden: unter Cherubini's Tönen möchte man weinen, unter Mozart's Musik möchte man sterben. Wenn Einige, wie z. B. Tieck, das Requiem von Jomelli als drittes jenen beiden an die Seite stellen wollen, so gilt dies nur von einigen Theilen desselben. Von den alten Meistern ist die Seelenmesse Palestrina's (vom J. 1591, die übrigens den Ruhm seines Stabat mater nicht erlangt hat), die von Asola (um 1596), von O. Pitoni (1688), welch' letztere schon stark an die inzwischen entwickeltere dramatische Musik erinnert, — dann von Späteren das Requiem von Michael Haydn, von Neukomm, von Seyfried, von Eybler zu erwähnen. Bei dieser solennen musikalischen Feier des Requiem gilt begreiflich die alte, den gregorianischen Gesang betreffende Regel nicht mehr, die wir bei Schubiger, „die Sängerschule St. Gallens vom 8. bis 12. Jahrhundert“, Einsiedeln 1858, S. 26, Note 3 finden: Quidquid agitur pro defunctis, totum flebili et remissiori debet fieri voce; vielleicht erklärt sich aber aus dieser Regel oder der ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Anschauung die Wahrnehmung, daß die alten Kirchencomponisten, wie es scheint, sich nur selten bewogen fanden, zu diesem Akt eine solenne Musik zu setzen; von Palestrina z. B., der zahllose Messen componirt hat, nennt uns sein Biograph Baini (Leben und Werke Palestrina's, herausg. von Kiesewetter, Leipz. 1834, S. 127) nur

die einzige, varhin erwähnte Seelenmesse. — Was in der römischen Kirche dos Requiem, das ist (ader dem eutspricht wenigstens) in der griechischen Kirche die sagen. Ponnychis, deren Name übrigens nicht hindert, daß sie om hellen Tage gefeiert wird (vgl. Basaraff, *Παννυχίς*, oder Ordnung der Gebete für die Verstarbenen nach dem Ritus der orthadoxen orientalischen Kirche, Stuttg. 1855). Dies ist (wie es ursprünglich nur eine Vigilie war) keine förmliche Messe, sondern nur eine Reihe von Gebeten und Chorgesängen, die sawohl im Hause nach dem Verscheiden, als am Grabe, und wieder (gemäß uralter kirchlicher Sitte) am 3., 9., 20. oder 40. Tage, auch am Halbjahrs- aber Jahrestage des Tades in der Kirche gehalten werden können. In letzterer ist zu dem Ende ein besonderer Tisch als Traueraltar aufgestellt, auf welchem sich nebst Krenz und Licht ein Teller mit Reis, der mit Hanig gekacht und mit Gewürzen belegt ist, daneben ein zweiter Teller mit Weihrauch befindet; die Reiskörner sollen an Joh. 12, 24., 1 Kor. 15, 37., der Hanig aber an's himmlische Kanaan erinnern. Die Gebete sind, wie dos überhoupt in der griechischen Liturgie bemerkbor ist, sehr gehäuft; der Name des Verstarbenen wird in denselben nicht weniger als dreizehnmal genannt, die stets wiederholte Bitte um seine Ruhe und um Vergebung seiner Sünden ist nur durch doxologische Stücke und einige allgemeiner gefaßte Bitten an Gatt und die heilige Jungfrou unterbrochen. Die Musik, die, wie alle Kirchenmusik der griechischen Kirche, blaß in Gesang ahne Instrumente besteht, ist durch die Liturgie vargeschrieben, alsa immer dieselbe. Sie hat, wie überhaupt der liturgische Gesang jener Kirche, mit den griechischen Tonarten nichts gemein; es ist das moderne Dur und Mall, was darin herrscht; gut onsgeführt machen diese Gesänge aber eine ganz vartreffliche Wirkung. **Palmer.**

Resen, ist der Name einer 1 Mas. 10, 12. geuannten Stadt, welche Nimrad gegründet hat und die zwischen Ninive und Calah lag. Kein anderer Schriftsteller des Alterthums kennt sie, die späteren syrischen Ausleger wallen den Namen in راس عين (Ras-Ain) in Mesopotamien wiederfinden (cf. Tuch de Nino urbe p. 15 not.), mit Unrecht, do Resen in der Provinz Assyrien liegen muß und diese sich nicht bis noch Mesapotamien erstreckte (vgl. aben Art. „Ninive" Bd. X. S. 362). Da eine Stadt Resen, wie gesagt, sonst nicht genonnt wird, sa läßt sich annehmen, daß sie nicht sehr bedeutend war, der Zusatz הוא העיר הגדלה in der genonnten Stelle der Genesis wird alsa nicht auf Resen, sandern auf Ninive im weiteren Sinne gehen, wie dies die neueren Ausleger (Knobel, Delitzsch) annehmen. Rowlinsan ließ den Namen, mit welchem die Ruinen von Nimrud auf den Manumenten benannt werden, zweifelnd Leveth und identificirt ihn sa wie den Ort selbst mit Calah (cf. Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Bd. XII, 417). Ist diese Vermuthung richtig, sa könnte auch Knobel's Vermuthung annehmbar erscheinen, daß Resen in den Ruinenhügel von Kujnudschik zu suchen sey. Allein nach deu ziemlich zuverlässigen tapagraphischen Untersuchungen von F. Janes fällt Kujundschik in das Weichbild der Stadt Ninive im engeren Sinne, auch ist jene Lesung Rawlinson's ziemlich unsicher. Es gibt übrigens zwischen Nimrud und dem eigentlichen Ninive noch mehrere Ruinenhügel, van welchen der eine aber der andere Ueberreste von Resen enthalten könnte. **Spiegel.**

Reservatfälle, s. Casus reservati.

Reservatio mentalis ist ein Varbehalt aber vielmehr ein Rückhalt aber Hinterholt im Gedanken, welcher sich unter einer assertarischen Aussage aber einer promissorischen Zusage heimlich verbirgt. Die Mental-Reservation besteht darin, daß wirklich faktische Wahrheit bezeugt, aber etwas davon verschwiegen, aber auch ein Versprechen geleistet, aber etwas im Gedanken behalten wird, sa daß die Warte eine Auslegung zuloffen, woran der, dem das Versprechen geschieht, nicht gedacht hot. Die Mental-Reservotian ist mithin ein Vergehen gegen die Wahrheit und Wahrhaftigkeit, ein Hintergehen, welches besonders bei dem Eide, bei dem assertorischen und promissarischen, aber auch außerhalb des Eides jeder Versicherung, jedem Versprechen sich anhängen kann, und nur zu aft sich anhängt. Sa war es eine

Mental-Reservation, wenn Kaiser Karl V. im Jahre 1547 zu Halle dem Landgrafen Philipp von Hessen zur persönlichen Leistung der bedungenen fußfälligen Abbitte frei Geleit hin- und zurück, und sofort nach geleisteter Abbitte die Aushändigung des Sühnebriefes verhieß und verbürgte, aber, nachdem die Abbitte geschehen war, den Sühnebrief zwar nicht verweigerte, aber zugleich gefängliche Haft gegen den mit freiem Geleit versehenen Landgrafen verordnete, indem er sich darauf bezog, daß vor der urkundlichen Ausfertigung der Capitulation, nämlich in den Verhandlungen mit den vermittelnden Reichsfürsten, Moritz von Sachsen und Joachim II. von Brandenburg, nur Freiheit von ewigem Gefängniß verbürgt worden war, aber nicht Freiheit von einigem Gefängnisse, welches auch mit dem freien Geleite zurück verträglich sey, da der Zeitpunkt des Rückgeleites nicht vorbedungen sey. Der Kaiser hatte hiernach aus den vorangegangenen Verhandlungen etwas im Hinterhalte der Gedanken zurückbehalten, ohne es beim Abschlusse der Verhandlung selbst offen auszusprechen, nämlich den Vorbehalt einiger Gefangenschaft zwischen dem freien Geleite hin und zwischen dem freien Geleite zurück — (vgl. Leop. Ranke: „deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation". IV, 522 f.). — An jedem solchen heimlichen, nämlich im Gedanken verborgenen Vorbehalte kann die strafbare Versündigung gegen die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit keinem Zweifel unterworfen seyn, und zwar auch außerhalb des Edikts, wie sich an dem obigen Beispiele zu Tage legt. Allein auch Vorbehalte, welche nicht in Gedanken behalten, sondern ausgesprochen, aber dem Eide selbst nicht einverleibt werden, verstoßen gegen die Heiligkeit des Eides, während sie vielleicht gerade zur Wahrung des Gewissens hinzugefügt werden; sie sind eben als fremdartige Zusätze bedenklich, welche sich der eigentlichen Sphäre des Eides zwar nähern, aber auch wieder entziehen; sie können um so täuschender wirken, je phrasenreicher sie sind. Entzieht sich die Mental-Reservation dem Worte, so entzieht sich eine solche Verbal-Reservation dem Eide selbst, dem sie sich doch anschließt. Eben darum sollte auch die Verbal-Reservation in keiner Verhandlung zugelassen werden, weil sie die Heiligkeit des Eides verletzt, indem sie den Eid umgeht; sie ist um so unzulässiger, je mehr sie, absichtlich oder unabsichtlich, den Sinn gefährdet oder verändert, in welchem der Eid gefordert wird und in welchem er daher allein geleistet — oder verweigert werden muß. Wenn daher der Schwörende bei Ableistung eines Versprechens, bei eidlicher Uebernahme einer Verpflichtung zur Wahrung seines Gewissens gegen den, dem der Eid geleistet wird, nähere Erklärung über den Sinn, in welchem er schwören will, nöthig erachtet, so muß zur Vermeidung jeden Mißverständnisses die Eröffnung darüber nicht erst der Eidesleistung, sondern schon der Fassung der Eides-Notul vorausgehen, indem dazu das volle Einverständniß dessen, dem geschworen wird, als nothwendige Voraussetzung gehört, und das bloße Schweigen des letzteren bei dem Akte der Eidesleistung nicht als Einverständniß angesehen werden kann, sondern vielmehr ebenso wohl und noch öfter als Mißverständniß zu erklären ist, bei welchem der, dem geschworen wird, mehr als der Schwörende im guten Glauben sich befindet; daher der letztere in Zeiten sich erklären muß, und nicht bis zuletzt seine nähere Erklärung verhalten darf. — Es handelt sich um Wahrhaftigkeit im Allgemeinen und um die Heilighaltung des Eides insbesondere; darum ist jeder Zusatz oder Abzug neben dem Eide eine unzulässige Reservation. Zur näheren Erläuterung gehört in erster Instanz der Dekalog, namentlich im 2. und 8. Gebote, und insbesondere eine wortgetreue Exegese desselben. Das Thema gehört aber nicht allein in die Sphäre des Rechts, sondern auch zur christlichen Ethik, so wie zur Glaubenslehre. Die neununddreißig Glaubensartikel der englischen Kirche schließen damit, und zwar unter Berufung auf Jerem. 4, 2., indem sie die aus dieser Bibelstelle abgeleiteten drei Erfordernisse des Eides, nämlich Gerechtigkeit im Gegenstande, Urtheilsfähigkeit im Subjekte und Wahrhaftigkeit im Herzen ausdrücklich lehren und bekennen. In den Artikeln wird von diesen drei Eideserfordernissen die Wahrhaftigkeit, veritas in mente, welche jede Mental-Reservation ausschließt,

zum Schluß genannt, der Praphet nennt sie zuerst. Luther übersetzt: Alsdann wirst du schwören ohne Heuchelei, בֶּאֱמֶת, recht, בְּמִשְׁפָּט, und heiliglich, בִּצְדָקָה. Ohne Heuchelei, d. h. ohne Reservation. Die englischen Religionsartikel anerkennen den Eid mit den Schlußworten: so it be done according to the Prophet's teaching, in justice, judgement, and truth. — Vgl. Bd. III. S. 715—721. Zur Literatur ist noch nachzutragen: F. G. C. Strippelmann, „der christliche Eid“. Erste Abtheilung. Kassel 1855. S. 137 ff. C. F. Göschel.

Reservationen, päbstliche. Der Erfolg, welchen die Einwirkung der Päbste auf die Besetzung geistlicher Stellen durch Ertheilung von preces und mandata de providendo herbeiführte (vgl. den Art. „Menses papales" Bd. IX. S. 359 f.), gab dem römischen Stuhle Veranlassung, sich auch in anderer Weise kirchliche Provisionen anzueignen. Es finden sich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts Beispiele, daß, wenn auswärtige Kleriker in Rom starben, über die dadurch zur Erledigung gekommene Stelle sogleich in Rom selbst eine Verfügung getroffen wurde. So verlieh Innacenz III. gleich im ersten Jahre seiner Regierung dem in der päbstlichen Canzlei beschäftigten Neffen des in Rom verstorbenen Magister Aimericus de Partigny dessen Präbende in Paitiers (s. Innoc. III. epistol. lib. I. ep. 89.) und disponirte späterhin wiederholt über apud sedem apostolicam vacant gewordene Stellen (m. s. c. 26. X. de praebendis [III, 5.] a. 1213. Die Worte: apud sedem apast., welche sich im Originale epist. lib. XVI. p. 166 finden, hat der Redakteur des corpus decretalium, Raymund van Pennaforte, weggelassen; vgl. auch c. 23. X. de accusationibus [V. 1.]). Die durch dieses Verfahren benachtheiligten Bischöfe suchten solchen Verfügungen durch Prokuratoren in Rom selbst zu begegnen. Es berichtet darüber die Glosse zu c. 3. de praebendis in VI. (III, 4.) ad v. per ipsos: „Habebant episcopi ante constitutionem Clementis procuratores in curia, qui statim quum vacabant beneficia, conferebant illa, et sic praeveniebant papam" etc. Den einmal eingeführten vortheilhaften Brauch wollten sich aber die Päbste nicht mehr entgehen lassen und deshalb bildete Clemens IV. im Jahre 1265 eine förmliche Reservatio ex capite vacationis apud Sedem apostolicam, so daß ecclesiae, dignitates, personatus et beneficia, quae apud sedem ipsam vacare contigerit, nur vom Pabste verliehen werden sollten (c. 2. de praebendis in VI° [III, 4.]). Unter diesen Begriff subsumirte Honorius IV. im J. 1286 auch den Fall, wenn Jemand sein Beneficium in die Hände des Pabstes resignirte (Wuerdtwein, subsidia nova diplomatica P. IX. p. 49 sq.). Bald ergingen nun aber Klagen über Verzögerung der Wiederbesetzung solcher Stellen, weshalb Gregor X. auf dem zweiten Concil zu Lyon (1279) verordnete, daß die Verfügung innerhalb eines Monats erfolgen solle, nach dessen Ablauf die Bischöfe oder ihre Generalvikare selbst die Stelle wieder besetzen durften (c. 3. de praebendis in VI°). Bonifacius VIII. wiederholte diese Bestimmung (c. 1. Extravag. comment. de praebendis [III, 2.] a. 1294), deklarirte sie dann aber näher, indem er als beim apostolischen Stuhle erledigt diejenigen Beneficien betrachtet wissen wollte, deren Inhaber an einem Orte gestorben sind, welcher sich bis zwei Tagereisen von dem jedesmaligen Aufenthalte der römischen Curie befindet (intra duas diaetas legales a loco, ubi moratur ipsa curia. c. 34. de praebendis in VI°), außerdem auch verordnete, daß von der Reservation die Pfarrkirchen ausgenommen seyn sollten, welche während der Erledigung des apostolischen Stuhls vakant würden oder die der Pabst selbst vor seinem Tode noch nicht verliehen hätte (c. 35. de praeb. in VI°). Eine wiederholte Bestätigung und Erweiterung erfolgte durch Clemens V. 1305 (c. 3. Extrav. comm. de praeb.), Johann XXII. 1316 (c. Ex debito. 4. Extrav. comm. de electione [I, 3.]) u. A.

Eine andere päbstliche Reservation bezog sich auf die Cathedralkirchen und exemten Prälaturen. Das Recht der Metropoliten, ihre Suffraganbischöfe zu bestätigen (s. d. Art. „Erzbischof" Bd. IV. S. 153), war nach und nach seit dem dreizehnten Jahrhundert von den Päbsten in Anspruch genommen und die sich hiermit dar-

bietende Gelegenheit zu einer förmlichen Reservation ausgebildet von Clemens V., Johann XXII. (s. die vorhin cit. Stelle) und deren Nachfolgern.

Seit der Verlegung des päbstlichen Stuhls nach Avignon nahmen die Reservationen immer mehr an Umfang zu und wurden in einer Weise geübt, welche bittere Klagen hervorrief (m. s. über die auf dem Concil zu Vienne 1311 gethanen Aeußerungen Gieseler, Kirchengesch. Bd. II. Abth. III. S. 104. 105). Johann XXII. gab im J. 1316. seiner Canzlei eine besondere Erklärung über die Ausübung seines Rechts (vgl. Gieseler a. a. O. S. 105. Note i), aus welchen die Dekretale Ex debito (s. ob.) hervorging, nach welcher als in curia vakant aufgeführt werden, alle Sitze, Klöster, Kirchen und jegliche sonstige kirchliche Beneficien, insofern sie durch Tod, Deposition, Privation, Cassation der Wahl, Zurückweisung der Postulation, Verzicht, Beförderung, Versetzung u. s. w. zur Erledigung kommen. Auch sämmtliche von Cardinälen und den römischen Hofbeamten, bis auf die Schreiber der päbstlichen Briefe, besessenen Beneficien werden derselben Regel unterworfen. Darauf folgte im Jahre 1317 eine neue Reservation, nämlich derjenigen Beneficien, welche wegen Incompatibilität (vgl. d. Art. „Beneficium“ Bd. II. S. 53) aufgegeben werden mußten (cap. Execrabilis. 4. Extrav. comm. de praebendis [III, 2.], auch in cap. un. Extr. Joannis XXII. de praeb. [3.]), und wiederum andere durch die Bulle Imminente nobis v. 1319, In Patriarchatu 1322 (Gieseler a. a. O. S. 106. Note l [verb. Bull. Rom. T. III. P. II. Fol. 177], 107. Note n). Mit abermaligen näheren Deklarationen bestätigte die Reservationen seiner Vorgänger Benedikt XII. 1335 durch die Bulle: Ad regimen (cap. 13. Extrav. comm. de praebendis [III, 2.], suchte aber zugleich den eingerissenen Mißbräuchen abzuhelfen, welche jedoch unter seinen Nachfolgern aufs Neue hervorbrachen und seit dem Schisma von 1378 immer unerträglicher wurden. Selbst Phillips (Kirchenr. Bd. V. S. 519) kann nicht umhin, zuzugestehen, daß in Rom die Päbste „ihr Collationsrecht im weitesten Umfange als ein Mittel benutzten, um ihre Herrschaft gegenüber der abgefallenen Obedienz zu befestigen und sich einen Ersatz für den Verlust an zeitlichen Erträgnissen zu verschaffen, den sie durch die Afterpäbste zu Avignon zu erleiden hatten“. Die einzelnen Reservationen selbst, welche auf den bereits angeführten und auf späteren Erlassen beruhen, wurden in den römischen Canzleiregeln (Nr. 1—9.) ausdrücklich bestätigt, doch keineswegs in allen katholischen Ländern gleichmäßig anerkannt oder aufrecht erhalten, vielmehr durch besondere Vereinbarungen modificirt.

Die Verhandlungen des Concils zu Constanz bezogen sich unter Anerkennung des hergebrachten geschriebenen Rechts im Wesentlichen nur auf die Feststellung der menses papales (s. dies. Art. Bd. IX. S. 361). Zu Basel wurde dagegen ein allgemeinerer Beschluß gefaßt (sess. XII. decret. de electionibus, sess. XXIII. cap. 6. de reservationibus): „Quia multiplices ecclesiarum et beneficiorum hactenus factae per summos Pontifices reservationes non parum ecclesiis onerosae exstiterunt; ipsas omnes tam generales quam speciales sive particulares, de quibuscunque ecclesiis et beneficiis, quibus per electionem, quam collationem, aut aliam dipositionem provideri volet, sive per Extravagantes Ad Regimen et Execrabilis, sive per regulas Cancellarias aut alias Apostolicas constitutiones introductas, haec sancta synodus abolet: statuens, ut de cetero nequaquam fiant, reservationibus in corpore iuris expresse clausis et his, quas in terris Romanae ecclesiae ratione directi seu utilis dominii, mediate vel immediate subjectis fieri contigerit, dumtaxat exceptis.“ Während diese Festsetzung im Wesentlichen in Frankreich acceptirt, durch das zwischen Leo X. und Franz I. 1516 geschlossene Concordat aber zu Gunsten des Pabstes wieder modificirt wurde, lehrte man in Deutschland im Allgemeinen zu den älteren Bestimmungen der Extravaganten Ad Regimen u. Execrabilis zurück. Das Wiener Concordat von 1448, zwischen Nikolaus V. und Friedrich III. eingegangen, und spätere Indulte regelten die Verhältnisse für die Folgezeit. Als päbstliche Reservationen wurden hiernach anerkannt: 1) die in curia vakant werdenden Beneficien, jedoch nicht in den

später erweiterten, sondern in dem ursprünglichen Sinne, daß die Erledigung durch den Tod des Inhabers am Sitze der Curie oder in einem Umfange von zwei Tagereisen erfolgt ist; 2) da für die Cathedralkirchen und unmittelbaren Klöster und Stifter die kanonische Wahl stattfinden sollte, so wurde für den Fall, daß der Pabst dieselbe nicht bestätigen konnte oder eine Postulation nicht annahm, die Stelle ihm reservirt; 3) desgleichen im Falle einer Absetzung, Privation, Translation oder Renunciation, bei welcher eine Mitwirkung des Pabstes stattfand; 4) sobald durch Annahme einer vom Pabste verliehenen Stelle die bisher von dem Inhaber besessene als beneficium incompatibile erledigt wird; 5) die Beneficien der Cardinäle, päbstlicher Gesandten und verschiedener römischen Curialbeamten; 6) die in den ungeraden Monaten erledigten Beneficien (s. d. Art. „Menses papales").

Neue Ausdehnungen dieser Reservate und verschiedene Auslegung derselben veranlaßten jedoch auch späterhin wiederholte Bedenken und Streitigkeiten. Daher wurde auch in der Zeit der Reformation dagegen Widerspruch erhoben und bereits im Jahre 1522 auf dem Reichstage zu Nürnberg diese Angelegenheit bei der Klage über die abzustellenden Gravamina mit zur Sprache gebracht (s. Gravamina nationis Germanicae centum etc. [Francof. et Lipsiae 1788) nr. XIV sq.; G. M. Weber, die hundert Beschwerden der gesammten deutschen Nation u. s. w. Erlang. 1829). Auf dem Concil von Trient wurde auch einige Erleichterung beschlossen, namentlich in Betreff der Incompatibilitäten zu Gunsten der Capitel und Bischöfe (Conc. Trid. sess. XXIV. c. 15. de reform.), wie in den von Alexander VI. eingeführten reservationes mentales, d. h. solcher, durch welche eine andere kanonische Wahl vernichtet wird, weil ein anderer Bewerber bereits von einem höheren zur Besetzung der Stelle Berechtigten in Gedanken ernannt ist, u. s. w. (a. a. O. cap. 19.; vergl. Pallavicini hist. Conc. Trident. lib. XXIII. cap. 7. 11. 12.). Als demungeachtet die späteren Päbste seit Pius V. aufs Neue verschiedene Reservationen für sich in Anspruch nahmen (s. Ferraris bibliotheca canonica sub v. beneficium. Art. VIII. sq.; Phillips Kirchenrecht Bd. V. S. 532. 533), wurde wenigstens deren Anwendung in Deutschland durch die Berufung auf das in Geltung stehende Concordat von 1448 zurückgewiesen und die Autorität der Canzleiregeln im Allgemeinen nicht anerkannt. (Ueber die in diesen enthaltenen Reservationen s. m. Ferraris a. a. O. Art. IX.; Phillips a. a. O. S. 533 f.). Insbesondere wurde auch darauf gehalten, daß im Falle einer Resignation die Reservation nicht zugelassen wurde, wenn das erledigte Beneficium juris patronatus war. Einen derartigen Fall, in welchem durch kaiserliches Dekret vom 21. August 1780 gegen die römische Verleihung der Patronatberechtigte geschützt wurde, entwickelt Eichhoff in den Materialien zur Statistik des niederrheinischen und westphälischen Kreises Bd. I. S. 1 f. (Erl. 1781). Bis zur Auflösung des deutschen Reichs blieben aber die oben angeführten Reservationen im Ganzen im Gebrauche, doch hatte Kaiser Joseph II. für Oesterreich durch das Hofdekret vom 7. Oktober 1782 alle Reservationen bereits aufgehoben und der Widerspruch der geistlichen Kurfürsten in den Artikeln von Koblenz 1769 und von Ems 1786 blieb nicht ganz ohne Erfolg. Wie sich demgemäß in den einzelnen deutschen Bisthümern die Praxis feststellte, ist nachgewiesen von Ditterich, primae lineae juris publici ecclesiastici. Argentorati 1779. Die anderweitige reiche Literatur hierüber ist verzeichnet bei Phillips a. a. O. S. 525. 526.; Richter, Kirchenrecht S. 415. Dazu vergl. man nach Grosmann (P. F. Wolfgang-Schmitt) disquisitio canonico-publica de eo, quod circa reservationes pontificias ex concordatis Germaniae generatim justum est. Wirceburg 1772; J. J. Moser, von der Teutschen Religions-Verfassung (Frankf. u. Leipz. 1774. 4.) S. 646 f., wo die lehrreichen Anmerkungen von Kreittmayer's zum Codex civil. Bavaricus und Verhandlungen der deutschen Reichsgerichte mitgetheilt sind.

Nach der Wiederherstellung der kirchlichen Einrichtungen in neuerer Zeit und in Folge der Conventionen der deutschen Regierungen mit dem päbstlichen Stuhle sind in

Betreff der dem letzteren zustehenden Reservationen mehrfache Aenderungen eingetreten. Insoweit sich dieselben auf die alternativa mensium beziehen, sind sie bereits in dem Art. „Menses papales" dargestellt. In Betreff der übrigen Reservate ist für Bayern durch das Concordat Art. X. dem Pabste die Besetzung der Propstei in den Metropolitan- und Cathedralkirchen zugesichert, während dem Könige die Stelle des Dekans zu vergeben zusteht. Wegen der Reservation durch die in curia erfolgende Erledigung und vermöge der Incompatibilität schweigt das Concordat. Aus Art. XVII. (Caetera, quae ad res et personas ecclesiasticas spectant, quorum nulla in his articulis expressa facta est mentio, dirigentur omnia et administrabuntur juxta doctrinam ecclesiae eiusque vigentem et approbatam disciplinam) dürfte aber wohl auf das Fortbestehen derselben geschlossen werden können. In Preußen ist dies indirekt anerkannt, denn in der Bulle de salute animarum ist den Capiteln das Wahlrecht der Bischöfe nur beigelegt „in vacationibus per Antistitum respectivorum obitum extra Romanam Curiam, vel per earum sedium resignationem et abdicationem"; außerdem ist dem Pabste ausdrücklich die Probstei vorbehalten, während die Dekane von den Bischöfen eingesetzt werden. Für Hannover und die zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Länder ist in den neueren Conventionen kein Vorbehalt ausgesprochen. In Oesterreich vergibt nach dem Concordate von 1855 Art. XXII. der Pabst an sämmtlichen Metropolitan- oder erzbischöflichen und Suffragankirchen die erste Würde, außerdem wenn dieselbe einem weltlichen Privatpatronate unterliegt, in welchem Falle die zweite an deren Stelle tritt. Außerdem ist wörtlich der Art. XVII. des bayerischen Concordats in Art. XXXIV. wiederholt und in Art. XXXV. sind die früheren Gesetze, Anordnungen und Verfügungen, welche dem Concordate widerstreiten, aufgehoben. Man könnte daraus auf eine Herstellung der älteren Reservationen schließen. Schulte (das katholische Kirchenrecht. Theil II. §. 62. S. 331. Anm. 1.) erklärt sich aber für das Gegentheil, weil a) keine besondere Erwähnung stattgefunden hat, während sie praktisch nicht mehr gelten, b) diese besondere Art ausdrücklich erwähnt ist (nämlich in Art. XXII.), c) der bestehende Zustand überall vorausgesetzt worden ist.

Auch außerhalb Deutschlands bestehen jetzt nur hin und wieder noch beschränkte Reservationen des Pabstes. In Neapel besetzt der Pabst die Consistorial-Abteien, welche nicht dem Patronate des Königs unterliegen, so wie die erste Dignität in allen Capiteln, auch die Canonicate und die keinem Laienpatronate untergebenen Beneficien, welche in der ersten Hälfte des Jahres (Januar bis Juni) vakant werden. Pfarreien besetzt derselbe, wenn sie in curia erledigt worden oder mit einer Dignität oder einem Canonicat verbunden sind (s. Concordat von 1818 Art. VII. IX. X. XI.). In Spanien conferirt der Pabst die Dignität des Cantors in den Metropolitan- und einigen bischöflichen Capiteln. In den Niederlanden bestehen keine Reservate.

H. F. Jacobson.

Reservatum ecclesiasticum, s. Vorbehalt, geistlicher.

Residenz (residentia) heißt die Pflicht kirchlicher Beamten, sich an dem Orte ihrer Verwaltung aufzuhalten. Sie ist die natürliche Folge der Forderung, daß jeder Beamte ordentlicherweise die ihm obliegenden Geschäfte in Person ausführe, was, zumal bei Geistlichen, wegen ihrer eigenthümlichen Stellung und der von ihnen zu leistenden Dienste doppelt nothwendig erscheint. Daher sprechen die Kirchengesetze wiederholt den Satz aus: „Cum ecclesia vel ecclesiasticum ministerium committi debuerit, talis ad hoc persona quaeratur, quae residere in loco et curam eius per se ipsam valeat exercere" (c. 3. 4. 6. X. de clericis non residentibus [III, 4.]).

Der Mißbrauch, daß Kleriker von einer ihnen zugewiesenen Stelle zu einer anderen besseren sich willkürlich begaben, veranlaßte bereits im vierten Jahrhundert die Synoden, dagegen strenge Verbote zu erlassen und den Geistlichen das stete Verweilen bei den ihnen einmal übergebenen Gemeinden aufzuerlegen (Concil. Arelat. a 314. can. 2. 21. Nicaen. a. 325. can. 15. 16. Antioch. a. 341. c. 3. u. v. a.; s. Canones

Apostol. 15. 16. und dazu v. Drey, neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canonen der Apostel, S. 273—275; vergl. Gratian's Dekret Cau. VII. qu. I. can. 19 sq.), worauf auch die weltliche Gesetzgebung unterstützend hinzutrat (s. Nov. Justiniani VI. cap. 2. LXVII. cap. 3. CXXIII. cap. 9. u. a.). Diese Bestimmung wurde auch im fränkischen Reiche erneuert, als unter Bonifacius' Mitwirkung die Regelung der kirchlichen Verhältnisse erfolgte; s. Capitulare a 742. c. 3. (Pertz, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 17.) verb. Cap. a. 744. c. 5. (Walter, corpus juris germ. P. II. pag. 25). Capit. Suessoniense a. 744 c. 5. (Pertz l. c. Fol. 21). Capit.. Vernense a. 755. c. 13. (l. c. Fol. 26). Nach Einführung des Dionysischen Codex wurden auch die älteren griechischen Canones ausdrücklich eingeschärft. Capit. eccles. a. 789. cap. 24., wiederholt a. 794. cap. 27. (Pertz l. cit. Fol. 58. 74.). Daß Geistliche ihre Kirche nicht in Zeiten der Gefahr verlassen sollten, wurde schon zeitig ihnen vorgeschrieben (can. 47—59. Cau. XII. qu. I.), eben so auch bestimmt, daß sie nicht ohne Erlaubniß verreisten (can. 26—28. Cau. XXIII. qu. VIII.). Später kamen dazu noch andere Gesichtspunkte, daß nämlich der Gottesdienst persönlich wahrgenommen und die Residenz nicht dadurch verhindert würde, daß Jemand mehrere Beneficien auf sich übertragen ließ (vgl. deshalb Tit. de clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda. X. III, 4. in VI° III, 3.). Mit der Zeit wurde die Disciplin in der Handhabung der Residenz sehr gelockert, indem noch der Auflösung des gemeinsamen Lebens der Capitel die ordentlichen Stiftsglieder sich häufig durch Vikare vertreten ließen und ihre Pfründen auswärts verzehrten, was von den Inhabern größerer Pfarreien ebenmäßig geschah. Die vielen Cumulationen geistlicher Stellen, selbst von Bisthümern, hinderten gleichfalls die Residenz, wozu noch die Reichsstandschaft der geistlichen Fürsten deren Anwesenheit bei politischen Versammlungen erforderte. Es ergingen daher mannichfache Beschwerden und bei Gelegenheit der Reformationsversuche im 16. Jahrhundert wurde die Sache reiflich erwogen (s. Consilia delectorum Cardinalium de emendanda ecclesia Paulo III. P. jubente conscripta et exhibita a. 1538, bei Le Plat, Monumenta ad historiam Concilii Tridentini amplissima. Tom. II. pag. 601). Auf dem Concil zu Trient selbst wünschte man dem Uebel abzuhelfen und machte dahin zielende Vorschläge. Bei der Berathung hierüber entstand ein lebhafter Streit, ob das Residenzgebot auf göttlicher oder kirchlicher Ordnung beruhe, den definitiv zu entscheiden das Concil ablehnte (vgl. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. VII. cap. 2.), indem die Jesuiten im päbstlichen Interesse den Satz vertheidigten, daß es kein göttliches Gebot sey (m. s. Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Bd. I. (Frankfurt a. M. 1847), S. 21 f.). In der Sache selbst wurde aber beschlossen, mit Anlehnung an die älteren Canones unter Androhung erhöhter Strafen, das Residenzgebot zu erneuern. Demgemäß bestimmt 1) das Concil. sess. VI. cap. I. de reform.: Wenn Jemand von seiner Patriarchen-, Primatial-, Metropolitan- oder Cathedralkirche, die ihm aus irgend einem Titel oder Rechte übertragen ist, gleichviel, in welcher Dignität oder Präeminenz er sich auch befinden möge, ohne gesetzliches Hinderniß oder rechtmäßige und vernünftige Ursachen sechs Monate hinter einander außerhalb seiner Diöcese aufhält (vgl. cap. 11. X. de clero non resid.), so soll er ipso jure zur Strafe den vierten Theil der Früchte eines Jahres verlieren, diese selbst aber sollen durch den geistlichen Oberen den Kirchen, Fabriken und den Ortsarmen überwiesen werden. Bleibt er fernere sechs Monate abwesend, so soll er ein zweites Viertel in gleicher Weise verlieren. Bei weiterer beharrlicher Contumacia soll strengere Censur eintreten. Der Metropolit soll nämlich seine abwesenden Suffraganen, den abwesenden Metropoliten aber der älteste residirende Suffraganbischof, bei eigener Strafe des Verbots, die Kirche zu betreten, binnen drei Monaten dem Pabste denunciren, welcher dann den Umständen gemäß die Kirchen selbst mit geeigneteren Pastoren besetzen kann. Dazu fügte das Concil sessio XXIII. cap. I. de reform., daß Jeder, mit Einschluß der Cardinäle, zur persönlichen Residenz verpflichtet sey, insofern nicht ein

rechtmäßiger Grund ihn entschuldige. Ein solcher sey: christiana caritas, urgens necessitas, debita obedientia ac evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas; derselbe müsse aber schriftlich bescheinigt oder notorisch seyn, und die Provinzialsynode habe darüber zu wachen, daß kein Mißbrauch eintrete und die Verletzer bestraft werden. Ohne einen solchen Grund wird eine Abwesenheit von zwei, höchstens drei Monaten im Jahre verstattet, wobei aber doch darauf zu achten, „ut id aequa ex causa fiat et absque ullo gregis detrimento".

2) Das Tridentinum bestimmt ferner sess. VI. cap. 2. de reform., daß die niedriger als die Bischöfe stehenden Geistlichen, welche sich im Besitze von Beneficien in titulum oder commendam (s. Bd. II. S. 49.) befinden, die nach Gesetz oder Gewohnheit Residenz erfordern, von ihren Ordinarien dazu angehalten werden sollen. Früher ertheilte dauernde Privilegien oder Indulte über Nichtresidenz und Fruchtgenuß in Abwesenheit (c. 15. de rescr. in VI. [I, 3. Bonifac. VIII.) sollen nicht mehr gelten, wohl aber temporäre Indulgenzen und Dispensen, jedoch nur, wenn sie auf wahren und vernünftigen Gründen beruhen; doch hat der Bischof auch hierbei durch Bestellung tüchtiger Vikare zu sorgen, daß die Seelsorge dadurch nicht vernachläßigt werde. Außerdem verordnet das Concil sess. XXIII. cap. I. de reform., daß die über die Bischöfe gegebenen Bestimmungen wegen der Verschuldung, des Verlustes der Früchte und der Strafen auf alle Inhaber von Curatbeneficien angewendet werden sollen. Wenn einer der erwähnten Gründe zur Abwesenheit vorhanden ist, soll auf schriftliche Erlaubniß des Bischofs in dringenden Fällen eine zweimonatliche Entfernung gestattet werden dürfen. Beim Ungehorsam hierin kann der Bischof mit geeigneten Strafmitteln bis zur Amtsentziehung vorgehen.

3) Wegen der Stiftsgeistlichen verordnet das Tridentinum sess. XXIV. cap. 12. de reform., daß keinem gestattet sey, länger als drei Monate entfernt zu seyn, wenn auch Gewohnheit oder Statuten bisher eine längere Abwesenheit erlaubt haben, wogegen diejenigen Statuten, welche eine längere Anwesenheit (longius servitii tempus) vorschreiben, in Geltung bleiben sollen. Gegen die Uebertreter dieser Vorschrift ist mit Entziehung der Einkünfte zu verfahren und gegen beharrlich Ungehorsame ein ordentlicher kanonischer Proceß einzuleiten. Außerdem bestimmt das Concil sess. XXI. c. 3. de reform., sess. XXII. c. 3. de reform., daß in den Stiftern, in welchen nicht tägliche Hebungen (distributiones quoditianae) im Gebrauche sind, oder so geringe, daß sie wahrscheinlich nicht beachtet werden dürften, der dritte Theil aller Früchte und Einkünfte von allen Aemtern gesondert und zu täglicher Vertheilung an die Anwesenden verwendet werden solle (vgl. d. Art. „Präsenzgelder" Bd. XII. S. 88).

Ueber die Anwendung dieser Bestimmungen im Besonderen geben die Deklarationen zum Tridentinum nähere Auskunft (m. s. Ferraris prompta bibliotheca canonica s. v. residentia, die Ausgabe des Concil. Trid. von Richter u. Schulte, Neller de varietate residentiarum canonicalium, in Schmidt, thesaurus diss. juris eccl. Tom. VI. pag. 270 sq.).

Die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stuhle schärfen besonders die Residenzpflicht der Bischöfe und Canonici ein, und dies thun denn auch die auf Grundlage dieser Conventionen erlassenen neueren Capitelstatuten, welche zugleich die von dem Tridentinum angeordneten Distributionen einführen, resp. bestätigen.

Die bisher angeführten Grundsätze über die Residenz gelten übrigens nur für die sogenannten beneficia residentialia, d. h. für alle majora, curata (s. Bd. II. S. 50) und diejenigen, für welche der Stifter die Residenz ausdrücklich vorgeschrieben hat, nicht aber für die beneficia non residentialia, d. h. solche beneficia simplicia, bei welchen die Vertretung durch einen Substituten gestattet ist. Demgemäß unterscheidet man die residentia praecisa, welche vom Beneficiaten, unter Strafe des Verlustes der Stelle, erfüllt werden muß, und causativa, deren Nichtbeachtung nur den Verlust der Früchte zur Folge hat (Ferraris a. a. O. Nr. 24 f.). Wenn

Jemand aus gesetzlichen Gründen (s. oben) abwesend ist, trifft ihn der gedrohte Nachtheil nicht, indem er vielmehr als residirend betrachtet wird (residentia ficta, im Unterschiede von der residentia vera), ausgenommen wenn stiftsmäßig zum Erwerbe einer Distribution die persönliche Gegenwart vorgeschrieben ist. Außerdem enthalten die Partikularrechte noch besondere Bestimmungen wegen des Verreisens der Geistlichen. So verordnet z. B. das württembergische Kirchenrathsdekret vom 12. Mai 1830 (s. Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissenschaft Bd. IV. S. 249), daß die Dekane, Dekanats-Commissäre oder Verweser nicht länger als 24 Stunden ohne den Urlaub der Oberbehörde sich von ihrem Amtssitze entfernen dürfen. Den untergeordneten Geistlichen können die Dekane einen Urlaub von sechs Tagen bewilligen.

In der evangelischen Kirche bedurfte es derartiger Bestimmungen nicht. Es wird stets die persönliche Verwaltung des Amtes vorausgesetzt und im Falle der Verhinderung für eine Vertretung durch die kirchlichen Oberen Sorge getragen. Die Gesetzgebungen beschränken sich daher gewöhnlich darauf, für die Fälle nothwendiger Abwesenheit besondere Ressortbestimmungen zu erlassen. In Preußen wurde 1742 den Geistlichen das öftere Reisen überhaupt verboten (s. Mylius corp. constit. Marchicarum. contin. II. Fol. 71.). Späterhin wurde vorgeschrieben: „Die Pfarrer müssen sich bei ihren Kirchen beständig aufhalten und dürfen die ihnen anvertraute Gemeinde, selbst bei einer drohenden Gefahr, eigenmächtig nicht erlassen. Wenn sie zu verreisen genöthigt sind, so kann es nur mit Vorwissen und Erlaubniß des Inspektors oder Erzpriesters geschehen. Dieser muß die Genehmigung der geistlichen Oberen einholen, wenn die Zeit der Abwesenheit mehr als einen Sonntag in sich begreift. In allen Fällen muß der Pfarrer, unter der Direction des Erzpriesters oder Inspektors, solche Veranstaltungen treffen, daß die Gemeinde bei seiner Abwesenheit nicht leide“, u. A. m. (s. Allgemeines Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 413—416. §. 506—509. und verschiedene diese Dispositionen näher deklarirende Erlasse der Behörden). Im Allgemeinen hat der Vorsitzende der Consistorialbehörde den Urlaub zu ertheilen. Ist der Geistliche zugleich Schulinspektor, so ist auch der Schulbehörde die erforderliche Anzeige zu machen (vgl. die Kirchenordnung für Rheinland u. Westphalen vom 5. März 1835. §. 72. 73. — Ministerial-Reskript vom 30. Juni 1836 u. a. m.). H. F. Jacobson.

Responsorien. Da bereits (Bd. I. S. 391 f.) ein Artikel über die Antiphonen vorangegangen ist, der auch den Unterschied zwischen diesen und den Responsorien angibt, so bleibt uns für gegenwärtigen Artikel nur noch folgendes Wenige zu bemerken übrig. So entschieden der ursprüngliche Sinn der Wechselgesänge der war, daß sich dadurch die Gemeinde selbstthätig am Gesange betheiligen und dadurch ihr priesterliches Recht ausüben sollte, so weit war davon in Folge des klerikalen Geistes, den Gregor der Große dem römischen Cultus einhauchte, die katholische Kirche abgekommen; nur ein Priester dem anderen oder ein kunstgeübter Chor soll respondiren. Die lutherische Kirche nahm die Responsorien mit herüber, aber ihrem Princip gemäß gab sie das Recht des liturgischen Antwortens der Gemeinde zurück. Die verschiedenen Amen, Hallelujah, das „Und mit deinem Geiste“ in der Präfation, das „Erhör' uns, lieber Herre Gott“ in der Litanei sollte die Gemeinde sprechen oder vielmehr singen; das Kyrie Eleison, das deutsche Tedeum und Anderes sollte sich zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde oder zwischen zwei Hälften der Gemeinde theilen. Sie stellen, ihrem Wortinhalte nach zum Theil wirklich einen Dialog dar, Gruß und Gegengruß, Aufforderung und Einwilligung; oft aber ist die Antwort nur verstärkende Wiederholung oder Fortführung oder Zusammenfassung und Abschluß des Gedankens, so daß die Vertheilung des Ganzen auf zwei sprechende Subjekte (Liturg und Gemeinde, Liturg und Chor) nicht durch den Inhalt des Textes selbst, sondern nur durch die liturgischen Zwecke bedingt ist, ähnlich wie solche Vertheilung der Textesworte unter mehrere sich respondirende Subjekte in jeder ausgearbeiteten polyphonen Musik stattfindet. — Diese kurzen Wechselgesänge sind so reichlich in die gottesdienstlichen Akte eingewoben, daß die Gemeinde außer der Pre-

digt und den längeren Vermahnungen vor dem Abendmahl, der Trauung u. s. w. niemals lange passiv bleibt, sondern zwischen dem Liturgen und der Gemeinde ein sehr bewegtes Ebben und Fluthen zu Stande kommt. Allein wie in denjenigen Gauen, in welchen der Cultus reformirte Einflüsse erfahren und darum sich vieler liturgischen Tradition entledigt hat, diese Responsorien auf ein Minimum zurückgeführt wurden und zuletzt ganz verschwanden (in Württemberg z. B. betete man doch noch zu Anfang dieses Jahrhunderts die Litanei responsorisch mit der Gemeinde; jetzt ist das „Ja" der Communikanten nach Vorlesung des Bekenntnisses in der Beichte noch das Einzige, worin sie wirklich respondirt, was aber wegen des zugleich seelsorgerlichen Karakters dieses Aktes kaum mehr hierher zu rechnen ist): so ist auch in der lutherischen Kirche dieses Respondiren vielfach der Gemeinde abgenommen und einem kunstgeübten Chor, oft auch blos dem Schülerchor oder gar dem Schulmeister (dem Küster) allein übertragen worden, was allerdings das leichtere und, wo tüchtige musikalische Kräfte den Chor bilden, auch das ästhetisch schönere wäre, wenn es sich hier in erster Linie um einen Kunstgenuß handelte. Indessen kann, wenn die Responsorien mit Noten Jedem in die Hand gegeben, wenn im Anfang eigene Gesangsübungen mit der Gemeinde veranstaltet werden, und wenn die Schuljugend beharrlich darin geübt wird, auch da, wo keine Tradition mehr, aber guter Wille bei Geistlichen und Gemeinden vorhanden ist, das alte Respondiren in einfacher Form wieder hergestellt werden. (Vgl. Häuser, Gesch. d. Kirchengesangs. 1834. S. 312.) Daß die Orgel dabei schweigen müsse (s. ebendas.) oder nur den Ton angeben dürfe (wie Bähr will, „Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangel. Kirche". 1856. S. 207), ist keine gegründete Forderung; die Orgel kann auch dabei dieselben Dienste leisten, wie sonst. — Die reformirte Kirche hat sich durch den einst von ihr ausschließlich gepflegten Psalmgesang nicht zu Responsorien führen lassen, die doch ursprünglich aus den Psalmen mit ihrem parallelismus membrorum in die Kirche übergegangen sind; die metrischen Ueberseßungen der Psalmen haben dem respondirenden Gesange den Weg vollends versperrt. Gleichwohl fehlen sie auch dort nicht ganz. Selbst Zwingli läßt in seiner Ordnung „das Nachtmahl Christi zu begon" (1525) nach Lesung der Epistel 1 Kor. 11. das große Gloria so beten, daß der Geistliche anfängt, und dann abwechselungsweise die Männer und die Frauen es zu Ende führen, worauf auch die Präfation noch folgt. Bei Calvin fehlt das Responsorium gänzlich; desto reichlicher erscheint es im englischen Gottesdienste, und zwar sowohl als wirkliches Nachsprechen (oder vielmehr Nachmurmeln) der ganzen Versammlung (z. B. bei der Beichte), wie als selbstständiges Antworten in kurzen Hemistichen (so wird z. B. die Bitte „Herr, erbarme dich über uns und mache unsere Herzen geneigt, dieß Gebot zu halten", von der Gemeinde jedesmal zwischenein gesprochen, nachdem der Geistliche bei der Verlesung des Dekalogs ein Gebot recitirt hat). Die aus der Union erwachsenen oder für sie bestimmten Liturgien haben in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand mehr den lutherischen als den reformirten Typus angenommen. **Palmer.**

Restitutionsedikt, s. Westphälischer Friede.

Rettberg, Friedrich Wilhelm, Professor der Theologie zu Marburg, war am 21. August 1805 zu Celle geboren. Sieben Jahre alt, verlor er seinen Vater, welcher dort Bürgermeister in der Vorstadt war; bald nachher verlor seine Mutter noch fast alle ihre Habe durch eine Feuersbrunst; so wurde Rettberg früh darauf angewiesen, im Kampfe mit drückenden äußeren Verhältnissen seine Kraft zu erproben und zu vermehren. Schnell durchlief er seit Ostern 1819 in fünf Jahren die Klassen des Gymnasiums seiner Vaterstadt. Seit Ostern 1824 studirte er in Göttingen Theologie und Philologie; von den dortigen Theologen übte nur der ältere Planck einen größeren Einfluß auf ihn; die Philologie zog ihn in seinen Studienjahren viel mehr an; hier waren Otfried Müller, Dissen und Mitscherlich seine Lehrer, und diese, wie die Vorlesungen von Bouterwek, Heeren und Thibaut, fesselten ihn mehr als die von Pott und Stäudlin. Erst zwei Preisaufgaben, für deren Bearbeitung ihm die Preise zu Theil wurden und

welche 1826 und 1827 im Druck erschienen, die eine „an Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet", die andere „de parabolis Jesu Christi", interessirten ihn mehr als akademische Vorlesungen für genauere theologische Studien und schafften ihm zugleich die Mittel, den Sommer 1827 in Berlin zuzubringen und hier noch Schleiermacher und Hegel zu hören. Doch zunächst führte ihn die ausgezeichnete philologische Bildung, welche er erworben hatte, in seine Vaterstadt zurück, wo er von Michaelis 1827 bis 1830 eine Lehrerstelle am dortigen Gymnasium bekleidete. Aber im J. 1830 ging er als theologischer Repetent nach Göttingen zurück und blieb hier bis 1838, zuerst nach Ablauf der drei Repetentenjahre als Gehülfsprediger neben dem trefflichen Ruperti, und dann seit 1834 zugleich als außerordentlicher Professor; 1838 erhielt er von der dortigen theologischen Fakultät die Doktorwürde und verheirathete sich mit der ältesten Tochter des 1831 nach Göttingen berufenen Gieseler. Vom Herbste 1838 bis zum Frühjahr 1849 war er ordentlicher Professor der Theologie zu Marburg und seit 1847 zugleich lutherisches Mitglied des oberhessischen Consistoriums daselbst, auch mehrmals Prorektor der Universität; in diesem letzten Amte, welches ihm durch die Unruhen des Jahres 1848 noch besonders erschwert wurde, war selbst seiner außerordentlichen Arbeitskraft zu viel aufgeladen und dadurch wohl ein unheilbares Uebel rascher entwickelt, welches seinem Leben am 7. April 1849 ein allzu frühes Ende setzte.

Unter Rettberg's Schriften sind die kirchenhistorischen die bedeutendsten. Noch auf Planck's Rath schrieb er zuerst die Monographie über Cyprian (Göttingen 1831) und ging dann an die Fortsetzung der Kirchengeschichte von Schmidt in Gießen, von welcher er aber nur einen Band lieferte, den 7ten des ganzen Werkes (Gießen 1834), welcher die Geschichte des Pabstthums im 13. Jahrhundert, und die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums und der Kirchenverfassung für die ganze Periode von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. enthält. Seine Hauptschrift ist aber erst die „Kirchengeschichte Deutschlands", in zwei Bänden (Göttingen 1846—48), für die älteste Zeit bis nach Karl dem Großen vollendet. Hier kam es mehr auf Kritik und Geschichtsforschung, als auf Darstellung an; es galt, die Geschichte der ersten Einführung und Begründung kirchlicher Einrichtungen zuerst in der Römerzeit und dann seit 486 unter den vornehmsten deutschen Stämmen, Franken, Alemannen, Bayern, Thüringern, Sachsen und Friesen einzeln zu verfolgen, und sie von der Ueberwucherung mit Legenden zu reinigen, welche hier die dürftigen Nachrichten oft hat ergänzen und unscheinbare Anfänge erhellen sollen, dabei auch der allmählichen Entstehung der Sagen selbst von Jahrhundert zu Jahrhundert rückwärts nachzugehen und so für jedes derselben die erst darin erreichte Stufe ihrer Fortbildung und Anschwellung festzustellen. Eben hier bewährte Rettberg ein besonderes kritisches und gleichsam juristisches Talent des Untersuchungsrichters, welcher nach strenger Methode jeden nicht vollwichtigen Zeugen zurückwieß und dadurch die wenigen zuverlässigen unter dem großen Haufen der übrigen zu verdienten Ehren zu bringen verstand; zugleich den gewissenhaftesten Fleiß, welcher es für unverantwortlich gehalten hätte, vor vollständiger Durchlesung und Prüfung aller erreichbaren Akten zum Spruche zu schreiten. Dabei blieben, fast wie bei den Schriften des jüngeren Walch, die Künste der Darstellung nur selten ausführbar; aber wer die schwere Arbeit übernahm, für den ersten Unterbau der deutschen Kirchengeschichte die Quader zuzuhauen, durfte es für entbehrlich halten, sie noch zu firnissen. Und doch, wo der Gegenstand es zuließ, wie z. B. bei der Geschichte des Bonifacius, konnte sich der Verfasser nach überstandener kritischer Arbeit der Verarbeitung des übrig gebliebenen zu einer desto bewährteren Darstellung erfreuen. Noch viele andere kleine Beiträge zur Kirchen- und Dogmengeschichte lieferte Rettberg in einer großen Zahl von Recensionen in den Göttinger Anzeigen, in manchen trefflichen Artikeln der Illgen'schen Zeitschrift für historische Theologie (der Paschastreit der alten Kirche, doctrina Origenis de λόγῳ divino, über die Perioden einer hannoverschen Kirchengeschichte), der theologischen Studien u. Kritiken

(Vergleichung von Occam's und Luther's Abendmahlslehre, 1839), der Ersch-Gruber'schen Encyklopädie (Pabstthum, Paulus, Petrus, Patristik u. a.) und des Conversationslexikons der Gegenwart (Hermesianer, Pietismus, Rationalismus, Romanismus u. a.), und in mehreren lateinischen Programmen (comparatio inter Bandini libellum et Petri Lombardi sententiarum libros, 1834, doctorum scholasticorum placita de gratia et merito, 1836). Unter seinen übrigen Arbeiten ist die Schrift über „die Heilslehren des Christenthums nach den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche", Leipzig 1838, durch die Möhler'sche Symbolik veranlaßt, und nächst den Gegenschriften von Nitzsch und Baur wohl die schärfste Entgegnung gegen Möhler. Aus seinem Nachlaß ist ein mit großer Präcision die Hauptfragen der „Religionsphilosophie" zusammenfassendes Collegienheft über diese Wissenschaft, Marburg 1849, herausgegeben. Eine genauere Aufzählung aller seiner Schriften und Aufsätze, zu welcher nur noch die in den ersten Band dieser Encyklopädie aufgenommenen Artikel hinzuzufügen sind, und eine Karakteristik seiner seltenen persönlichen Eigenschaften, sowie seiner Verdienste um die Verwaltung der Universität Marburg, ist zu geben versucht in einer lateinischen Denkschrift (Marburg 1849, in 4.), in einer Leichenrede (das. 1849) und in einem Nekrolog (Kasselsche Zeitung 1849 Nr. 15.) von **Henke.**

Rettig (Heinrich Christ. Michael), ein früh verstorbener, doch verdienter Theologe unserer Tage, geboren 1795 zu Gießen, mußte bei der Armuth seiner Eltern, während seiner Gymnasial- und Universitätsjahre, beide zu Gießen verbracht, viel mit Beschwerden kämpfen, die aber seinen regen Geist nicht niederbeugten, sondern nur zu verdoppelter Thätigkeit antrieben. Eine Lehrerstelle am Gymnasium seiner Vaterstadt, die er nach Vollendung seiner Studien erhielt, setzte ihn in den Stand, sich als Privatdocent zu habilitiren. Er las über Kirchengeschichte und neutestamentliche Schriften und wirkte mit bei Leitung des philologischen Seminars. Seine ersten Schriften sind auf die Philologie bezüglich, wovon die bedeutendsten Vita Cnesii Cnidii 1827 und Quaestiones Platonicae 1831 sind. Um diese Zeit ging in Rettig's theologischer Ueberzeugung eine Umwandlung vor. Anfänglich der rationalistischen Denkweise huldigend, wendete er sich nach und nach der biblischen Lehre vom Sohne Gottes als Heiland der Welt zu. Das ist nun das Eigenthümliche in ihm, daß, so wie ihm die selbstständige Herrlichkeit des Evangeliums aufging, so wie er den christlichen Glauben in seinem eigenthümlichen Wesen erfaßte und von der bloßen Vernunfterkenntniß losriß, er auch die Kirche, worin der Glaube an Christum einen Körper gewonnen, selbstständig zu gestalten, von allem staatlichen Einflusse zu emanzipiren suchte Seine Ansichten darüber legte er nieder in einer Schrift, die großes Aufsehen erregte: „Die freie protestantische Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums." Gießen 1832. Es ist diese Schrift jetzt verschollen, doch verdient sie schon insofern Beachtung, als sie in Deutschland bis jetzt nur noch in der Schrift des württembergischen Theologen Wolf, die etwas später erschienen, ein Seitenstück gefunden hat. So ist sie auch ohne allen fremden Einfluß entstanden; der Verfasser kennt Vinet's „liberté des cultes" nur vom Hörensagen und bedauert es, daß er sich diese Schrift und andere französische Schriften der Art nicht verschaffen konnte. Er knüpft, was das Historische betrifft, lediglich an die ältesten Traditionen seiner vaterländischen Kirche, an die Synode von Homberg vom Jahre 1526 und ihre Beschlüsse, an den „großen, für die hessische Kirche ewig unvergeßlichen" Lambert v. Avignon (s. d. Art.) an. Man kann sagen, daß seine Schrift nur eine Auffrischung der Beschlüsse jener Synode und der Paradoxa des Lambert v. Avignon ist. Höchst ungerecht wäre es, ihm revolutionären Geist schuld zu geben. Nur so viel kann man sagen, daß er den politischen Liberalismus, der gerade in jenen Jahren Aufschwung genommen, auf die kirchlichen Verhältnisse anwendete. Was nun den näheren Inhalt der Schrift betrifft, so ist der erste Abschnitt, der die Gründe gegen die Trennung der Kirche vom Staate widerlegen und diese Trennung selbst rechtfertigen soll, höchst schwach zu nennen. Offenbar war es

dem Verfasser weniger darum zu thun, als um einen sorgfältig ausgearbeiteten Entwurf der Verfassung der Kirche, in ihrer Selbstständigkeit und Getrenntheit vom Staate gedacht. Hier geht er in das kleinste Detail mit einer Sorgfalt ein, die hinlänglich beweist, wie sehr er sich in sein Ideal einer freien Kirche hineingelebt und wie eifrig er gesucht hatte, dieses Ideal zu verwirklichen und den harten Boden des empirischen Lebens der sichtbaren Kirche für dasselbe zu bearbeiten. Freilich tritt bei allen solchen Bestrebungen der mißliche Fall ein, daß, indem sie über das Ziel hinausschießen, sie auch die guten, passenden Vorschläge in Mißkredit bringen und so den Erfolg der Bestrebungen nach Religionsfreiheit, in den richtigen Grenzen aufgefaßt, eher hemmen als befördern. So fällt es auch auf, daß Rettig alle und jede Verpflichtung auf Symbole verwarf (S. 162), nicht undeutlich die Abschaffung der Kindertaufe empfahl (S. 114. 115), keine ausschließliche Befähigung zum Predigen und zum Verwalten der Sakramente zugab (vgl. S. 100), den Prediger gar nicht einmal als integrirenden Bestandtheil der Kirchenregierung betrachtet wissen wollte und ihn seinem Presbyterium völlig unterordnete (vgl. S. 122 ff., bes. S. 127). Im Ganzen also möchte diese Kirchenverfassung so wenig ausführbar seyn, als die von Lambert v. Avignon erdachte. Im Jahre 1833, zu einer Zeit, wo er einen baldigen Tod voraussah und in Voraussicht dessen sich mehr und mehr im Glauben an den Herrn befestigte, erhielt er den Ruf nach Zürich als ordentlicher Professor der Theologie an der neu organisirten (nicht reorganisirten) Universität. Hier lag ihm ob, auch über Dogmatik zu lesen, und er erfreute sich nach vor seinem Tode gerechter Anerkennung. In Zürich bereitete Rettig eine kritische Ausgabe des N. T. und Commentare dazu vor; an der Vollendung wurde er gehindert durch den Tod am 24. März 1836. Hingegen hat er eine größere kritische Arbeit vollendet, das Facsimile des St. Gallener Evangeliencodex unter dem Titel: Antiquissimus quatuor Evangeliorum codex Sangallensis graeco-latinus interlinearis, nunquam adhuc collatus. Zurich 1836, unter seiner Aufsicht gemacht und von ihm mit einer kritischen Einleitung versehen. Früher waren einzelne Proben seiner exegetischen Studien erschienen: Quaestiones Philippenses, Giessen 1831. — Ueber das Zeugniß Justin's über die Apokalypse. — Exegetische Analekten von 1831 bis 1838, — vor und nach seinem Tode in den Studien und Kritiken erschienen. — Siehe Conversationslexikon der Gegenwart s. v.

Herzog.

Reuchlin, Johann, geb. am 28. Dezember 1455 zu Pforzheim, nimmt unter den humanistischen Vorläufern der Reformation eine der ersten Stellen ein. Sein Vater war ein Dienstmann der Dominikaner, wahrscheinlich deren Verwalter. Die erste gelehrte Bildung erhielt er in der lateinischen Schule zu Pforzheim, nach einer jedoch nicht gehörig verbürgten Nachricht seines Biographen May soll er auch mit Dringenberg die Schlettstadter Schule besucht haben; im Frühjahr 1470, also nicht viel über 14jährig, bezog er die Universität Freiburg, wo er nur einige Jahre verweilte. Nach seiner Rückkehr von dort wurde er wegen seiner schönen Stimme unter die Hofsänger am baden-durlachischen Hofe aufgenommen. Markgraf Karl lernte ihn dadurch kennen und wählte ihn 1463 zum Begleiter seines dritten Sohnes Friedrich auf die Hochschule zu Paris. Hier benutzte er den Unterricht der berühmtesten Gelehrten jener Zeit, besonders wichtig aber wurde es für ihn, daß er Gelegenheit fand, die griechische Sprache zu lernen. Schon nach einem Jahre mußte er seinen Prinzen, dem sich Aussicht eröffnete, Bischof in Utrecht zu werden, in die Heimath begleiten, und nun begab er sich zur Fortsetzung seiner Studien nach Basel, wo ein griechischer Flüchtling, Andronikos Kontoblakos, griechisch lehrte, auch fand er dort einige griechische Manuskripte, welche Cardinal Nikolaus von Ragusa dem dortigen Dominikanerkloster geschenkt hatte, und unter denen sich auch eine Pergamenthandschrift des neuen Testaments aus dem 10. Jahrhundert befand. Johann Wessel, dessen Bekanntschaft er schon in Paris gemacht hatte, fand er in Basel wieder; mit Johann von Amerbach und seinem Bruder, den Besitzern einer berühmten Druckerei, kam er in häufigen anregenden Verkehr. Dabei hörte

und hielt Reuchlin Varlesungen; er erklärte nicht nur Klassiker, sondern stellte mit seinen Zuhörern auch Uebungen in Grammatik und Stilistik an. Damals arbeitete er auch ein lateinisches Wörterbuch aus, das viel gebraucht wurde und 23 Auflagen erlebte. Nachdem Reuchlin 1477 Magister der Philosophie geworden war, begann er auch, Varlesungen über die griechische Sprache zu halten, kam aber dadurch bald in Collision mit den geistlichen Lehrern der Universität, welche in dieser Neuerung einen Angriff auf das bestehende System sahen und klagten, daß diese griechischen Studien von der römischen Frömmigkeit abführten, denn die Griechen seyen gar keine Glieder der rechtgläubigen Kirche und ihre Lehren verboten. Die Anfeindungen, die Reuchlin deshalb erleiden mußte, bestimmten ihn, Basel zu verlassen, und er ging nun, um seine griechischen Studien weiter zu verfolgen, nach Paris. Dart nahm er bei einem griechischen Flüchtling, Hermanymus van Sparta, Unterricht im Griechischen, und zwar nicht nur in der Grammatik, sandern auch in der Schönschrift, deren Ausübung er sich doppelt nützlich machte, indem er die Schriftsteller, die sein Lehrer gerade auslegte, für dessen Zuhörer abschrieb, wadurch er seinen Unterhalt gewann und zugleich auch sich mit jenen Schriften sa vertraut machte, daß er sie auswendig lernte; Homer, die Rede des Isokrates, die Dialektik des Aristateles prägte er sich auf diese Weise ein. Ein Jahr später (1478) finden wir Reuchlin in Orleans, wa er das Lehren und Lernen wieder aufs Eifrigste trieb. Dort studirte er, um sich den Weg zu einer praktischen Laufbahn zu öffnen, die Rechtswissenschaft. Schan nach einem Jahre (1479) wurde er Baccalaureus in dieser Fakultät; auch verfaßte er dart für seine Vorlesungen eine griechische Grammatik, die aber nicht gedruckt wurde; bald darauf begab er sich nach Paitiers, wo Huga de Banza und Bernhard Durandus als berühmte Rechtslehrer blühten; er blieb hier einige Jahre und kehrte im Sammer 1481 als Licentiat der Rechte in seine Heimath zurück. Zunächst ließ er sich als Advakat in Tübingen nieder und hielt zugleich Vorlesungen an der dartigen Universität über griechische Sprache, auch erwarb er den Grad eines Daktars der Rechte. Der Graf van Württemberg, Eberhard im Bart, fand so großes Gefallen an ihm, daß er ihn alsbald zu seinem Geheimschreiber und Rath ernannte. Als solcher begleitete er den Grafen im Frühjahr 1482 nach Rom und zu einer feierlichen Audienz bei Pabst Sixtus IV., der dem Grafen eine geweihte galdene Rose überreichte. Bei dieser Gelegenheit hielt Reuchlin eine lateinische Rede, die durch Eleganz des Ausdrucks allgemeine Bewunderung erregte. In Falge davon befreundete er sich mit dem Philolagen Hermalaus Barbarus, der damaliger Sitte gemäß Reuchlin's Namen in das griechische „Kapnia" übersetzte. Auf der Rückreise wurde Reuchlin zu Florenz in den Kreis gelehrter und geistreicher Männer eingeführt, welchen Lorenzo van Medici um sich gesammelt hatte. Dart fand er Marsilius Ficinus, den Platoniker, den Kabbalisten Johannes Picus van Mirandola, Palitianus, den Erzieher des nachherigen Pabstes Leo X. Die Anregungen, welche er durch diese Männer erhielt, waren van nachhaltigem Einfluß auf Reuchlin's geistige Entwickelung, er wurde von aristotelischer Schalastik, deren Anhänger er bisher gewesen war, zu einem mit Mystik versetzten Platonismus geführt, er wurde lüstern nach der Geheimlehre der Kabbala und trachtete von nun an ernstlich darnach, sich das Verständniß derselben zu erschließen. Varerst fand er aber zu salchen Studien weder Zeit noch Hülfsmittel. Nach seiner Rückkehr aus Italien mußte er den Grafen Eberhard in seine neue Residenz Stuttgart begleiten, und wurde hier um 1484 als Assessar des Hofgerichts angestellt, auch 1485 van dem Orden der Daminikaner zu ihrem Anwalt für ganz Deutschland erwählt. Im folgenden Jahre führte ihn eine diplamatische Sendung zur Königswahl und Krönung Maximilian's I. nach Frankfurt, Köln und Aachen, 1487 ein anderer amtlicher Auftrag in's Elsaß und zu dem Bischof van Trier, 1492 hatte er den Grafen Eberhard im Bart auf einer Reise nach Linz zum Kaiser Friedrich III. zu begleiten, um van demselben eine Bestätigung des Münsinger Vertrags über die Untheilbarkeit des Landes Württemberg einzuholen. Der Kaiser, auf den Reuchlin einen besonders günstigen Ein-

druck gemacht zu haben scheint, ehrte ihn durch Erhebung in den Adelstand und Verleihung des Titels und der Rechte eines Pfalzgrafen. Ein noch größerer Gewinn von dieser Reise schien es ihm aber, daß sich ihm jetzt die längst ersehnte Gelegenheit darbot, die hebräische Sprache zu lernen; er fand in dem Leibarzt des Kaisers, Jakob Jehiel Loens, einen gelehrten Juden, der ihn während des Aufenthalts in Linz, welcher sich bis in's nächste Jahr verzog, in den Elementen des Hebräischen unterrichtete. Reuchlin warf sich nun mit Eifer auf das Studium der Kabbala, und eine Frucht davon war das im Sommer 1494 bei Amerbach in Basel erschienene Buch „de verbo mirifico". Reuchlin legt darin seine aus Bibel und heidnischer Philosophie gezogenen religionsphilosophischen Ideen unter der Hülle sinnlicher Bilder dar. Dieses Werk, das eine merkwürdige Mischung mittelalterlicher scholastischer Anschauungen und neuer Ideen ist, hat Reuchlin's literarischen Ruhm unter seinen Zeitgenossen hauptsächlich begründet und acht Auflagen erlebt.

Auf die Zeit höfischer Ehren und literarischen Genusses und Ruhmes folgte nun für Reuchlin eine schlimme Zeit der Bedrängniß und Verfolgung. Sein Herr und Gönner, Herzog Eberhard von Württemberg, starb 1496, und sein Nachfolger, Eberhard der Jüngere, war Reuchlin nicht eben freundlich gesinnt, da er früher dessen Umtrieben gegen den älteren Vetter entgegengearbeitet und des jüngeren schlimmen Rathgeber, den Augustinermönch Holzinger, hatte verhaften und in langer Gefangenschaft halten lassen. Reuchlin hatte dessen Rache zu fürchten; er gerieth darüber in solche Noth, daß er, mehr als einem Manne von gutem Gewissen ziemte, den Kopf verlor. Er flüchtete aus Stuttgart und begab sich nach Heidelberg, wohin ihn Johann von Dalberg, Kanzler der dortigen Universität längst eingeladen hatte. Dort lebte er zunächst als Gast Dalberg's, wurde aber bald (31. Dezember 1497) von dem Kurfürsten zu seinem Rath und zum Erzieher seiner Söhne mit 100 Gulden Gehalt und zwei Pferdsrationen ernannt. Er hatte dort neben Geschäften und Studien ein heiteres Leben und fand dabei Stimmung, die seit den Tagen seiner Jugend aufgegebene Dichtung wieder aufzunehmen; eine Sammlung dramatischer Arbeiten in lateinischer Sprache entstand in Heidelberg. Diese Stücke waren darauf berechnet, von Schülern zur Uebung im Lateinsprechen auswendig gelernt zu werden. Das bedeutendste Stück ist die Komödie Sergius, worin der Feind Reuchlin's, der Augustiner Holzinger, verspottet wird. Diese Progymnasmata scenica erlebten 29 Auflagen. Im Auftrage des Kurfürsten schrieb Reuchlin ein Handbuch der Weltgeschichte, und auf Anregung der juridischen Fakultät ein Lehrbuch des Civilrechts. Auch eine diplomatische Sendung wurde Reuchlin wieder zu Theil. Sein Kurfürst war vom Pabst Alexander VI. mit dem Bann belegt worden, weil er den Mönchen von Weissenburg im Elsoß einen Theil ihrer Einkünfte streitig gemacht hatte, und der Kurfürst schickte nun Reuchlin im August 1498 nach Rom, um seine Vertheidigung zu führen und die Aufhebung des Bannes zu vermitteln. Diese Angelegenheit hielt ihn ein Jahr long in Rom fest; er benutzte diese Zeit zu griechischen und hebräischen Studien; letztere ließ er sich sein gutes Geld kosten; er bezahlte einem Juden 10 Goldkronen für seinen Unterricht. Für die Heidelberger Bibliothek mochte er in Rom wichtige Erwerbungen. Als er im Sommer 1498 nach Deutschland zurückkehrte, fand er seine alte Heimath in Stuttgart wieder zugänglich, da sein Feind, Herzog Eberhard II., indessen von seinen Landständen abgesetzt worden war. Reuchlin nahm seine Entlassung von Kurfürst Philipp und kehrte im Sommer 1499 nach Stuttgart zurück, um hier sich wieder bleibend niederzulassen. Einige Jahre nachher veranlaßte ihn die Pest, Stuttgart auf eine Zeitlang zu verlassen, er flüchtete sich in das einige Stunden entfernte Dominikanerkloster Denkendorf. Dort hielt er den Mönchen Vorträge „de arte praedicandi", welche 1504 zu Pforzheim gedruckt wurden. Es verräth sich in diesem Buch bereits eine reformatorische Richtung; er sagt in seiner Widmung an den Abt, er habe das Büchlein verfaßt, um aus den jungen Leuten des Klosters evangelisch gesinnte Männer zu machen, die das Volk zu bessern vermöchten, und

machte es den Mönchen dringend zur Pflicht, daß sie sich mit der heiligen Schrift vertraut machen sollten.

Ein Zeugniß für das Ansehen, in welchem Reuchlin stand, ist es, daß er im J. 1502 von dem schwäbischen Bund zu seinem Richter gewählt wurde. Dieser schwäbische Bund, der einen großen Theil der Fürsten, des Adels und der Reichsstädte des südwestlichen Deutschlands vereinigte, war eines der wichtigsten Landfriedensbündnisse und hatte den Zweck, den Fehden zwischen den verschiedenen Reichsständen zu steuern. Das Bundesgericht war ein Schiedsgericht, das in Händeln zwischen Fürsten, Adel und Städten das Urtheil zu sprechen hatte. Jeder der drei Stände, Fürsten, Adel und Städte, hatte einen rechtskundigen Richter zu ernennen und zu besolden, und es wurden zu diesem Vertrauensamte nur Männer von besonderem Ansehen erwählt. Reuchlin wurde von den Fürsten des Bundes ernannt und hatte 200 Gulden Besoldung. Eben damals, im Sommer 1502, war Tübingen zum Sitze des Bundesgerichts bestimmt worden, das alle Vierteljahr sich versammelte. Eilf Jahre lang verwaltete Reuchlin dieses oft sehr geschäftsvolle Amt, und gab es auf, als der Sitz des Gerichts nach Augsburg verlegt wurde.

In Stuttgart lebte er vom Hofe zurückgezogen und brachte die Sommermonate in der Regel auf einem kleinen Landgute in der Nähe der Stadt zu. Seine Studien waren damals hauptsächlich auf das Hebräische gerichtet. Die erste Frucht derselben war eine Flugschrift über die Lage der Juden, die er auf Anregung eines Edelmanns schrieb, der sich lebhaft für dieselben interessirte. Sie erschien 1505 unter dem Titel: „Doctor Johannes Reuchlins tütsch missive. warumb die Juden so lang im elend sind". Er leitet hier die Verbannung der Juden von der Sünde her, die sie gegen Christus begangen haben, und die Fortdauer ihrer Strafe von der Verstocktheit, mit welcher sie ihre Gotteslästerung täglich erneuern. Schließlich ermahnt er die Juden durch Liebe und Belehrung zum Christenthum zu führen. Im folgenden Jahre erschien Reuchlin's hebräische Grammatik, durch welche er als der erste in Deutschland dem grammatikalischen Unterrichte in der hebräischen Sprache Bahn gebrochen hat. Er selbst thut sich auf diese Leistung viel zu gut und schließt sein Werk mit den Worten des Horaz: „Stat monumentum aere perennius", auch rühmt er später in einer Vertheidigungsschrift: „und ist vor mir nie keiner kummen, der sich underſtanden hat, die gantze hebräische Sprach in ein Buch zu reguliren." Zunächst schien jedoch der Erfolg gering; Reuchlin hatte das Werk auf eigene Kosten bei Anshelm in Pforzheim drucken lassen und die ganze Auflage an Amerbach in Basel je 3 Exemplare zu einem Gulden verkauft, aber Amerbach klagte sehr, das Buch finde keinen Absatz. Reuchlin's Hauptziel war aber nicht die Erlernung der hebräischen Sprache, sondern die Erforschung der kabbalistischen Geheimlehre. In diese versuchte er sich und Andere einzuführen durch seine Schrift vom Jahre 1516 „de arte cabbalistica", in welcher er die Ideen, welche er in seinem Werke „de verbo mirifico" nur angedeutet hatte, weiter ausführt. Wie in diesem bedient er sich des Dialogs, der von einem Mahomedaner Marrianus, einem pythagoräischen Philosophen Philolaus und einem jüdischen Gelehrten, Simon, zu Frankfurt geführt wird. Der Mohamedaner und der Pythagoräer kommen zu dem Juden, um sich von ihm die Geheimnisse der Kabbala mittheilen zu lassen. Zahlengrößen und geometrische Größen werden als Bilder und Träger der höchsten Ideen gebraucht und die alttestamentlichen Erzählungen durch allegorische Deutung zu Offenbarung metaphysischer Geheimnisse gesteigert. So viel aber auch Reuchlin auf diese seine kabbalistische Forschungen hielt, gewährten sie weder ihm die gehoffte Befriedigung, noch beruhte auf ihnen die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes. Seine Liebhaberei für hebräische Literatur und ihre Geheimlehre verwickelte ihn aber in verdrüßliche Händel, die ihm den Abend seines Lebens gar sehr verbitterten. Wir meinen den bekannten Streit mit Pfefferkorn und den Kölner Dominikanern. Im Herbste des Jahres 1509 suchte ihn ein getaufter Jude Namens Pfefferkorn, Verwalter des Spitals St. Ursula in Köln,

in Stuttgart auf und machte ihm als einem mit der jüdischen Literatur vertrauten Gelehrten das Ansinnen, ihm zu einem Vernichtungszug gegen die Bücher der Juden behülflich zu seyn. Pfefferkorn war nämlich ein fanatischer Bekehrer seiner ehemaligen Glaubensgenossen und meinte, man müsse die Juden zur Bekehrung zwingen, wenn gütliche Mittel nichts fruchteten. Er hatte mit Hülfe der Dominikaner in Köln eine Reihe von Schmähschriften gegen die Juden geschrieben, einen Judenspiegel, eine Judenbeichte, ein Büchlein, „wie die Juden ihre Ostern halten", hatte sie gemeinschädlicher Irrthümer, crassen Aberglaubens und grundsätzlicher Immoralität gegen die Christen beschuldigt und Fürsten und Obrigkeiten zu einem Vernichtungskriege gegen die Juden aufgefordert. Im Sommer 1509 hatte er den Kaiser Maximilian I., der eben gegen Venedig im Felde lag, zu Padua aufgesucht und von ihm ein Mandat ausgewirkt, kraft dessen die Juden überall im Reiche ihre sämmtlichen Bücher auf die Rathhäuser zu bringen hätten, wo sie mit Zuziehung der Pfarrer und einiger Männer vom Gericht und Rath durch Pfefferkorn untersucht werden, und diejenigen, welche Schmähungen gegen die christliche Religion enthielten, mit Beschlag belegt und verbrannt werden sollten. Zu diesem Geschäft suchte Pfefferkorn Reuchlin's Beihülfe und Rath und forderte ihn auf, mit ihm an den Rhein zu reisen und auf die jüdischen Bücher Jagd zu machen. Aber Reuchlin, dem weder das Unternehmen, nach der Mann, der es betrieb, gefiel, erklärte, er habe wegen anderer dringender Geschäfte nicht Zeit, sich mit der Sache zu befassen, meinte auch das Mandat habe einige Mängel in der Form und schrieb, als Pfefferkarn die Gründe seiner Abweisung schriftlich haben wollte, diese auf einem Zeddel auf. Bald darauf kam ihm auf Pfefferkarns Betrieb durch den Kurfürsten Uriel von Mainz ein kaiserlicher Befehl zu, ein Gutachten abzufassen, ob nicht den Juden ihre sämmtlichen Bücher außer dem alten Testament abgenammen oder verbrannt werden sollten. Reuchlin schrieb das verlangte Gutachten unter dem Titel „Rathschlag, ob man den Juden alle ihre Bücher nehmen, abthun aber verbrennen soll." Er erklärte darin, über die vorgelegte Frage lasse sich viel hin und wider disputiren, man müsse aber jedenfalls unter den fraglichen Büchern Unterschiede machen. Da sey 1) die heilige Schrift A. T., die außer Frage stehe, 2) der Talmud, d. h. eine Sammlung von Auslegungen des mosaischen Gesetzes aus verschiedener Zeit. Dieses Buch habe er noch nicht zum Lesen bekommen und könne daher kein bestimmtes Urtheil darüber abgeben. Sein Inhalt sey ihm nur aus Widerlegungsschriften bekannt, und darnach zu urtheilen, möge wohl Manches wider das Christenthum darin stehen, aber in der Regel verständen die Juden selbst den Talmud, der in verschiedenen morgenländischen Sprachen geschrieben sey, nicht, und es könne daher wenig schaden, wenn auch manches Widerchristliche darin stehe. Uebrigens könnten auch christliche Theologen viel aus dem Talmud lernen, und wenn sich der Unverständige daran ärgere, so liege die Schuld an seinem Unverstand, nicht an den Büchern; 3) die Kabbala, Reuchlin's Lieblingsbuch. Für diese konnte er sich darauf berufen, daß Pabst Alexander VI. auf das Wort des Picus von Mirandola, „es sey keine Kunst, die uns mehr gewiß mache von der Gottheit Christi, denn Magie und Kabbala", dieses Buch als dem Glauben nützlich anerkannt habe, und daß Pabst Sixtus IV. es habe in's Lateinische übersetzen lassen. 4) Die erklärenden Glossen und grammatischen Commentare über einzelne Bücher des alten Testaments von Kimchi u. A. seyen die nützlichsten Vorarbeiten für die christlichen Ausleger. 5) Die Predigt- und Ceremonienbücher gehören zum Cultus, dessen freie Uebung den Juden durch kaiserliche und päbstliche Rechte zugestanden sey. 6) Die Bücher über allerhand Wissenschaften und Künste seyen nur insoweit zu vertilgen, als sie verbatene Künste, wie Hexerei und Schatzgräberei, lehrten. 7) Unter den Poetereien, Fabeln und Exempelbüchlein mögen sich allerdings etliche finden, welche Schmähungen auf Christus, die Jungfrau Maria und die Apostel enthielten; übrigens seyen ihm, dem Verfasser des Gutachtens, nur zwei solche bekannt, Nizahon und Tholdoth Jeschu, die aber von der Mehrheit der Juden selbst verworfen würden; solche seyen allerdings werth, daß sie auf

kaiserlichen Befehl verbrannt und die Juden, bei denen sie gefunden werden, bestraft würden, aber nur nach genugsamem Verhör und nach rechtmäßig ergangenem Urtheil. Die Vertilgung sämmtlicher Judenbücher aber würde nur den entgegengesetzten Erfolg haben, daß sie viel werther gehalten würden. Anstatt den Juden ihre Bücher zu verbrennen, solle man sie lieber durch vernünftige Disputation überreden und gütlich zum christlichen Glauben mit der Hülfe Gottes überreden. Schließlich macht Reuchlin den Vorschlag, der Kaiser möge befehlen, daß jede deutsche Universität auf 10 Jahre zwei Lehrstühle der hebräischen Sprache errichte und die Juden ihre Bücher zum Gebrauch des Unterrichts herleihen sollen.

Der Rathschlag Reuchlin's war einerseits bestimmt durch die ihm eigene Milde der Gesinnung und durch die Ueberzeugung, daß die Bekehrung der Juden nicht durch Zwangsmaßregeln herbeigeführt werden dürfe, andererseits mag aber das literarische Interesse, das ihm die Erhaltung der jüdischen Literatur als Quelle religionsphilosophischer Geheimlehre wünschenswerth machte, nicht ohne Einfluß auf sein Gutachten gewesen seyn. Anders urtheilte aber Pfefferkorn und die Dominikaner in Köln. Reuchlin hatte sein Gutachten durch einen geschworenen Boten im August 1610 an den Kurfürsten von Mainz geschickt. Dieser theilte es vertraulich an Pfefferkorn mit, welcher es nun benützte, um in einer Flugschrift, unter dem Titel „Handspiegel" erscheinend, Reuchlin und seine Motive auf's Bösartigste zu verdächtigen. Er wurde nämlich darin beschuldigt, er habe sich von den Juden bestechen lassen, ein ihnen günstiges Gutachten zu stellen, überdies verstehe er das Hebräische gar nicht recht, sein Wörterbuch und seine Grammatik seyen voll Fehler und Fälschungen und wohl gar nicht eigentlich von ihm selbst geschrieben. Diese Schmähschrift hatte Pfefferkorn mit Hülfe des Dominikanerpriors Jakob von Hoogstraten in Köln verfaßt und in Frankfurt auf der Ostermesse 1511 theils verkauft, theils zu schnellerer Verbreitung verschenkt. Reuchlin wandte sich zunächst an den Kaiser, der auf einer Reise durch Schwaben sich gerade in Reutlingen befand. Dieser versprach, die Sache durch den Bischof von Augsburg untersuchen zu lassen; es geschah aber nichts, und Reuchlin sah sich genöthigt, selbst seine Vertheidigung zu führen. Er veröffentlichte nun sein Gutachten, von einer Erzählung des Hergangs begleitet; es wurde zur Herbstmesse 1511 bei Anshelm in Tübingen gedruckt und führt den Titel „Augenspiegel". Gegen die Beschuldigungen des Handspiegels setzt er die Nachweisung, daß „der getauft Jud" 34 Lügen gegen ihn vorgebracht habe. Mit der Entrüstung eines guten Gewissens betheuert er auf den Vorwurf der Bestechung, „daß er all sein Lebtage von den Juden aber von ihretwegen weder Heller noch Pfenning, weder Kreuz noch Münz, nie empfangen, genommen, noch verschafft habe, auch insbesondere diesen Rathschlag betreffend ihm nichts dergleichen versprochen noch erboten worden sey". Als dieser Augenspiegel Reuchlin's nun auf der Herbstmesse 1511 zu Frankfurt verkauft werden sollte, machte Pfefferkorn allerhand Umtriebe dagegen. Er wußte einen dortigen Pfarrer Meyer zu bestimmen, daß er als angeblicher mainzischer Commissair den Verkauf der Schrift verbot, auch hielt Pfefferkorn selbst polemische Straßenpredigten dagegen. Die theologische Fakultät der Universität Köln setzte eine Commission nieder zur Prüfung des Augenspiegels, ob nichts Ketzerisches darin zu entdecken sey. Reuchlin, der nun fürchtete, in einen Inquisitionsproceß verwickelt zu werden, wandte sich an einen früher befreundeten kölner Theologen, Conrad Collin, und den mit der Untersuchung seiner Schrift beauftragten Professor Arnold von Tungern, mit einem entschuldigenden, etwas gar zu demüthigen Schreiben, worin er erklärt, sich ganz der Autorität der Kirche unterwerfen und widerrufen zu wollen, was etwa in seinen Schriften nicht mit den Grundsätzen der Kirche übereinstimmen sollte; andererseits beklagte er sich aber auch über den Undank der Dominikaner, denen er eine Reihe von Jahren als Anwalt gedient, ohne eine Belohnung anzunehmen. Dieses Schreiben hatte keineswegs die von Reuchlin gehoffte Wirkung. Er hatte sich furchtsam gezeigt, und dies ermuthigte nun die Dominikaner, ihm erst recht bange zu machen. Hoogstraaten

schrieb ihm, das Ergebniß der Prüfung seiner Schrift sey allerdings kein ganz günstiges. Reuchlin suche das vom Kaiser löblicherweise begonnene Werk gegen die jüdischen Bücher zu stören; dadurch mache er sich der Begünstigung des jüdischen Unglaubens verdächtig und gebe den Juden zu neuem Spott gegen die Christen Nahrung. Auch habe er Stellen und Sätze aus der heiligen Schrift und beiden Rechten ungehörig angeführt und verdreht, anstößige und für fromme Ohren ärgerliche Anknüpfungen eingestreut und dadurch Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit erregt. Man schicke ihm daher ein Verzeichniß der von ihm falsch angewendeten Schrift- und Rechtssätze, damit er sie nach dem Beispiele des heiligen Augustinus widerrufe.

Reuchlin antwortete der Kölner Fakultät sanftmüthig und unterwürfig, dankte für die Schonung, ihn vor der Verurtheilung erst hören zu wollen, und erklärte sich bereit, da, wo er geirrt habe, Belehrung annehmen zu wollen, auch erbat er sich eine Formel der Erklärung, die man von ihm verlange. Aus dem Privatbrief aber, den Reuchlin gleichzeitig an seinen alten Bekannten Collin schrieb, ersieht man, daß Reuchlin's Geduld am Ende war. Er gesteht darin, er könne nicht begreifen, wie er mit seinem Gutachten Aergerniß gegeben haben solle; überdies habe er es ja nicht zuerst veröffentlicht, sondern die Verräther, die das versiegelte, für den Kaiser bestimmte Gutachten eröffnet und bekannt gemacht haben. Erst wenn man ihm nachweise, daß er gegen die Wahrheit gesprochen, wolle er jeden Stein hinwegnehmen, der irgend Anstoß erregen konnte, so daß allein der Stein und Fels zurückbleibe, den seine Zeitgenossen verworfen d. i. Christus. Die Fakultät, welcher Collin auch den an ihn gerichteten Brief Reuchlin's mittheilte, erwiderte ihm unter dem 12. Febr. 1512: wenn ihm daran liege, ein katholischer Christ zu bleiben, so müsse er dem Verkauf des Augenspiegels Einhalt thun und den Inhalt desselben öffentlich widerrufen, wenn nicht, so werde man ihn vorladen. Collin rieth unter dem Schein der Freundschaft, wenn er (Reuchlin) nicht rasch gehorche, könne er nichts mehr für ihn thun. Reuchlin antwortetete der Fakultät am 11. März 1512: schon lange habe er vergeblich um ein Formular gebeten zu der Erklärung, welche das angebliche Aergerniß wegschaffen könnte. Da es nicht gegeben worden, so wolle er selbst auf nächster Messe eine Erklärung herausgeben, in welcher er das Alte auseinandersetzen und Neues, wo es nöthig, hinzufügen werde, das werde Einigen zum Feststehen, den Hinterlistigen und Verläumdern aber zum Verläumden helfen. Den ferneren Verkauf des Augenspiegels könne er nicht mehr hindern, da er Eigenthum des Verlegers sey, von welchem er selbst die Exemplare für seine Freunde habe kaufen müssen. Dem Kölner Freund aber schrieb er: er sey in dieser Sache so trefflich berathen und habe so wichtige Beschützer hinter sich, daß ein Gewaltstreich gegen ihn für seine Gegner übler als für ihn selbst ausschlagen würde. Leicht sey es, Zank zu erregen, aber schwer, ihn beizulegen, das habe nicht bloß er, sondern auch sie zu bedenken. „Welche Bewegung", fährt er fort, „müßte es verursachen unter den Kriegsleuten von Adel und Unadel, auch jenen, welche die Brust ohne Harnisch aber voller Narben haben, wenn ein Redner mit der Kraft eines Demosthenes ihnen Anfang, Mittel und Ende dieses Handelns entwickeln und zeigen würde, wem es dabei um Christus und wem um den Beutel zu thun gewesen sey." „Und glaube nur", fährt er fort, „zu jener Schaar der Starken würden sich auch die Poeten und Historiker gesellen, deren in dieser Zeit eine große Anzahl lebt, die mich als ihren ehemaligen Lehrer wie billig ehren; sie würden ein so großes Unrecht, von meinen Feinden an mir verübt, ewigem Andenken übergeben und mein unschuldiges Leiden schildern zu eurer hohen Schule unvergänglicher Schmach". Bald darauf erschien die verheißene Erklärung unter dem Titel: „Ain clare verstendnuß in tütsch uff Doctor Johannsen Reuchlins rathschlag von den judenbüchern vormals auch zu Latin im Augenspiegel ußgangen", Tüb. 1512, am 22. März. Diese Schrift war eigentlich nur eine deutsche Ausführung der im Augenspiegel dem Gutachten beigegebenen Erklärung. Dieselbe fand auf der Frankfurter Messe großen Absatz, obgleich jener Freund Pfefferkorn's, der Frankfurter Pfarrer Meyer

wieder versucht hatte, im Namen des Erzbischofs von Mainz den Verkauf zu verbieten. Sie wurde von den meßbesuchenden Fremden bald durch ganz Deutschland verbreitet und der Handel Reuchlin's gewann allgemeine Theilnahme. Von vielen Seiten kamen ihm Glückwünsche, Zustimmungserklärungen und Ermuthigungen zu, er möge doch im Kampfe für die Wahrheit und gegen die geistesfeindlichen Mönche ausholten. Die Kölner erließen nun auch ihre Kriegserklärung gegen Reuchlin; sie veröffentlichten das Ergebniß der Prüfung des Augenspiegels und stellten aus diesem und den beiden andern Schriften Reuchlin's die anstößigen und ärgerlichen Punkte in 43 Artikeln, lateinisch verfaßt, zusammen. Als Einleitung war ein Spottgedicht auf Reuchlin von Ortwin Gratius, Lehrer der schönen Wissenschaften in Köln, beigefügt, und das Ganze dem Kaiser gewidmet. Reuchlin erwiderte in einer Gegenschrift: „Defensio contra calumniatores suos Colonienses. Tubingae 1513", worin er die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen gründlich widerlegt, aber freilich auch in Schmähworten und Schimpfreden seinen Gegnern nichts schuldig bleibt. Pfefferkorn nennt er ein giftiges Thier, ein Scheusal, ein Ungeheuer, seine Gönner, die Theologen in Köln, listige Hunde, Schweine, Füchse, reißende Wölfe, syrische Löwen, Cerberusse und höllische Furien. Die ganze gebildete Welt nahm in der Sache für Reuchlin Partei, aber mit dem Ton dieser letzten Schrift waren nicht alle einverstanden. Pirkheimer und Erasmus tadelten bitter die Leidenschaftlichkeit, mit der er losgefahren war, und bedauerten die unanständigen Schimpfwörter. Um so mehr war die vorwärts dringende Jugend der Humanisten ganz auf Reuchlin's Seite. Die große Bewegung, die der Streit erregte, war dem Kaiser Maximilian Grund genug, ein Edikt zu erlassen, welches beiden Parteien Stillschweigen gebot. Aber die Dominikaner in Köln waren nicht gemeint, den Handel in Schweigen begraben zu lassen. Jakob Hoogstraten, der Dominikanerprior in Köln, erinnerte sich seiner Eigenschaft als Ketzermeister der Diöcese Köln, welche er auch in andern rheinischen Erzsprengeln sich anmaßte; er lud Reuchlin nach Mainz vor, 6 Tage nach Sicht der Vorladung sollte er dort erscheinen. Reuchlin ließ nun durch seinen Anwalt Peter Staffel von Nürtingen wegen verschiedener Formfehler, besonders aber weil Hoogstraten notorisch sein Gegner sey, gegen ihn als Richter protestiren und auf ein Schiedsgericht antragen. Dies wurde verworfen und Reuchlin ließ nun anzeigen, daß er an den Pabst appellire. Nun verzichtete Hoogstraten auf sein Ketzerrichteramt, er trat als Ankläger auf und brachte den Erzbischof von Mainz dazu, daß er aus Mainzischen Räthen einen Gerichtshof bildete. Durch einen Anschlag an der Hauptkirche zu Mainz wurde am 27. Sept. 1513 Jedermann auf Nachmittags 3 Uhr eingeladen, Zeuge des Verfahrens gegen Reuchlin zu seyn. Schon hatte der Proceß begonnen. Kölner Dominikaner wurden als Zeugen verhört. Da nahm sich das Domcapitel, besonders dessen Dechant Lorenz v. Truchseß, Reuchlin's an und erwirkte einen Aufschub von 15 Tagen, innerhalb deren Reuchlin zur Aussöhnung nach Mainz kommen sollte. Das Domcapitel schickte einen Eilboten an Reuchlin nach Stuttgart, und dieser traf am 9. Oktober in Mainz ein, begleitet von dem Professor der Theologie Jakob Lempp von Tübingen und dem Obervogt von Vaihingen, Heinrich v. Schilling, die ihm Herzog Ulrich zum Schutz mitgegeben hatte. Das Domcapitel machte Vorschläge zum Vergleich, Hoogstraten ging aber nicht darauf ein, er ließ von allen Kanzeln die Confiscation des Augenspiegels, verkündigen; Reuchlin aber erklärte vor Notar und Zeugen, daß er von so ungerechten Richtern an den römischen Stuhl appellire, und das Domcapitel schickte einen Eilboten zum Erzbischof, der sich in Aschaffenburg aufhielt, um von ihm einen Aufschub von einem Monat zu erbitten. Als nach Ablauf der Frist der Bote nicht zurückgekehrt war, schien Hoogstraten doch zu seinem Ziele gelangen zu können. Am Morgen des 12. Okt. um 8 Uhr zog er mit seinen Dominikanern und Doktoren der Universitäten Löwen und Erfurt und einer großen Menschenmenge, die durch den angebotenen Ablaß auf 300 Tage herbeigelockt war, nach dem Gerichtssaal. Aber kaum waren sie dort angelangt, um die Verhandlung zu beginnen, so erschien ein Bote von dem Erzbischof mit dem

Befehl, daß die Aburtheilung nach einen Monat hinausgeschaben werden sollte, da noch ein Vergleich zu hoffen sey. Haagstraaten protestirte zwar gegen die Einmischung des Erzbischofs und appellirte an den Pabst, aber die Richter entfernten sich und Hoogstraaten wurde unter dem Spott der Menge alleingelassen. Reuchlin kehrte nun nach Stuttgart zurück und wartete ruhig ab, was weiter geschehen würde. Der neue Pabst Leo X., ein Freund der Humanisten, übertrug durch ein Breve vom 21. Nov. 1513 die Erledigung der Sache den Bischöfen von Speier und Worms. Der Bischof von Speier, ein junger Pfalzgraf Georg, setzte am 20. Dez. ein Gericht nieder, vor welches die Parteien auf den 30. Dez. vorgeladen wurden. Reuchlin erschien mit seinem Anwalt, Haagstraten aber stellte nur einen Stellvertreter, weshalb auf den 20. Febr. 1514 eine zweite Vorladung erlassen wurde. Haagstraaten aber ließ indessen, auf ein Urtheil der theologischen Fakultät in Köln gestützt, Reuchlin's Augenspiegel am 10. Febr. öffentlich verbrennen. In Speier wurde erst um 24. April 1514 das Urtheil gefällt, welches dahin lautete: der Augenspiegel sey frei von Ketzerei und der Kirche unschädlich, das Gutachten über die Judenbücher unparteiisch und wahr, die Ausdrücke über die Judenbücher unpartheiisch und wahr, die Ausdrücke über die Kirche ehrerbietig und daher das Lesen jener Bücher erlaubt; Haagstraten wurde zum Schweigen und zur Bezahlung der Prozeßkosten von 111 Gulden verurtheilt und unter Androhung des Bannes angewiesen, sich mit Reuchlin zu vergleichen. Die Dominikaner machten sich wenig aus dem zu Speier gefällten Urtheile, als es in Köln angeschlagen wurde, zerfetzten sie es mit dem Degen. Um demselben eine andere Autorität entgegenzusetzen, wandten sie sich an verschiedene Universitäten, um günstige Gutachten für sich zu gewinnen, und es gelang auch wirklich, von Erfurt, Mainz, Löwen und Paris solche zu erhalten. Erfurt hatte sich übrigens mit aller Anerkennung über Reuchlin ausgesprochen, nur seine heftigen Ausdrücke mißbilligt. An die Universität Paris hatte sich auch Reuchlin und zwar nach vor den Kölnern gewendet, durch Vermittlung eines dort sonst einflußreichen Freundes, des Jakob Faber Stapulensis und unter Empfehlung des Herzogs Ulrich von Württemberg und des königlichen Leibarztes Wilhelm Copus, welcher einst Reuchlin's Studiengenosse in Basel gewesen war. Aber als die Kölner kamen, fanden sie an dem Beichtvater des Königs einen nach einflußreicheren Fürsprecher. Nach 47 Sitzungen wurde der Augenspiegel zum Feuer verurtheilt und wirkich verbrannt. Die Kölner aber veröffentlichten triumphirend die Gutachten der vier Universitäten.

Reuchlin, abgleich in Speier freigesprochen, hatte doch keine Ruhe; er fürchtete, die Dominikaner möchten ihm nach nach seinem Tode den Makel der Ketzerei anhängen. Und er wollte um's Leben nicht für einen Ketzer gelten. Die Lossprechung durch den Pabst schien ihm die einzige Bürgschaft dagegen, und er verfolgte daher seine Appellation an den heil. Stuhl mit angelegentlichem Eifer. Sämmtliche Akten des Streites wurden nach Rom an den Pabst mit der Bitte geschickt, die Sache ohne viel Geräusch und Kosten endgültig zu erledigen. Schreiben des Kaisers, des Erzbischofs von Gurk, des Kurfürsten Friedrich von Sachsen, des Herzogs Ludwig von Bayern, des Markgrafen Friedrich von Baden, fünf deutscher Bischöfe, von 13 Aebten und 53 deutschen Reichsstädten unterstützten diese Bitte, indem sie zugleich für Reuchlin's erbauliches Leben und Lehren Zeugniß ablegten. Der Pabst Leo beauftragte mit der Untersuchung den gelehrten Cardinal Grimani, welcher alsbald Hoogstraten persönlich nach Rom citirte, was bei Reuchlin in Betracht seines höheren Alters unterlassen wurde. Dieser wurde durch einen Johann von der Wick, später Syndicus in Bremen, vertreten. Derselbe hatte keine leichte Arbeit gegen Hoogstraten, der mit dem Abfall der Dominikaner vom Pabst drohte und zugleich gut mit Geld versehen war. Hoogstraten erreichte wenigstens so viel, daß die gerichtliche Commission auf 18 Richter erweitert wurde. Aber auch dieses zahlreiche Gericht war in seiner großen Mehrheit der Sache Reuchlin's günstig gestimmt, und es war auch hier wieder ein ganz freisprechendes Urtheil zu erwarten. Desto eifriger arbeitete die Partei der Dominikaner gegen Reuchlin und brachte es

dahin, daß die Entscheidung hinausgeschoben wurde. Endlich am 2. Juli 1516, mehr als 2 Jahre nach dem Speirer Spruch, sollte in einer öffentlichen Schlußsitzung das Urtheil gefällt werden. Der Vorsitzende des Gerichts, der Erzbischof von Nazareth, Benignus de Salviatis, erklärte Reuchlin's Augenspiegel für unanstößig und die gegen ihn erhobene Anklage für unbegründet, die übrigen Beisitzer stimmten bei, nur einer, der Dominikaner Sylvester Prierias, der bald darauf in der Sache Luther's die bekannte Rolle spielte, stimmte dagegen. So würde der Spruch des Collegiums zu Gunsten Reuchlin's ausgefallen seyn und es fehlte nur noch dessen Verkündigung. Dazu glaubte es der Pabst doch nicht kommen lassen zu dürfen; es schien gefährlich, den mächtigen Predigerorden durch eine entschiedene Niederlage zu reizen und der ohnehin sich immermehr verstärkenden Partei der Humanisten zu einem glänzenden Sieg zu verhelfen. Der Pabst erließ ein Mandat „de supersedendo", d. h. der Proceß wurde vorläufig niedergeschlagen. Reuchlin, der gar sehr eine feierliche Lossprechung unter päbstlicher Autorität gewünscht hatte, war mit diesem Ausgang der Sache nicht zufrieden, aber er wurde entschädigt durch die große Theilnahme seiner Freunde und Anhänger. Wilibald Pirkheimer bringt ihm in der Vorrede zu einer lateinischen Uebersetzung Lucian's, die er im J. 1517 herausgab, eine begeisterte Huldigung dar, in welcher er seine Verdienste um die Wissenschaft aufzählt und damit schließt: „Nur das Eine war noch übrig, daß durch eine ausgezeichnete Widerwärtigkeit die Größe Deiner Seele geprüft und wie das Gold im Feuer bewährt werde. Siehe, da hat sich Dir eine treffliche Gelegenheit geboten, um von Deiner Tapferkeit, Standhaftigkeit und Rechtschaffenheit die schönste Probe abzulegen." Aus dem humanistischen Kreise, dessen Seele Ulrich v. Hutten war, ging ein lateinisches Gedicht hervor, das den Titel führt: Triumphus Reuchlini oder Capnionis, als dessen Verfasser Eleutherius Byzenus genannt wird, das aber entweder von Hutten selbst oder nach wahrscheinlicher eine gemeinschaftliche Arbeit mehrerer Verfasser ist. Es wird darin beschrieben, wie Reuchlin als Sieger über die Sophisten im Triumph in seine Vaterstadt einzieht und seine Gegner dem Triumphzuge folgen müssen.

Auf einen Brief, den Reuchlin in ängstlicher Stimmung an Hutten geschrieben hatte, antwortete ihm dieser ermuthigend: „Fasse Muth, tapferer Capnio; viel von Deiner Last ist auf unsere Schultern übergegangen. Längst wird ein Brand vorbereitet, der zu rechter Zeit, hoffe ich, aufflammen soll." Die bedeutendsten Humanisten jener Zeit verhandeln in ihren Correspondenzen mit regster Theilnahme über Reuchlin und seine Angelegenheit; sie bilden sich dadurch zu einer geschlossenen Schaar und nennen sich mit Stolz Reuchlinisten. In den berühmten epistolae virorum obscurorum war der Reuchlinische Handel der Hauptstoff, an den sich der Spott gegen die Dunkelmänner heftete. Einen angesehenen Freund und eifrigen Mitkämpfer hatte Reuchlin an dem Grafen Hermann von Nuenar, Dompropst des Erzstiftes zu Köln. Er hatte in Italien eine humanistische Bildung erhalten, war ein Mann von bedeutenden Kenntnissen und ein einflußreicher Gönner jedes wissenschaftlichen Strebens. Reuchlin stand mit ihm in brieflichem Verkehr und erhielt von ihm manchen kräftigen Zuspruch. Reuchlin nannte ihn seinen tapfern Athleten, der gegen die Lernäische Schlange kämpfe, gegen die Lüge für die Wahrheit. Ebenso erhielt er von Eobanus Hesse, Rektor in Erfurt, Hermann vom Busche, Mutianus in Gotha, ermunternde, huldigende, begeisterte Zuschriften.

Der Proceß Reuchlin's kam erst im J. 1520 zum Abschluß; denn die Dominikaner setzten nach jenem Niederschlagungsmandat immer noch die Appellation an Rom fort, und Reuchlin seinerseits war beständig von der Sorge gequält, seine Feinde möchten nach seinem Tode die Sache wieder aufrühren und ihn als Ketzer verurtheilen lassen. Er wandte sich daher an den tapfern Ritter Franz von Sickingen, dessen Bekanntschaft er im J. 1519 bei der Einnahme Stuttgarts erneuert hatte, und der ihm seinen vermittelnden Schutz angedeihen ließ. Sickingen schrieb nun den 26. Juli 1519 an den Provinzial, Prior und Convent der Dominikaner in Köln, „sie sollten doch den Doktor Reuchlin in Ruhe lassen, die Appellation gegen ihn aufgeben und die ihnen durch den

Speirer Spruch auferlegten 111 Gulden Proceßkosten bezahlen; im anderen Falle werde er mit seinen Freunden wider ihre ganze Provinz so handeln, daß der fromme und hochgelehrte Mann in seinem Alter bei Ruhe bleibe". Sie versuchten nun Vergleichsunterhandlungen und im Februar 1520 erschienen zwei Dominikanermönche bei Reuchlin, der sich damals von Stuttgart flüchtig in Ingolstadt aufhielt. Er wies sie an Franz von Sickingen, dem er seine Sache übertragen habe. Bald darauf erhielt er die Proceßkosten und die Zusage der Dominikaner, daß sie vom Pabst die definitive Niederschlagung des Processes erwirken wollten, was auch geschah.

Durch den Pfefferkornischen Handel war Reuchlin zum Vorkämpfer der Humanisten geworden, alle diejenigen, welche dieser neuen Richtung angehörten, sahen zu ihm als ihrem Haupt und Führer hinauf. Die Reuchlinisten waren der Ansatz zu einer Organisation der Reformationspartei. Man konnte erwarten, daß er der Führer derselben werde. Dies war aber keineswegs der Fall. Schon im Verlauf jenes Prozesses hatte er deutlich gezeigt, daß er es keineswegs mit der bestehenden Kirche verderben, sondern ihrer Autorität sich unterwerfen wolle, er war nicht lüstern nach dem Ruhm eines Märtyrers und Ketzers, sondern scheute sich ängstlich, als ein solcher zu erscheinen. Sein Karakter war überhaupt nicht zum Kampf und rücksichtslosen Durchbrechen angethan, überdies war er durch Kränklichkeit und Alter gebeugt, er wollte nur Ruhe und Frieden haben. Wie wenig er geneigt war, an dem Kampfe für die Reformation ernstlichen Antheil zu nehmen, sieht man aus seinem Verhalten gegen seinen Großneffen Melanchthon. Er hatte mit Freuden dessen eifrige Studien gesehen und gefördert, ihn dem Kurfürsten von Sachsen für die Universität Wittenberg empfahlen, ihn ermuthigt dorthin zu gehen, ihm das Vermächtniß seiner kostbaren Bibliothek in Aussicht gestellt, aber sie dem berühmt gewordenen Neffen schließlich doch entzogen, als er ihn so entschieden die Partei Luther's ergreifen sah. Dagegen bleibt Reuchlin das Verdienst, der Reformation mächtig vorgearbeitet zu haben, indem er nicht nur überhaupt eine freie Richtung des wissenschaftlichen Lebens mit glänzendem Erfolg vertreten, sondern durch seine Verdienste um das Studium der griechischen und hebräischen Sprache die Bedingungen einer gründlichen Schriftforschung geschaffen hat. Er war es, welcher derselben durch Erlernung des Hebräischen und Griechischen in den deutschen Gelehrtenschulen Bahn gebrochen hat.

In seinen letzten Lebensjahren wurde Reuchlin durch Kriegsereignisse aus seiner Heimath vertrieben. Als im April 1519 das Heer des schwäbischen Bundes in Stuttgart einzog und die Stadt das Schicksal eines eroberten Platzes zu fürchten hatte, dachte er schon damals an Flucht, aber Franz von Sickingen, einer der Führer des Bundesheeres, nahm ihn in seinen besonderen Schutz; und Ulrich von Hutten, der ebenfalls bei dem Heere war, nahm seine Wohnung bei Reuchlin; aber als Herzog Ulrich im August einen Versuch zur Wiedereroberung seines Landes machte und nach Stuttgart kam, war Reuchlin wegen seiner Begünstigung durch die Bundestruppen und seiner Beziehungen zu Hutten dem mißtrauischen Herzog verdächtig, er gerieth auf's Neue in Angst und wußte nicht, ob er bleiben oder fliehen sollte, kam aber nicht zu einem Entschluß und wurde bald durch die Rückkehr des plündernden Bundesheeres überrascht. Er wurde mit seinem Gesinde für kriegsgefangen und seine Güter für Beute erklärt; später erhielt er jedoch von den Bundesständen einen Schirmbrief und wurde sogar dem neuen Regiment, das jetzt eingesetzt ward, als außerordentlicher Rath beigegeben. Aber die Verwirrung der Verhältnisse und das Parteitreiben, das jetzt entstand, verleidete ihm den Aufenthalt in Stuttgart und er begab sich, als auch noch die Pest ausbrach, auf den Rath des Herzogs Wilhelm von Bayern im November 1519 nach Ingolstadt, wo er gegen einen Gehalt von 200 Goldkronen an der Universität Vorlesungen über hebräische und griechische Sprache hielt. Er erklärte damals den Plutus des Aristoteles vor 300 Zuhörern. Aber bald mußte er die Erfahrung machen, daß Ingolstadt doch keine Stätte sey, wo er heimathlich werden könnte. Johannes Eck, dessen Hausgenosse er war, und der sich sogar einen Reuchlinisten nannte, wollte Luther's Schriften verbrennen lassen.

Reuchlin widersetzte sich, und es gelang ihm, die Brutalität zu verhindern, aber Eck's Freundschaft hatte er dadurch verloren. In Folge davon kehrte er im April 1521 nach Stuttgart zurück. Von dort wurde er 1522 als Professor der griechischen Sprache noch Tübingen berufen. Man freute sich hier sehr der glänzenden Erwerbung, gedruckte Anschläge in deutscher und lateinischer Sprache verkündeten, Reuchlin werde kommen, es fanden sich bereits auswärtige Studenten ein, Anshelm mußte des Aeschines und Demosthenes Reden für Reuchlin's Vorlesungen drucken, aber der alternde. kränkliche Reuchlin konnte sein neues Lehramt nicht mehr antreten; er wurde von der Gelbsucht befallen, von der er vergeblich im Bad Liebenzell Heilung suchte; er starb in Stuttgart am 30. Juni in seinem 67. Jahre.

Quellen und Hülfsmittel für Reuchlin's Leben sind: Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae ad Joh. Reuchlinum Phorcensem, Tubingae, Thom. Anshelm 1514, mit einem liber secundus nunquam antea editus, vermehrt. Hagenoae 1519. — Epistolae trium virorum (Reuchlini, Hermanni Buschii, Hutteni) ad Hermannum Comitem de Nuenar. Ejusdem responsoria ad Jo. Reuchlinum. Coloniae 1518. — Joh. Henr. Mai, Vita Joh. Reuchlini. Durlach 1587. — Schnurrer, Biographische und literarische Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebräischen Literatur in Tübingen. Ulm 1792. — H. A. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung. Magdeburg 1827. 2r Bd. — Mayerhoff, Joh. Reuchlin und seine Zeit. Berlin 1830. — Lamey, Johann Reuchlin. Eine biographische Skizze. Pforzheim 1855. — Dav. Fr. Strauß, Ulrich von Hutten. Leipzig 1858. 1r Bd. S. 188—230. **Klüpfel.**

Reue. Die Reue ist im Allgemeinen das Zurücknehmen eines früheren Thuns oder ein Anderswollen als zuvor. Der Grund hievon kann im Subjekt selbst liegen, so daß die Voraussetzung ist eine Veränderung des Urtheils, der Denkweise; oder ein Misgriff, den es begangen aus Mangel an Einsicht oder Besonnenheit — beides möglicherweise unter sittliche Zurechnung fallend — oder eine eigentlich sittliche Verfehlung, wo dann jedenfalls Selbstanklage, Misbilligung des früheren Verhaltens damit verbunden ist und die Reue ein Moment des Bekehrungsprocesses (vgl. d. Art. „Bekehrung", „Erleuchtung", „Erweckung"), dem die Erkenntniß der Sünde vorangeht, das Vergebung suchende Bekenntniß des Unrechtgethanhabens, der Glaube an die vergebende Gnade und der Entschluß der Besserung nachfolgt. Dies gilt jedoch, wie sich von selbst versteht, nur von der wahren Reue, welche in göttlicher Traurigkeit wurzelt, in einem Betrübtseyn darüber, daß ich Gott zuwider gehandelt, ihn beleidigt, seine Liebe gekränkt, seine Wohlthat mit Undank vergolten habe; nicht von jener Reue, die ihren Grund hat in weltlicher Traurigkeit, in einer Bekümmerniß nur über erlittenen oder drohenden Verlust an Genuß und Habe, Ehre und Macht, kurz über die Gefährdung selbstischer Interessen (2 Kor. 7, 10.). — Es gibt aber auch eine Reue, deren Grund nicht im Subjekt selbst liegt, sondern in den Verhältnissen, in der veränderten Beschaffenheit Anderer, die dem früheren Wollen, Thun und Verhalten des Subjekts in Bezug auf sie nicht mehr entspricht, so daß dieses dasselbe zurückzunehmen sich bewogen findet, und ein anderes entgegengesetztes Verhalten gegen sie eintreten läßt. Daß dies nicht nothwendig eine Irrung oder Täuschung, ein sich als falsch herausstellendes Vorurtheil voraussetzt, ergibt sich schon daraus, daß die Reue auf Gott, den ja die Schrift als über Irrthum wie Sünde erhoben darstellt, bezogen wird. Wenn nun die heilige Schrift von Reue Gottes redet, so ist dies kein irgend einem Tadel unterliegender Anthropopathismus, und es wird dadurch kein Schatten auf die reine Idee Gottes geworfen. Die Schrift selbst unterscheidet auf's Genaueste zwischen einer unbedenklich von Gott auszusagenden und einer Gottes unwürdigen Reue. In demselben Abschnitte, wo von Gott gesagt wird, es habe ihn gereuet, daß er Saul zum Könige gemacht (1 Sam. 15, 11.) bezeugt Samuel: der Held Israel lügt nicht, und es gereuet ihn nicht; denn er ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte (V. 29. vgl. Jer. 4, 28., Ezech.

24, 14.). Das Letztere bezieht sich auf den festen unwiderruflichen Beschluß, einem Besseren das Königreich zu geben, die Reue aber darauf, daß Saul, der zur Zeit seiner Berufung zum Königthum ein demüthiger, zur Ausrichtung dieses Amtes im Glauben und Gehorsam gegen Gott geschickter Mann war, nunmehr ein anderer geworden; sich selbst erhebend in seiner Würde, also daß er Selbstherr seyn wollte und, mit Hintansetzung des ausdrücklichen göttlichen Befehls, seinem eigenen Gutdünken folgte. Da stellte er sich heraus, als ein zum königlichen Amte in Israel, dem Gottesvolke, nicht mehr geeigneter, und der göttliche Wille, der ihn zum Könige eingesetzt, verwandelte sich in sein Gegentheil — eine Reue, welche so wenig eine Veränderlichkeit Gottes verräth, daß sie vielmehr sein Sichselbstgleichbleiben bei der Veränderlichkeit des Menschen, seinen unverrückten Willen, daß der in Demuth Gehorsame König in Israel seyn solle, offenbart. — Dasselbe gilt von 1 Mos. 6, 6 f. Die Menschen, die mitbegriffen sind in dem Worte, daß Gott ansah Alles, was er gemacht, und daß es sehr gut war (1, 31.) — sie waren nun ganz anders geworden, so daß das göttliche Wohlgefallen, worin ihr Lebensbestand beruhte, in das Gegentheil umschlug, daß der ihr Nein bejahender Gotteswille ein dasselbe verneinender wurde. — Die heilige Schrift redet aber auch noch von einer Reue Gottes nach der entgegengesetzten Seite: daß Gott den Strafbeschluß über Sünde aufhebt, nachdem auf seine Drohung hin Sinnesänderung eingetreten, so daß die Vollziehung jenes Beschlusses nicht mehr statthaft wäre, als seinem ewig gleichen Willen, nur die in der Sünde beharrenden, seine Warnung verachtenden Sünder zu richten und zu vernichten, nicht mehr entsprechend (vgl. Jer. 18, 8. 10. 20, 3. 19., Joel 2, 13., Jon. 3, 10. 9. 4, 2., Amos 7, 3. 6.). Dies ist in Bezug auf Israel nach besonders motivirt durch die göttliche Bundestreue (Ps. 106, 45.).

Von einer Unangemessenheit göttlicher Reue zur wahren Gottesidee kann nun so wenig die Rede seyn, da vielmehr darin das ausgedrückt ist, was der höchsten Wahrheit der Gottesidee entspricht, daß Gott nicht ein schlechthin transcendentes und so zu sagen gemüthloses Wesen ist, welches in unbewegter Ruhe und Gleichgültigkeit über Allem waltet, so daß alle Bewegung und Affektion nur in das menschliche Gottesbewußtseyn fiele und als inadäquater Ausdruck zu betrachten wäre. Die ganze Gottesoffenbarung in der Schrift führt vielmehr auf eine Gemeinschaft Gottes mit der ihm ebenbildlichen Menschheit, welche in sich schließt ein Eingehen in ihre Zustände und eine ihren freien Selbstbestimmungen entsprechende Beweglichkeit, die der Unwandelbarkeit seiner heiligen Liebe, Gerechtigkeit und Macht keineswegs Eintrag thut und etwas weit Höheres ist, als jene abstrakte Unveränderlichkeit, wodurch er zu einem kalten Fatum herabgesetzt wird. **Kling.**

Reuß-Ebersdorf, Gräfin Benigne Marie von, geboren zu Ebersdorf am 15. Dezember 1695, gestorben zu Pottige in der Herrschaft Lobenstein am 10. August 1751. Ihr Vater war der Reichsgraf Heinrich XXVIII. von Reuß-Ebersdorf; ihr Bruder Heinrich XXIX., ihre Schwester war Erdmuthe Dorothee, welche im J. 1722 mit dem Grafen von Zinzendorf sich vermählte. Sie selbst blieb unvermählt. Es ist überaus merkwürdig, daß ihr die absonderliche Trennung der Brüdergemeinde von der Kirche bedenklich war, sie hat auch den Anstoß daran nicht überwunden; sie fürchtete von der Absonderung die Versuchung zum geistlichen Hochmuth. Dennoch hat sie sich jederzeit alles Richtens darüber enthalten; sie blieb mit den ihr befreundeten und verschwisterten Gliedern der Gemeinde in gutem Vernehmen, und Eines Geistes in Christo. Als sich im J. 1746 die Gemeinde zu Ebersdorf der Brüdergemeinde ganz anschloß, hatte sie sich bereits nach dem Dorfe Pattige zurückgezogen, aber zu nächster Nachbarschaft. Ihr eigenstes Leben war, wie J. J. Moser schreibt, Demuth, Gebet, Liebe. J. J. Moser hatte sie im J. 1740 kennen gelernt, wo er sich in Ebersdorf niedergelassen hatte, und acht volle Jahre verweilte; sie war im J. 1747 Taufzeugin seines jüngsten Sohnes geworden, sie war bis zu ihrem Lebensende mit ihm in lebendigem und erbaulichem Briefwechsel. Ihr Geburtstag war der Tag des heiligen Igna-

tius, den sie wohl kannte, und als einen Jünger des Apostels Johannes besonders liebte, denn sie war in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache wohl erfahren. Sie betrachtete mit Ignatius alle Kalendertage als Sterbetage, als lauter Stimmen, die rufen: Komme zum Vater! Auf ihr Ende ist sie durch lange körperliche Leiden vorbereitet worden, endlich in der Nacht vom 31. Juli zum 1. August 1751 ist sie stille geworden und hat gesagt: „Nun ist meine Zeit da, ich habe nun den Heiland gesehen!" Und dann sagte sie: „Nun spannt an!" Darauf ist sie sanft eingeschlafen in den Armen einer treuen Schwester in Christo, einer ihrer Mägde. Von ihr ist das Lied: „Komm', Segen, aus der Höh', begleite meine Werke!" Das Lied ist in das Gesangbuch der Brüdergemeinde aufgenommen, welcher sie nicht angehörte, gegen deren Absonderung sie vielmehr ein principielles Bedenken hatte, die sie aber dennoch zu schätzen und zu lieben wußte. Aenderungen hat auch dieses Lied zu erfahren gehabt. Es ist recht in ihrer Weise, es ist aber auch eine Mahnung für unsere Zeit, daß sie in Erinnerung an den ihr gewordenen Taufnamen Marie gleich im ersten Verse bittet und betet, wenn sie wie Martha wirken muß, doch mit dem Herzen wie Marie bei dem Herrn bleiben zu dürfen. Gerade so sang ihre Schwester, Gräfin von Zinzendorf, wie im Echo: „daß Martha dieser Leib, der Geist Maria sey".

C. F. Göschel.

Revolution, englische, in kirchlicher Beziehung, s. Puritaner.

Revolution, französische, in kirchlicher Beziehung. Die gewaltige Bewegung, welche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das französische Staatswesen zertrümmerte, war zunächst gegen den mittelalterlichen Feudalstaat gerichtet. Da dieser aber mit dem römisch-katholischen Kirchenthum enge zusammenhing, mußte die zerstörende Wirkung natürlich auch die Kirche mittreffen. Dazu kam, daß die Lehrer und Schriftsteller, welche die Grundlagen der bestehenden Staatsordnung unterwühlten, zugleich auch ihre Angriffe auf die Kirche und ihre Diener, ja auf die positive Religion überhaupt richteten. Diese Angriffe waren um so wirksamer, da jene Lehren besonders bei den höheren, durch die alte Ordnung bevorrechteten Ständen Anklang gefunden, auch viele Mitglieder des Klerus angesteckt hatten, wodurch dessen Kraft zur Vertheidigung der Kirche und ihrer Interessen gebrochen war. Das, was der Klerus für Erhaltung der Kirche that, war dadurch dem Verdacht eigennütziger Vertheidigung der Standesinteressen preisgegeben, und daraus ist denn der fanatische Haß zu erklären, mit welchem gegen die Geistlichkeit, gegen Christenthum und Kirche gewüthet wurde. Der Unglaube an die positiven Lehren der Kirche, die sittliche Leichtfertigkeit, welcher die Sittenlehre des Christenthums eine lästige Fessel war, trafen zusammen mit der Voraussetzung, daß die Geistlichen nicht aus Ueberzeugung von der Wahrheit ihres höheren Berufes, sondern nur aus Egoismus und Herrschsucht, an ihren politischen Vorrechten, an ihren genossenschaftlichen Einrichtungen, an ihren Besitzthümern festhielten. Wie die Finanzverlegenheit des Staates den ersten Anstoß zur revolutionären Bewegung überhaupt gegeben hatte, so war es wieder der Finanzpunkt, der die erste Veranlassung zum Angriff auf die bestehende Kirchenverfassung gab. Um den bankerotten Staat zu retten, griff man nach den Gütern der Kirche, und man glaubte es um so eher sich erlauben zu dürfen, da man aufgehört hatte, die Kirche und ihre Institutionen als einen Ausfluß höherer göttlicher Autorität anzusehen *).

Beim Beginn der Revolution handelte es sich zunächst um die politische Stellung des Klerus. Man war in den höheren Kreisen der Gesellschaft von der Voraussetzung ausgegangen, der Klerus sey durch seine Stellung und Interessen solidarisch mit dem

*) Die gegen die Reformation verübten Gräuel, die schändlichen Gesetze gegen dieselben, die jedes sittliche und religiöse Gefühl so sehr empörten, daß viele Katholiken zur Handhabung derselben nicht behülflich seyn wollten, bewirkten auch an ihrem nicht unbedeutenden Theile eine Verachtung des ganzen herrschenden Rechtszustandes und — der Geistlichen, die bis zuletzt sich allen Milderungen der scheußlichen Gesetze gegen die Reformation widersetzt hatten.

Anm. der Redaktion.

Feudaladel verbunden, er müsse deshalb bei einem Conflikt zwischen Adel und Volk auf Seite des ersteren stehen. Diese Annahme erlitt gleich beim Beginn des Kampfes einen starken Stoß. Während der Adel der Generalstaaten bei seiner Standesabschließung verharrte und die Vereinigung mit dem dritten Stande ablehnte, trat am 22. Juni 1789 beinahe die Hälfte der Abgeordneten des Klerus, 148 von 308, zu den Bürgerlichen über. Der Erzbischof von Vienne, Le Franc de Pompignan, und der Erzbischof von Bordeaux und die Bischöfe von Chartres, von Rodez und von Boutances waren unter ihnen, und am 24. Juni thaten 151 weitere Kleriker unter Anführung Talleyrand's, des Bischofs von Autun, denselben Schritt. An der Verzichtung auf die feudalen Vorrechte in der Nacht vom 4. bis 5. August nahmen auch die Bischöfe Theil und brachten mit begeisterten Reden dem allgemeinen Enthusiasmus ihren Tribut dar. Wenige Tage darauf, nachdem am 7. August Necker seinen trostlosen Finanzbericht vorgetragen hatte, trat der Marquis Lacaste mit dem Vorschlag hervor, die Güter des Klerus und die geistlichen Orden in Beschlag zu nehmen, was aber, abgleich dieser Vorschlag von Alexander Lameth lebhaft unterstützt und von den Mitgliedern der Linken in's Geheim gebilligt wurde, damals noch keinen Anklang fand. Der Klerus wollte sich übrigens freigebig zeigen und bot durch den Mund des Erzbischofs von Aix seine Güter zum Pfand für die Nationalschuld an. Die Geistlichkeit schien eine Weile populär werden zu wollen. Bei der Frage über die Ablösung des Zehnten tauchte die Forderung auf, daß die geistlichen Zehnten unentgeldlich abgelöst werden müßten, was durch die Behauptung unterstützt wurde, daß der Klerus nicht Eigenthümer, sondern nur Nutznießer derselben sey. Obgleich viele Mitglieder der Linken, worunter Grégoire und Lanjuinais und Abbé Sieyes das Recht des Zehnten als ein geheiligtes vertheidigten und Sieyes den Gegnern zurief: „Ihr wollt frei seyn und wisset nicht gerecht zu seyn“, so wurde doch am 10. August der kirchliche Zehnten ohne Entschädigung aufgehoben, wogegen man sich bereit erklärte, die Geistlichen aus der Staatskasse zu besolden. Einige Tage später kam das Interesse der Kirche wieder in Frage bei der Debatte über die Menschenrechte, wobei Grégoire mit Mühe das Zugeständniß erlangte, daß die Erklärung eingeleitet wurde mit den Worten: „En présence et sous les auspices de l'être suprême“. In dem Entwurf der Erklärung stand ein Artikel, der die öffentliche Ausübung des religiösen Cultus als ein Menschenrecht anerkannte, er wurde aber angefochten und gestrichen und dafür gesetzt: „Niemand darf wegen seiner religiösen Meinungen angefochten werden, vorausgesetzt, daß ihre Darlegung die öffentliche durch das Gesetz bestimmte Ordnung nicht stört“. — Ein neuer Angriff auf die Kirchengüter wurde am 26. September gemacht durch den Vorschlag des Deputirten von Bezières, eines Herrn van Jesse, der darauf antrug, das Silbergeräthe der Kirche zur Erleichterung des Volkes zu verwenden. Er schlug diesen unnütz vergrabenen Schatz auf 140 Millionen Franken an. Der Erzbischof von Paris stimmte zu und beantragte ohne Widerspruch, man solle die Bischöfe und kirchlichen Behörden ermächtigen, das, was zur anständigen Besorgung des Cultus unentbehrlich sey, auszusondern und das Uebrige in die Münzstätten abzuliefern. Das großmüthige Anerbieten wurde angenommen und am 29. September 1789 ein entsprechender Beschluß gefaßt. Die Mönche des Ordens von Clugny, welche das Kloster Saint Martin des Champs zu Paris bewohnten, erließen an die Nationalversammlung eine Zuschrift, worin sie derselben alle Güter ihres Ordens anboten, wenn man jedem eine Pension von 1500 Livres aussetze. Die Nationalversammlung nahm dieses Anerbieten gerne an und erhielt dadurch eine jährliche Rente von mehr als einer Million, wogegen sie nur an 224 Mönche eine lebenslängliche Pension von 1500 Livres auszubezahlen hatte, und die Mönche priesen sich glücklich, ihre Freiheit mit allen Franzosen zu theilen. Die in immer verstärkterem Maße hervortretenden Finanzverlegenheiten, besonders die auf keine Weise zu beschwichtigende Schwierigkeit der schwebenden Schuld führten im Herbst 1789 zu einem großartigen Angriff auf die Güter der Kirche. Die Geistlichkeit hatte selbst wiederholt die Pflicht anerkannt, der Bedrängniß des Staates

mit ihrem Gut und Ueberfluß zu Hülfe zu kommen, aus ihrer Mitte waren sogar Anerbietungen erfolgt, durch das Pfand des Kirchengutes den Kredit des Staates zu decken. Dies hätte helfen können, ohne daß die Kirche ihres Gutes beraubt worden wäre; wenn rechtzeitig, etwa im Juni, davon Gebrauch gemacht worden wäre, aber jetzt war es zu spät, da der Kredit des Staates dahin war und kein neues Anlehen mehr aufgebracht werden konnte. Dazu kam nun auch, daß die fortgeschrittene revolutionäre Stimmung sich nicht mehr mit einer freundschaftlichen Bürgschaft der Kirche begnügte, sondern ihrem Haß gegen Kirche und Geistlichkeit durch Beraubung derselben Genüge thun wollte. Unter den Gebildeten war Voltaire's Denkweise, die in der positiven Religion nur Aberglauben, in der Lehre der Kirche Priesterbetrug und in der Geistlichkeit nur unnütze und verderbliche Glieder der menschlichen Gesellschaft sah, sehr verbreitet, man freute sich, an dem Klerus für alle Geistesbedrückungen Rache nehmen zu können. Dem demokratischen Sinne derer, welche die Menschenrechte festgesetzt hatten, war eine so mächtige und reiche Körperschaft, wie die Kirche, ohnehin ein Dorn im Auge, und man freute sich, daß man jetzt eine Veranlassung habe, den Standesvorrechten der Kirche durch Confiskation ihrer Güter ein Ende zu machen. Das Merkwürdigste aber war, daß ein Mitglied dieses Standes, ein Würdenträger der Kirche, im Gefühl, daß es mit den Vorrechten des Standes doch am Ende sey, der allgemeinen Stimmung den Ausdruck verlieh. Es war der Bischof von Autun, der nachher so berühmte Talleyrand, der am 10. Oktober 1789 den Antrag stellte, den dritten Theil der kirchlichen Einkünfte für Staatszwecke in Anspruch zu nehmen. Er begründete seinen Antrag damit, der Klerus sey ohnedem nicht Eigenthümer, wie ein anderer, sondern eigentlich nur Nutznießer. Der Staat habe von jeher ein Hoheitsrecht über die Körperschaften in seiner Mitte gehabt, und es stehe ihm zu, die besonderen Aggregationen derselben (die religiösen Orden), wenn sie ihm schädlich, oder einfach unnütz dünken, aufzulösen, und dieses Recht über ihre Existenz schließe nothwendig ein ausgedehntes Recht über ihre Güter in sich. Sicher sey jedenfalls das, daß die Nation die Pfründen, mit denen keine Funktionen verbunden seyen, als den wahren Zwecken und Interessen des Stifters widersprechend, einziehen und den Ertrag zum allgemeinen Besten verwenden könne. Ueberdies machte er geltend, nach dem Princip der Kirche sey der Inhaber der Pfründen nur der Verwalter der Kirchengüter, er dürfe nur das streng Nothwendige für sich verwenden, der Rest gehöre den Armen oder dem Gotteshause. Der Staat nehme nun die Verwaltung des Restes für sich in Anspruch und lasse der Kirche das Nothwendige. Wenn der Staat die dem Geistlichen ohnehin lästige Verwaltung des Ueberflusses besorge und die Verbindlichkeiten erfülle, die daran haften, wenn er die Spitäler erhalte, die Werke der Wohlthätigkeit ausübe, die Kirchen ausbessern lasse, so seyen die Zwecke des Stifters erreicht und alle Gerechtigkeit auf's strengste erfüllt.

Die Einkünfte der Kirche berechnete er auf 150 Millionen, zwei Drittheile wollte er der Kirche lassen, das übrige Drittheil gehöre dem Staat und werde hinreichen das Deficit zu decken. Mirabeau, der nicht gerade den leidenschaftlichen Haß gegen die Kirche hegte, wie so viele Mitglieder der Nationalversammlung, aber sie von der Bildung überflügelt und der inneren Auflösung nahe glaubte, verfocht ebenfalls den Anspruch des Staates auf die Güter der Kirche, die ihm besonders willkommen waren, um für die Schöpfung des Papiergeldes, die er im Plane hatte, einen tüchtigen Rückhalt, eine Kreditgrundlage zu gewinnen; er stellte daher am 12. Oktober den Antrag, die Nation möge erklären, daß die Güter der Kirche Eigenthum der Nation seyen. Es entspann sich eine lange, ernste und zuletzt stürmische Debatte über die Kirchengüter, bei der der ganze Haß der gebildeten Klasse gegen die Kirche und Geistlichkeit zum Worte kam. Sieyes, die Abbé's Maury, Montesquieu und mehrere Prälaten vertheidigten das Recht der Kirche mit Ernst und Nachdruck, auf der anderen Seite standen außer Talleyrand und Mirabeau, der Abbé Grégoire, Treilhard, Dupont, und sie gewannen bald die große Mehrheit von 586 Stimmen gegen 346. Erst am 2. November konnten die

Verhandlungen geschlossen werden. Das Ergebniß war ein Beschluß der Nationalversammlung des Inhaltes: „Alle kirchlichen Güter stehen zur Verfügung der Nation mit der Verbindlichkeit, auf eine angemessene Weise für die Kosten des Cultus, den Unterhalt der Kirchendiener, die Unterstützung der Armen zu sorgen. Für den Gehalt der Kirchendiener wurde, abgesehen von der Wohnung und den dazu gehörigen Gärten, 1200 Livres als Minimum festgesetzt. Zwei Tage nachher gab der in seinem Pallast gefangen gehaltene König seine Zustimmung. Der Klerus fand bei dieser Niederlage im Volke wenig Theilnahme und Mitleiden, er hatte, wie das so zu gehen pflegt, auch noch den Spott zum Schaden — Karrikaturen, Flugschriften, Schauspiele tauchten in Menge auf, welche nur auf Verspottung der Geistlichkeit hinausliefen. Die Quais und Kaufläden waren tapezirt mit Karrikaturen. Bald wurden die Geistlichen mit den Zeichen des Geizes und der Habsucht über den Verlust ihrer Schätze weinend dargestellt, bald, wie sie in Wohlleben und Ueppigkeit das Almosen des Armen vergeudeten. Auf dem Theater wurde damals eine Scene aus der Zeit Karl's IX. aus der Bartholomäusnacht aufgeführt, worin der Cardinal von Lothringen dargestellt war, wie er in priesterlicher Kleidung die Mörder zu ihrem blutigen Werk ermuthigte, ihre Dolche segnete, und ihnen im Moment der That die Absolution ertheilte. Ein Katechismus der Menschheit, der den prinzipiellen Atheismus verkündigte und voll Blasphemien war, fand große Verbreitung, und als es ein Bischof in der Versammlung zur Anzeige brachte, wurde er verhöhnt und die Flugschrift freigegeben.

Das Comité für kirchliche Angelegenheiten hatte indessen seine Entwürfe gemacht, wie man allmählich in den Besitz der Kirchengüter gelangen könnte. Treilhard, ein Mitglied desselben, legte am 17. Dezember 1789 einen Plan über Aufhebung der mönchischen Gelübde und Verminderung der Klöster vor. Der Bischof von Clermont, Vorstand des kirchlichen Comité's, sprach sich entrüstet darüber aus und erreichte durch seine Protestation, daß das Projekt wenigstens vor der Hand bei Seite gelegt wurde. Dagegen wurde am 19. Dezember der Beschluß gefaßt, 400 Millionen Kirchengüter zu verkaufen und Assignaten in diesem Betrag auszugeben, was aber vorläufig auch noch nicht geschah. Ein gewisser Bouche machte den Vorschlag, die Einkünfte derjenigen geistlichen Stellen, deren Inhaber das Königreich verlassen hätten, einzuziehen, und dem Staatsschatz zuzuweisen. Er wollte damit zunächst den Erzbischof von Paris treffen, der sich nach Chambery in Savoyen begeben hatte. Der Vorschlag fand bei einem Theil der Versammlung Widerspruch, wurde aber lebhaft unterstützt durch einen Geistlichen, den Abbé Grégoire, der die Entziehung des Gehaltes als eine gerechte Strafe für die feige, unpatriotische Flucht erklärte.

Indessen traf man Vorbereitungen, um aus der Masse des Kirchengutes diejenigen Bestandtheile im Betrage von 400 Millionen auszusondern, die sich zum sofortigen Verkauf eigneten. Der kirchliche Ausschuß wurde zu diesem Behuf mit 15 neuen Mitgliedern, darunter mehrere offene Feinde der Kirche, vermehrt. Am 11. Februar 1790 brachte Treilhard seinen alten Vorschlag für Aufhebung der Ordensgelübde und Klöster wieder vor. Er entwickelte denselben mit einigem Scheine der Mäßigung, man wolle keine gänzliche Vernichtung der geistlichen Orden, sondern nur denjenigen, welche die Klöster zu verlassen wünschten, ihre Freiheit geben, die aber, welche bleiben wollten, im Frieden lassen. Aber Anderen schien dieser Antrag zu gemäßigt, sie wollten gänzliche Aufhebung der Klöster, um ihre Güter desto ungehinderter verkaufen zu können. Grégoire sprach für theilweise Erhaltung der Klöster im Interesse des Cultus, der Wissenschaft und der Landwirthschaft, und machte namentlich die wissenschaftlichen Verdienste der Abteien von Saint-Germain und Saint-Geneviève geltend, auch Andere bemühten sich eine nur beschränkte Ausführung des Planes durchzusetzen. Aber nach vielen Debatten ging doch den 13. Februar 1790 der Antrag durch, daß alle Orden und Congregationen beider Geschlechter mit Ausnahme derer, die dem Jugendunterricht und der Krankenpflege gewidmet wären, für immer aufgehoben werden und keine neuen mehr errichtet werden

sollten. Ein zweiter Artikel gab jedem Klostergenossen die Befugniß, das Kloster zu verlassen nach vorangegangener Anzeige bei der Ortsobrigkeit. Diejenigen Mönche, welche das Kloster nicht verlassen wollten, wurden angewiesen, in solche Häuser sich zu begeben, die ihnen besonders bezeichnet werden würden. Die Nonnen aber durften überall bleiben, wo sie bereits waren. Eine große Anzahl von Mönchen beeilte sich ihre Bande zu brechen und von der geschenkten Freiheit Gebrauch zu machen, viele derselben wurden die exaltirtesten Revolutionäre und Republikaner. Von den Nonnen dagegen blieben die meisten in ihren Klöstern. Die Pensionen, die den Austretenden gegeben wurden, waren nach Beschaffenheit des Klosters, der Ordensregel und des Alters der Betreffenden verschieden und stiegen von 700 Livres bis zu 1200.

Die Geistlichkeit hatte immer noch im Stillen gehofft, der Beschluß, einen Theil der Kirchengüter zu verkaufen, werde unausgeführt bleiben, aber da der Mangel an baarem Geld immer empfindlicher, das Sinken der Assignaten immer bedenklicher wurde, und Necker die Emission neuen Papiergeldes in Anregung brachte, ließ sich die Forderung, daß man endlich zum Verkauf der Kirchengüter schreite, nicht mehr länger zurückweisen. Die Geistlichkeit bot noch einmal alle ihre Waffen auf, um diese so einschneidende Maßregel zu hintertreiben und wandte sich mit den eindringlichsten Mahnungen an den Rechtssinn, an die ökonomischen Interessen, an die politische Klugheit und das religiöse Gefühl der Versammlung. Der Erzbischof von Aix, Herr von Boisgelin, machte das feierliche Anerbieten eines Anlehens von 400 Millionen, das von der Nationalversammlung autorisirt, garantirt, beschlossen und erhoben, auf die Güter des Klerus hypothecirt werden sollte, der die Zinsen bezahlen und durch allmähliche Verkäufe das Kapital abtragen sollte. Das Anerbieten machte auf einen Theil der Versammlung Eindruck, aber die geschlossene Majorität stemmte sich unerschütterlich dagegen. Man wollte keinen besonderen Stand des Klerus mehr anerkennen, der 400 Millionen bieten könnte. Die Kirchengüter seyen einmal zum Eigenthum der Nation erklärt, und Niemand habe das Recht, ihren Verkauf zu hindern. Während aber die Versammlung im besten Zuge war, die Ansprüche der Kirche zu bekämpfen, erfolgte unversehens eine Diversion zu ihren Gunsten. Als der Abt Montesquieu seine Rede zur Vertheidigung des kirchlichen Eigenthums mit der Aeußerung schloß, er sage nichts mehr, es sey ja doch schon Alles in den besonderen Comité's fest beschlossen, da trat ein ehrlicher demokratischer Karthäusermönch, Dom Gerles, auch ein Mitglied des kirchlichen Ausschusses, mit dem Vorschlag auf, man solle zur Beruhigung derer, welche für den Bestand der Religion fürchten, beschließen, daß die katholische apostolische und römische Religion für immer die Religion der Nation bleibe und ihr Cultus allein der vom Staat autorisirte sey. Dies war das Signal zu einer stürmischen Bewegung, die Mehrzahl wünschte keine politische Garantie des Kirchenglaubens, und doch wollte man den Glauben auch nicht offen als aufgegeben erklären. Man sagte, die Thatsache sey unzweifelhaft, man brauche sie nicht erst zu dekretiren, wenn man nicht den Fanatismus aufregen wolle. Der Klerus erwiderte, wenn man die Thatsache anerkenne, warum man sie nicht aussprechen wolle, ob diese Weigerung nicht auf bitteren Haß gegen die Religion schließen lasse? Man stritt sich einige Tage hin und her, intriguirte für und wider die Motion Dom Gerles, und beschloß endlich in der Sitzung vom 13. April 1790, daß in Betracht, daß die Nationalversammlung in Sachen der Religion und des Gewissens doch keine Gewalt ausüben wolle und könne, man über die vorgebrachte Motion nicht berathen könne und zur Tagesordnung übergehen wolle. Beim Herausgehen aus der Versammlung wurden die Vertheidiger der Religion ausgezischt, ausgepfiffen und bedroht, die Mitglieder der linken Seite aber mit Beifallsbezeugungen und Lobsprüchen empfangen. Das Capitel von Paris und die Mitglieder der rechten Seite der Nationalversammlung vereinigten sich zu Erklärungen, in welchen der Beschluß der Mehrheit beklagt und mißbilligt, Verwahrung dagegen eingelegt und das Volk zum Schutz der bedrohten Religion aufgerufen wurde. Auch die Stadt Nismes erließ eine

von 6000 Unterschriften bedeckte Erklärung an den König und die Versammlung, worin sich die Unterzeichner für die katholische Staatsreligion verwahren; auch in Nantes und Rennes kam es zu ähnlichen Demonstrationen. Die Nationalversammlung aber kehrte nach jener Ablehnung der Motion von Gerles zur Tagesordnung zurück und entschied sich in den Sitzungen vom 14. und 19. April mit großer Majorität dafür, daß die Verwaltung der kirchlichen Güter vom Staat übernommen werde, den Direktoren der Departements und Distrikte übergeben, für 400 Millionen Livres Güter verkauft und die Geistlichkeit in Geld besoldet werden sollte.

Neben dem finanziellen Gewinn, den man bei dieser Gelegenheit zu machen gedachte, war ein Hauptzweck die Zerstörung einer verhaßten, mächtigen, aristokratischen Corporation. Den Klerus sah man nicht nur als den Träger alten Aberglaubens an, welcher der neuen Philosophie weichen müsse, sondern als den Eckstein des Feudalstaates, dessen Vernichtung das Ziel der ganzen politischen Bewegung war. Um die beabsichtigte Auflösung der Kirche zu vollenden, mußte man auch ihre bisherige Verfassung aufheben und das übrig gebliebene Material in die Ordnungen des neuen Staates einfügen. Diese Umgestaltung sollte die sogenannte Civilconstitution des Klerus bewirken. Der kirchliche Ausschuß hatte einen Plan dazu entworfen, dessen Berathung am 29. Mai 1790 begann. Die Zahl der Bisthümer sollte von 134 auf 83 herabgesetzt werden, auf jedes Departement ein Bischof. Eine neue Eintheilung der Parochien ward unter Leitung des Bischofs und der Departements- und Distriktsverwaltung entworfen. Der Bischof sollte der unmittelbare Pfarrer der Gemeinde seyn, die er bewohnte, und anstatt des bisherigen Capitels eine bestimmte Zahl Vikare bekommen, die seinen Rath bilden sollten und deren Gutachten er bei jedem Akt der Jurisdiktion einzuholen haben würde. Die Bischöfe sollten von demselben Wahlkörper gewählt werden, welcher die Mitglieder der Departementsversammlung ernennt. Sie sollten die kanonische Einsetzung von den Metropoliten oder dem ältesten Bischof der Provinz erhalten. Es sollte ihnen ausdrücklich verboten seyn die Bestätigung vom Pabste nachzusuchen. Die Wahl der Pfarrer wird den Aktivbürgern jedes Distriktes zugewiesen, die ohne Rücksicht auf verschiedene Religion und Confession wahlberechtigt sind. Der Pfarrer soll bestätigt werden vom Bischof, Bischöfe und Pfarrer sollen der Nation, dem Gesetz, dem König und der beschlossenen Constitution den Eid der Treue leisten.

Die Debatte über diesen Entwurf wurde unter nur sparsamer Betheiligung des bereits resignirenden Klerus hauptsächlich von der Linken und dem Centrum geführt. Die Hauptsprecher der Geistlichkeit waren der schon oft erwähnte Erzbischof von Aix, Boisgelin, und der jansenistische Theologe Camus, der mit religiös-politischem Fanatismus die Uebereinstimmung des Entwurfes mit dem Neuen Testament und den Concilienbeschlüssen des 4. Jahrhunderts nachzuweisen suchte. Die allgemeine Verhandlung wurde am 31. Mai geschlossen und man kam am 1. Juni zu den besonderen Artikeln, die in 16 Sitzungen, unter mehrmals heftiger Debatte festgesetzt wurden. Bei den Erörterungen über das Einkommen der Geistlichen zeigten sich diese eifrig bemüht, einen möglichst hohen Ansatz herauszuschlagen, was Robespierre Veranlassung gab, gegen die Geldinteressen der hohen Geistlichkeit zu eifern. Der Erzbischof von Paris erhielt 50,000, die übrigen Bischöfe 20,000, die Vikare 2000 bis 6000 Livres, die Pfarrer 1200 bis 4000 Livres nebst Wohnung und Garten. Am 12. Juli waren die Verhandlungen beendigt und die Civilconstitution des Klerus fertig.

Der König war schon früher durch alle die Angriffe gegen die Kirche höchst schmerzlich berührt, und er fühlte sich durch das Ansinnen, dieser Civilconstitution des Klerus seine Zustimmung zu geben, besonders in seinem Gewissen beunruhigt; keiner der revolutionären Beschlüsse der Nationalversammlung hatte ihn so viel Ueberwindung gekostet. Er konnte die Zustimmung nicht geradezu verweigern, da in diesem Fall ein Ausbruch der Volkswuth mit Gewißheit zu befürchten war, und doch konnte er es nicht über sich gewinnen, die verlangte Bestätigung zu gewähren. Er wandte sich in dieser

Noth an den Pabst, in der Hoffnung, daß dieser die nöthigen Concessionen machen, aber zugleich die Annahme der Civilconstitution verbieten werde, und er hoffte dies um so mehr, da der Pabst in einem Schreiben vom 10. Juli 1790 ihn ermahnt hatte, die Beschlüsse der Nationalversammlung über kirchliche Dinge nicht zu bestätigen. Pius VI. hatte ihm unter Anderem geschrieben*): „Plurima quidem tibi de tuo detraxisti pro nationis bono, sed si in tua erat potestate, iis etiam juribus cedere, quae regiae inhaerent coronae, nullo quidem modo abalienare et abjicere potes ea, quae debentur Deo atque ecclesiae cujus es primogenitus filius." Der König schrieb den 28. Juli 1790 an den Pabst**): seine öffentlich erklärte Absicht sey, die erforderlichen Maßregeln zur Vollziehung der Civilconstitution anzuordnen, und er habe den Cardinal Bernis beauftragt, Sr. Heiligkeit die Maßregeln vorzulegen, welche die Umstände zu erfordern scheinen. Es sey nun an dem Pabst, seine Bemerkungen darüber zu machen; er möge es thun mit der Freimüthigkeit und Würde, welche seiner Stellung zieme und das Interesse der Religion ihm vorschreibe, aber Se. Heiligkeit werde auch so gut wie irgend Jemand fühlen, wie viel daran liege, die Bande zu erhalten, welche Frankreich an den heiligen Stuhl knüpfen; sie werde nicht zweifeln, daß es im Interesse der Religion sey, bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge eine traurige Trennung zu verhüten, welche die Kirche Frankreichs nicht stürzen könnte, ohne zugleich die ganze Kirche zu erschüttern. Der König legte dem Pabst damit nahe, gegen die Civilconstitution des französischen Klerus zu thun, so viel in seiner Macht stehe, ohne es zum gänzlichen Bruche zu treiben. Diese Aufgabe wußte der Pabst so wenig zu lösen, als der König selbst. Der Pabst antwortete am 17. August 1790 ausweichend, zur Geduld ermahnend, die Beschlüsse der Nationalversammlung beklagend, aber ohne energische einschneidende Maßregeln anzuordnen oder die Vollziehung direkt zu verbieten. Schließlich fügte er hinzu, er habe eine Congregation von Cardinälen ernannt, um die Vorschläge zu prüfen, die der Cardinal Bernis im Namen des Königs vorgelegt habe, er müsse das Resultat dieser Berathung abwarten, und könne für jetzt noch keine Entscheidung geben. Auch dem Bischof von Quimper, Franz Joseph, der sich am 11. Juli Rath und Hülfe erbittend, an den Pabst gewendet hatte, antwortete er am 1. Sept. 1790 zur Geduld ermahnend, und auf die Entscheidung der Cardinalscongregation vertröstend. Der Pabst und der König hatten einander gegenseitig das zuschieben wollen, was beide selbst zu thun den Muth nicht gehabt hatten, sie fürchteten sich, mit der Nationalversammlung zu brechen, und wollten doch auch ihren Beschlüssen sich nicht unterwerfen. Während der Pabst die Sache hinzuhalten suchte, wurde der König von der mißtrauisch gewordenen Nationalversammlung immer mehr um eine Entscheidung gedrängt, man forderte gebieterisch und mit Drohungen, er solle die Civilconstitution unterzeichnen. Er that es nach peinlicher Unentschlossenheit am 24. August 1790, aber von Gewissensbissen geplagt, schrieb er unmittelbar nachher an den Pabst und bat ihn inständig, er möge doch wenigstens provisorisch einige Artikel der Constitution bestätigen und so ihn aus seiner grausamen Verlegenheit ziehen. Der Pabst hielt zwei Sitzungen des Consistoriums über die französische Kirchenfrage und war nahe daran, daß das Urtheil des Schisma's oder der Ketzerei ausgesprochen worden wäre. Aber der Pabst wollte vorher die Bischöfe der Nationalversammlung um ihren Rath fragen, die übrigens schon unter dem 2. Aug. 1790 eine Erklärung***) über ihr Verhalten gegenüber den Dekreten der Nationalversammlung an den Pabst abgesandt hatten, worin sie den Vorsatz passiven Widerstandes ausgesprochen und angefragt hatten, wie sie sich zu verhalten hätten. Zugleich schrieb der Pabst den 22. September 1790 an den König, um ihm sein Bedauern auszudrücken, daß er doch die Beschlüsse der Nationalversammlung bestätigt habe,

*) Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790—1800, publ. par Aug. Theiner. I. Paris 1857. p. 6.

**) Theiner, Documents etc. I. p. 264.

***) Theiner, Documents etc. I. p. 285.

und ihm zu sagen, daß eine frühere Entscheidung von seiner Seite bei der unberechenbaren Wichtigkeit des Gegenstandes unmöglich gewesen sey, daß er aber eine Congregation von 20 Cardinälen niedergesetzt habe, die eifrig arbeiteten und am 24. Septbr. zu einer Beschlußfassung zusammentreten würden. Die französischen Bischöfe waren indessen eifrig, einen passiven Widerstand gegen die Civilconstitution zu organisiren, mehrere Capitel erließen Protestationen gegen die Dekrete der Nationalversammlung, wie die von Rennes, Vannes, Saint Brieuc, Saint Pol de Léon, Treguier; die Diöcese von Nantes sandte eine Protestation mit 300 Unterschriften. Der Erzbischof von Aix, Boisgelin, verfaßte im Namen der Bischöfe der Nationalversammlung eine Gesammtprotestation, in welcher die Grundsätze der Kirche und ihr Widerspruch gegen die neue Constitution dargelegt waren; 110 Bischöfe traten dieser Erklärung, die unter dem Titel „Exposition des principes" bekannt geworden ist, bei, und der Erzbischof übersandte dieselbe am 9. November dem Cardinal Bernis als Ausdruck des gesammten französischen Klerus mit der Bitte um eine Antwort des römischen Stuhles, nach der die Geistlichkeit ihr künftiges Verhalten einrichten wollte. Die Nationalversammlung sah das Benehmen der Geistlichkeit und ihre Umtriebe gegen die gefaßten Beschlüsse als eine revolutionäre Widersetzlichkeit an, die man nicht länger dulden dürfe. Der Abgeordnete Voidel brachte, um diesem Treiben einen Riegel vorzuschieben, einen Gesetzesvorschlag ein, welcher allen Bischöfen und Priestern einen Eid des Gehorsams gegen die Civilconstitution des Klerus auferlegte und alle Eidweigernden mit Entlassung von ihren Stellen bedrohte. Einige Mitglieder der Rechten verlangten dringend den Aufschub eines Beschlusses, aber Mirabeau und Barnave drängten zur Entscheidung. Ersterer hielt bei dieser Gelegenheit eine seiner gewaltigsten Reden, mit leidenschaftlichen Vorwürfen gegen den Klerus beginnend, aber doch mit einem milderen Vorschlag schließend. Er forderte die Versammlung auf, festzuhalten an der Religion, die von ihren eigenen Dienern bedroht sey, indem diese den Geist des Ungehorsams und der Widerspenstigkeit verbreiten und die Kirche, die das Dekret der Nationalversammlung unauflöslich mit der Nation und dem innersten Wesen des Staates habe verbinden wollen, wieder von ihr loszutrennen trachte. Mirabeau befaßte sich hauptsächlich mit Widerlegung der „Exposition des principes" des Erzbischofs von Aix und nahm besonders das Princip der Wahl der Geistlichen durch das Volk in Schutz, indem er auf die Gebräuche der alten Kirche hinwies. Den widerstrebenden Geistlichen aber drohte er, ihr Widerstand werde unvermeidlich Maßregeln der Strenge hervorrufen, man werde genöthigt seyn, alle bischöflichen Sitze und geistlichen Stellen neu zu besetzen, und wenn die Kirche darüber zu Grunde ginge, so hätten die Geistlichen dies sich selbst zuzuschreiben. Zum Schluß machte er den Vorschlag eines Gesetzes, das denselben Zweck hatte, wie Voydel's, aber darin milder war, daß es den widersetzlichen Geistlichen Frist zum Widerrufe ließ. Die rechte Seite der Versammlung aber, die durch seine Rede sehr aufgereizt war, merkte die mildere Fassung seiner Gesetzesvorschläge nicht, während auf der anderen Seite der jansenistische Deputirte Camus mit seinem Fanatismus gegen das Pabstthum, die Versuche des Abbé Maury, die Versammlung milder gegen die Kirche zu stimmen, zu nichte machte. Der Antrag Voydel's, der die widersetzlichen Geistlichen als Rebellen mit Absetzung und Verlust der bürgerlichen Rechte und besonderen Strafen für Störung der öffentlichen Ordnung bedroht und die Beschwörung der Civilconstitution unbedingt gefordert hatte, ging am 27. November 1790 durch. Der König, der nun auch vollends dieses so schwer auf den Klerus drückende Gesetz bestätigen sollte, gerieth in neue Unruhe und bat den Erzbischof von Aix, eine Denkschrift zu entwerfen, um auf Grund derselben den Pabst zu möglichst weit gehenden Concessionen zu bewegen, damit ein Schisma vermieden würde. Boisgelin nahm den Auftrag an und erbot sich, selbst nach Rom zu gehen und mit dem Pabst zu verhandeln. Die Vorschläge des Erzbischofs waren folgende: 1) der Pabst bestätigt die von der Nationalversammlung beschlossene Eintheilung der Metropolitensprengel und Bisthümer; 2) er

ermahnt die Bischöfe, die durch die neue Eintheilung der Sprengel ihrer Stellen beraubt sind, oder deren Gebiet geschmälert ist, ihre Zustimmung zu der neuen Eintheilung zu geben; 3) er giebt seine Autorisation zur Errichtung der neuen Bisthümer und ermächtigt 4) die Metropoliten zur kanonischen Einsetzung der neuen Bischöfe, und gibt 5) seine Zustimmung zu der Einrichtung, welche die Bischöfe durch Wahl einer Anzahl Vikare zur Besorgung der Parochialgeschäfte und der Jurisdiktion ihres Sprengels machen; 6) der Pabst ermahnt die Bischöfe zur Uebertragung der vakanten Pfarreien an diejenigen, welche ihm in Folge der Volkswahl präsentirt werden, wenn er nicht Gründe hat, sie wegen sittlicher Mängel oder falscher Lehre zurückzuweisen. Der Erzbischof hoffte eigentlich nicht, daß der Pabst auf diese Artikel eingehen werde, doch legte er sie dem Pabste vor. Dieser aber gab keine Antwort und suchte Zeit zu gewinnen. Die Nationalversammlung aber und besonders die Jansenisten in derselben, die eine vom Pabst unabhängige gallikanische Kirche wollten und denen es um eine päbstliche Bestätigung der Civilconstitution gar nicht zu thun war, wollten die königliche Entscheidung beschleunigen und schickten den Präsidenten zum König, um sich zu erkundigen, warum das Dekret in Betreff des Klerus noch nicht bestätigt sey, und um unverzügliche Genehmigung zu bitten. Der König gab eine ausweichende Antwort und bat um Vertrauen; die Nationalversammlung aber war mit dieser Antwort nicht zufrieden und der König, durch Zusammenrottungen geängstigt, gab endlich nach und ertheilte am 26. Dezember 1791 die verlangte Bestätigung, die von der linken Seite mit lauten Beifallsbezeigungen angenommen wurde. Schon am folgenden Tage leistete der Abbé Grégoire den verlangten Bürgereid auf die Constitution und die Civilconstitution des Klerus. Er hatte vorher in einer längeren Rede die Gründe auseinandergesetzt, die ihn bewögen, den Wünschen der Nationalversammlung zu entsprechen, und suchte besonders die Meinung zu widerlegen, daß die neue Verfassung das eigentlich kirchliche Gebiet berühre, er wieß die Befugniß der Staatsgewalt nach, Aenderungen in den äußeren Verhältnissen der Kirchendiener anzuordnen und sie durch einen Eid fester an sich zu knüpfen. Die Nationalversammlung habe nirgends das Dogma angetastet oder das Ansehen des kirchlichen Oberhauptes in Frage gestellt. In der neuen Begränzung der bischöflichen Sprengel, die so viel Anstoß finde, habe sie bloß bürgerliche Einrichtungen treffen wollen, die den Gläubigen und dem Staate vortheihafter seyen. Er vermöge daher in der Sache nichts zu sehen, was ihn von der Eidesleistung abhalten könnte, und richte die heißesten Gebete zum Himmel, daß seine Amtsbrüder im ganzen Reiche ihre Zweifel stillen und sich beeilen, eine Pflicht der Vaterlandsliebe zu erfüllen, die gewiß geeignet sey, den Frieden im Reiche zu sichern und die Verbindung zwischen den Hirten und ihren Gemeinden immer inniger zu machen. Nach dieser Einleitung schwur er den Eid in folgenden Ausdrücken: „Ich schwöre, mit Sorgfalt über die Seelen zu wachen, deren Leitung mir anvertraut ist; ich schwöre der Nation, dem Gesetze und dem König treu zu seyn; ich schwöre, mit aller Macht die französische Verfassung, wie sie von der Nationalversammlung beschlossen und vom Könige angenommen ist, und namentlich die Verordnungen über die bürgerliche Verfassung der Geistlichen aufrecht zu erhalten.“ Der Rede und Eidesleistung Grégoire's, der ein Mann von anerkannter Einsicht und Gewissenhaftigkeit war, folgte lauter Beifall der Versammlung, acht andere Geistliche schwuren ebenfalls, und am folgenden Tage leistete eine weitere Anzahl, worunter Talleyrand und drei andere Bischöfe, den Eid, im Ganzen 71 Geistliche von etwa 300, die der Versammlung angehörten. Der Bischof von Clermont, de Bonald, schlug eine etwas veränderte Formel vor, in welcher die Autorität der Kirche vorbehalten und die eigentlichen geistlichen Angelegenheiten ausgenommen waren; die Versammlung ging aber nicht darauf ein. Ein von dem Abgeordneten Cazalès verlangter Aufschub der Eidesleistung um acht Tage, innerhalb welcher man eine Antwort vom Pabste erwartete, wurde ebenfalls von der Versammlung zurückgewiesen, da man die neue Kirche lieber ohne die Autorität des Pabstes constituiren wollte.

Auf den 4. Januar 1792 wurde der Tag der allgemeinen Eidesleistung festgesetzt. Eine dicht gedrängte Menge umgab an diesem Tage den Sitzungssaal und besetzte die Tribünen, es ließen sich drohende Stimmen hören: „An die Laterne mit den Eidweigerern!“ Ein Abgeordneter der Rechten erklärte, unter diesen Umständen sey die Versammlung unfrei und protestirte gegen die Abnahme der Eide. Aber er fand kein Gehör und man schritt zum Namensaufruf. Der Bischof von Agen, de Bonnac der zuerst aufgerufen wurde, erklärte: „es kostet mich keine Ueberwindung, auf meine Einkünfte zu verzichten, aber ich würde bedauern, Eure Achtung zu verlieren, die ich verdienen will. Ich bitte Euch, das Zeugniß des Schmerzes anzunehmen, den ich darüber fühle, den Eid nicht schwören zu können.“ Ein Geistlicher seiner Diöcese, der Abbé Fournès, nach ihm aufgerufen, sagte: „Ihr berufet Euch auf die ersten Jahrhunderte der Kirche, ja, meine Herrn, mit der Einfalt der ersten Christen erkläre ich, daß ich mir's zum Ruhm rechne, dem Beispiel meines Bischofs zu folgen und in seinen Fußtapfen zu gehen, wie Laurentius in denen des Sixtus bis zum Märtyrerthum.“ Es folgte eine Reihe von Eidverweigerungen. Der Klerus der Stadt Paris zerfiel in zwei Parteien, wovon wohl die der Eidleister die zahlreichere war; aber in den Provinzen war die Verweigerung des Eides die Regel und die Zahl derer, die sich gewinnen ließen, die Ausnahme; wohl drei Viertel der französischen Geistlichkeit mögen der alten Ordnung treu geblieben seyn. Die Nationalversammlung erließ am 21. Januar eine Belehrung an das Volk über die bürgerliche Constitution des Klerus, die, von Chasser mit Mäßigung ausgearbeitet, ganz geeignet gewesen wäre, die Gemüther zu beruhigen, aber bei der aufgeregten Stimmung nur wenig Wirkung that. Die Maßregeln gegen die Kirchengüter und die Geistlichkeit machten einen Riß durch das französische Volk. An der eidweigernden Geistlichkeit fand der Adel und alle die, welche durch Geburt, bürgerliche Stellung und politische Gesinnung Feinde der neuen Ordnung waren, einen kräftigen Anhalt. Für den König insbesondere war die Zerstörung der Kirche ein Wendepunkt für sein Verhalten zur Revolution. Bis dahin war er aufrichtig mit der Nationalversammlung gegangen und hatte alle ihre Beschlüsse, wodurch sie die Krone ihrer Macht und Vorrechte beraubt, willig unterzeichnet in der ehrlichen Meinung, die Zugeständnisse aufrecht zu erhalten. Aber seitdem er gezwungen worden war, der Civilgesetzgebung des Klerus und den Strafgesetzen gegen denselben seine Zustimmung zu geben, schien ihm das Werk der Reform entweiht, er flüchtete sich in den unredlichen Vorbehalt, das gegen sein Gewissen ihm Abgedrungene in günstigeren Zeiten wieder zurückzunehmen, er gab dem Gedanken an Flucht, an Reaktion mit Hülfe auswärtiger Gewalt Gehör. Auch die Nationalversammlung sah sich durch das mißlungene Unternehmen gegen die Kirche in ihrem Werke gar sehr gehemmt. Im südlichen Frankreich zeigten sich jetzt die Spuren einer aufständischen Bewegung; es entstand großer Mangel an Geistlichen, die große Masse der von ihren Stellen vertriebenen gab Grund zu ernstlichen Besorgnissen, und es war nicht nur mildthätige Menschlichkeit, daß man ihnen eine Pension aussetzte und von weiteren Verfolgungen abstand. Auch mußte man nach dem Grundsatz der religiösen Freiheit dulden, daß die abgesetzten Geistlichen in Privatwohnungen Gottesdienst hielten Während der katholische Klerus die Auflösung der Kirche durch die ihm aufgedrungene Civilconstitution beklagte, hatten sich die Protestanten einer bisher nicht vergönnten Freiheit zu freuen, die ihnen durch die neue Ordnung der Dinge zu Theil wurde. Schon die Erklärung der Menschenrechte hatte den religiösen Cultus freigegeben, und die Civilconstitution des Klerus stellte eine vom Staate garantirte Freiheit ihrer Kirche in Aussicht. Die meisten Protestanten wurden daher Freunde der Revolution und ihre Geistlichen leisteten den geforderten Bürgereid unbedenklich. Doch kamen auch für sie später die Zeiten der Bedrückung und Verfolgung.

Endlich brach auch der Pabst sein Stillschweigen und sprach eine entschiedene Verwerfung der Civilconstitution des Klerus aus. Es scheint, er habe gezögert, um den Erfolg abzuwarten und zu sehen, was die Mehrheit des französischen Klerus thun werde.

Als er nun sah, daß die Mehrheit den Eid nicht leistete, gewann er auch den Muth, sich gegen die Abtrünnigen mit aller Schärfe auszusprechen. Die erste bestimmte Erklärung des Pabstes geschah in einem Schreiben vom 23. Februar 1791*) an den Erzbischof von Sens den Cardinal Lomenie de Brienne, den einstigen Finanzminister Ludwig's XVI. Dieser Erzbischof hatte am 23. Januar den Eid geleistet, und auch den größten Theil seines Klerus dazu bewogen, sowie den der Diöcese Auxerre, die er in Folge der neuen Eintheilung seinem Sprengel einverleibt hatte. Er hatte am 30. Januar entschuldigend an den Pabst geschrieben, wie er durch die Umstände und die Nothwendigkeit seinen neuen Sprengel zu organisiren gedrängt, den Eid geleistet habe, jedoch ohne ihm seine innere Beistimmung zu geben. Der Pabst schrieb ihm darauf, er sey tief betrübt über diese eines Erzbischofs und Cardinals so unwürdige Gesinnung, er habe den römischen Purpur durch nichts mehr beschimpfen können, als durch diese unredliche Leistung des Eides, die unberechtigte Auflösung seines Capitels und die Annahme einer fremden Diöcese, und bedrohte ihn, er werde in einem Schreiben an die Bischöfe Frankreichs das Gift seiner Irrthümer aufdecken, die kanonischen Strafen über ihn verhängen und ihn der Cardinalswürde berauben, wenn er nicht durch einen förmlichen Widerruf das von ihm angerichtete Aergerniß sühne. Zugleich sandte der Staatssekretär des Pabstes eine Abschrift dieses Briefes an den Abbé Maury, welcher sie nach dem Wunsche des römischen Hofes veröffentlichte. Der Erzbischof schickte hierauf am 26. März 1791 den Cardinalshut an den Pabst zurück, erklärte aber als Bischof an der Spitze seiner Kirche bleiben zu wollen, und machte dem Pabst den Vorwurf, sein langes Stillschweigen habe die Verhältnisse zu diesem Aeußersten kommen lassen und er habe daher nicht das Recht, mit solcher Strenge nun aufzutreten.

Der Pabst sprach auch noch durch zwei andere Aktenstücke seine Verdammung der Civilconstitution aus, durch ein Schreiben vom 10. März an die 30 Bischöfe, welche ihm einst die vom Erzbischof von Aix verfaßte „Exposition des principes" zugeschickt hatten, und ein Breve vom 13. April, worin er alle die in Folge der Civilconstitution getroffenen kirchlichen Anordnungen für nichtig erklärte. In dem ersten Breve**) setzt der Pabst ausführlich die Gründe auseinander, warum er auf die Vorschläge von Concessionen nicht habe eingehen können, beklagt, wie großen Kummer ihm das Benehmen der abtrünnigen Geistlichen, besonders des Bischofs von Autun gemacht habe, und ermahnt die Bischöfe, durch keine Drohungen sich von der betretenen Bahn abbringen zu lassen. Gleichzeitig richtet der Pabst auch ein Schreiben an den unglücklichen König Ludwig und hält ihm, den er durch seine Zögerung in so peinliche Noth gebracht hatte, noch eine derbe Strafpredigt, indem er ihm zum Vorwurf macht, daß er durch seine Uebereilung und Schwäche, mit welcher er die gottlosen Dekrete nicht bloß provisorisch, sondern definitiv bestätigt, alle diejenigen von der Einheit der Kirche losgerissen habe, welche den von der Versammlung vorgeschriebenen Eid geleistet haben. Dies werde für ihn eine Quelle des bittersten Seelenschmerzes seyn. In dem Breve an die Bischöfe, Capitel, die Geistlichkeit und das Volk Frankreichs droht er, gegen die meineidigen Bischöfe alle Strenge der kanonischen Gesetze anwenden zu wollen, wenn sie nicht revociren. Der Pabst gedenkt darin auch mit Lob der „Exposition des principes", die er die richtige Lehre der gallikanischen Kirche nennt, und beklagt lebhaft den Abfall von fünf Bischöfen und besonders desjenigen, der zur Weihe der constitutionellen die Hand geboten, nämlich des Bischofs von Autun, der unter Assistenz der Bischöfe von Babylon und von Lydda am 24. Februar in der Kirche des Oratoriums zwei neugewählten Bischöfen die Hände aufgelegt und sie den Kirchen von Quimper und Soissons aufgedrängt habe. Er erklärt die Wahlen für illegitim, kirchenräuberisch und den kanonischen Gesetzen widersprechend, die Weihen für verbrecherisch

*) Theiner, Documents I, p. 28.
**) Theiner, Documents I, p. 32—71.

und kirchenschänderisch und ungültig. Den Neugeweihten spricht er alles Recht der Jurisdiktion ab, und suspendirt sie von allen bischöflichen Funktionen. Allen Geistlichen, die den Eid geleistet haben, besiehlt er denselben innerhalb 40 Tagen zu widerrufen, unter Androhung der Strafe bleibender Suspendirung. Wenn die also Suspendirten nicht auf den Flügeln der Reue in den Schafstall der Kirche zurückkehren würden, so sollten sie mit den größeren Strafen, welche die Kanones der Kirche gegen die Abtrünnigen aussprechen, nicht verschont werden, der Bann der Kirche solle über sie ausgesprochen werden, ihre Namen sollen der ganzen Kirche mitgetheilt werden als Schismatiker und von der Einheit der Kirche und des heiligen Stuhles Losgetrennte. Schließlich wird das gläubige Volk ermahnt, es solle alle Eingedrungenen, sie mögen Erzbischöfe, Bischöfe oder Pfarrer heißen, fliehen und keine Gemeinschaft in göttlichen Dingen mit ihnen haben. Dieses päbstliche Breve, dessen Aechtheit die Anhänger der Nationalversammlung Anfangs in Zweifel zu ziehen versuchten, gab dem Widerstand der Bischöfe einen neuen Aufschwung; sie waren sehr rührig, abmahnende Hirtenbriefe nach allen Richtungen zu erlassen. Viele leisteten den verlangten Widerruf. Der Klerus von Lyon, der in großer Mehrzahl den Eid geleistet hatte, gab öffentliche Erklärungen über seine Sinnesänderung, die von dem Kanzler verlesen wurden, und so wurden die Reihen der constitutionellen Priester noch sehr vermindert. Der Reaktionseifer des Klerus steigerte aber auch wieder den Haß gegen Geistliche, Kirche und Religion. Zunächst richteten sich die Waffen des Spottes gegen den Pabst. Am 4. Mai, dem Tag nach Bekanntmachung des Breve's, veranstaltete die patriotische Gesellschaft die Ausstellung eines Gliedermannes, der den Pabst vorstellen sollte, ließ ihn vor das Palais Royal bringen und hier las einer der Gesellschaft ein Ausschreiben, in welchem die verbrecherischen Absichten des Pabstes verzeichnet waren und die schließliche Verurtheilung desselben zum Feuertod ausgesprochen war. Wirklich wurde nun das Bild des Pabstes mit dem Breve in der Hand unter dem Beifallsruf der zuschauenden Menge verbrannt. Nach solchen Vorgängen war auch die Stellung der Bischöfe nicht mehr haltbar, sie wurden aus ihren Diöcesen vertrieben, theils durch förmliche Befehle der Obrigkeit, theils durch Verhöhnungen und Gewaltthaten, denen sie täglich ausgesetzt waren. Selbst beeidigte Geistliche verließen ihre Stellen. Talleyrand nahm die Entlassung von seinem Bisthum, um in's bürgerliche Leben überzugehen. Die Stadtbehörde von Cahors veröffentlichte eine Ansprache an die Einwohner, worin sie die nichtvereidigten Priester eine Truppe Verbrecher nannte und ihnen gebot, innerhalb 24 Stunden die Stadt zu verlassen, zugleich hatte sie alle Kirchen schließen lassen. Der Wahlkörper des Departements Du Lot nannte in einer Proklamation die Priester wilde Thiere, welche die Männer aufstiften, ihren Frauen die Eingeweide aus dem Leibe zu reißen und die Väter, ihre Kinder zu erwürgen. „Unsere Unterdrücker sind zwar zu Boden geworfen, aber sie leben noch und sinnen nur auf Unfrieden und Zwietracht. Soldaten, spürt ihre Schleichwege auf, seid Franzosen und frei!“ Auch darin hatten die Geistlichen die auf ihnen lastende Ungunst zu fühlen, daß die ihnen dekretirten Pensionen nicht mehr regelmäßig ausbezahlt wurden. Der leiseste Vorwand des Incivismus (der Unbürgerlichkeit) reichte hin eine Abweisung zu begründen, gegen welche alle Klagen und Bitten nichts halfen. Häufig waren die Priester auf die Mildthätigkeit derer angewiesen, welche noch an der alten kirchlichen Autorität festhielten und gern dankbar sich erzeigten, wenn die Geistlichen ihnen zu Hause insgeheim Privatgottesdienst hielten. Aber eben diese der Oeffentlichkeit entzogene geistliche Wirksamkeit war ein den Feinden der neuen Ordnung willkommenes Mittel der Wühlerei gegen die Nationalversammlung. Um der fortgesetzten Wirksamkeit der nichtverfassungsmäßigen Geistlichkeit Einhalt zu thun, erließ die Nationalversammlung die Anordnung eines von beeidigten Geistlichen zu besorgenden Cultus, der aber auf bestimmte Kirchen beschränkt wurde, da die verhältnißmäßig kleine Zahl constitutioneller Geistlicher nicht ausreichte. Die übrigen Kirchen wurden geschlossen und zu anderem nichtkirchlichen Gebrauche verwendet. Der offizielle Klerus benutzte die Verhältnisse, um die lästige

Fessel des Cölibats zu brechen. Der Abbé Cournand, Professor der Literatur, scheint damit den offiziellen Anfang gemacht zu haben. Er reichte eine Bitte an die Munizipalität ein, die ihm gewährt wurde; und am 24. September 1791 legte er die Urkunde seiner Verheirathung bei der Behörde in Gegenwart von fünf Zeugen nieder. Die Nationalversammlung ermunterte die Geistlichkeit, diesem schönen Beispiele zu folgen. Am 19. Oktober wurde, veranlaßt durch eine vorgekommene Bitte, die Frage aufgeworfen, ob man den Geistlichen, die sich verheiratheten, ihre Pensionen fortbezahlen solle, was bejaht wurde, indem die Versammlung erklärte, es bestehe kein Gesetz, welches den Geistlichen das Heirathen verbiete. Als sich bei dieser Gelegenheit mehrere Deputirte über das kirchliche Cölibat hören ließen und dasselbe als eine unnatürliche Einrichtung verdammten, erhob sich ein constitutioneller Bischof Namens Lecoq zur Vertheidigung des Cölibats, aber seine Rede wurde durch Murren erstickt und die Versammlung gab zu verstehen, daß sie nicht gesonnen sey, für die kirchliche Disciplin einzutreten. Das Cölibat wurde zwar nicht gesetzlich aufgehoben, aber das gegebene Beispiel der Verheirathung wurde häufig befolgt, und später, als die Verfolgungen über die Priester hereinbrachen, diente der eheliche Stand als Schutzmittel gegen die Angriffe, die Verheirathung galt als Beweis, daß einer den priesterlichen Karakter ausgezogen habe. Gegenüber von den Gläubigen aber, welche sich zu den unbeeidigten Priestern hielten, galt das Verheirathetseyn als Merkmal der Untreue und Abtrünnigkeit. Bei den Anhängern des Königthums wurde es als eine Art Ehrenpflicht angesehen, nur von den treu gebliebenen nicht beeidigten Priestern die kirchlichen Dienste anzunehmen, nur von ihnen sich die Sakramente reichen zu lassen. Der König war in dieser Beziehung in einer peinlichen Verlegenheit, sein eigenes religiöses Bedürfniß wies ihn zu den nichtbeeidigten Priestern, und doch durfte er es nicht wagen, öffentlich ihrer sich zu bedienen. Als er nun um Ostern 1791 die österliche Beichte ablegen und das heilige Abendmahl nehmen wollte, wandte er sich an den Bischof von Clermont mit der Bitte, ihm insgeheim die Communion zu reichen. Aber dieser lehnte es ab und erklärte, da die Kirche ein öffentliches Bekenntniß der Reue verlange von solchen, die ein öffentliches Aergerniß angerichtet haben, so könne er ihm nur dann die Absolution geben, wenn er öffentliche Reue über seine Bestätigung der kirchlichen Dekrete ausspreche und sie zurücknehme; wenn er das nicht wolle und könne, so möge er seine österliche Communion eben aufschieben. Der König verzichtete nun auf seine Osterfeier, aber wurde dafür von anderer Seite gedrängt, die religiösen Pflichten zu erfüllen und dies in der ihm angewiesenen Pfarrkirche bei constitutionellen Geistlichen zu thun. Der vergebliche Fluchtversuch des Königs im Juni 1791 war eine neue Veranlassung zur Verfolgung der Geistlichen, die man beschuldigte, um den Plan gewußt und dessen Ausführung begünstigt zu haben. Auf die Nachricht von der Flucht machte man in Nantes und der Umgegend förmlich Jagd auf die Geistlichen, hielt Haussuchungen nach ihnen und ihren Correspondenzen, nahm sie gefangen, sperrte sie im geistlichen Seminar zu Nantes ein, und brachte dorthin auch die von der Umgegend, was unter vielen Mißhandlungen und dem Geschrei „an die Laterne mit den Verräthern und den Aristokraten“ geschah. Aehnliches ging auch in anderen Departements vor. Der Verdacht, daß der Klerus bei dem Fluchtversuch des Königs betheiligt sey, erhielt noch eine weitere Nahrung durch ein Beglückwünschungsschreiben vom 7. Juli, das der Pabst unter der Voraussetzung, daß die Flucht gelungen sey, an Ludwig XVI. richtete, und worin der Pabst die Hoffnung ausspricht, daß der König bald friedlich und siegreich in sein Reich zurückkehren werde, um in seine frühere Macht und vollständige Rechte wieder eingesetzt zu werden, umgeben von dem Geleite der rechtmäßigen Bischöfe, die alsdann frei auf ihre Sitze zurückkehren könnten. Dieser Brief gelangte, man weiß nicht wie, in die Hände der Machthaber, und wurde im Moniteur vom 7. August veröffentlicht. Die nächste Folge war die, daß einige Abgeordnete in der Nationalversammlung strengere Maßregeln gegen die unbeeidigten Priester forderten, und daß in Avignon, das immer noch päbstliches Gebiet war, die revolutionäre

Partei durch Commissäre der Nationalversammlung unterstützt und sammt dem Comtat Venaissin, das gleichfalls päbstlich war, am 14. September mit Frankreich vereinigt wurden. In der Nationalversammlung wiederhalten sich die Anklagen gegen die unbeeidigten Priester, welche als die Anstifter aller Unruhen und hartnäckige Wühler gegen die bestehende Ordnung nicht mit Unrecht angesehen wurden. Besonders die Berichte über die Zustände in der Vendée, über die Umtriebe der Geistlichen in Montpellier schürten den Haß gegen sie. Am 29. November faßte die Nationalversammlung den Beschluß, eidweigernden Priestern ihre Pensionen zu entziehen, und gab in dem betreffenden Gesetz zugleich einen Anhalt für ihre Verfolgung. Das Gesetz, das aus 18 Artikeln besteht, enthält folgende Hauptpunkte: Jeder nicht beeidigte Geistliche ist gehalten, sich innerhalb acht Tagen vor der Municipalität zu stellen und daselbst den Bürgereid zu leisten. Die, welche sich weigern, können in Zukunft keine Pension aus der Staatskasse mehr erhalten. Sie werden überdies in Folge der Eidweigerung als verdächtig des Aufruhrs und schlimmer Gesinnung gegen das Vaterland angesehen, und als solche unter besondere Aufsicht der Behörden gestellt. Wenn sie sich in einer Gemeinde befinden, wo Unruhen entstehen, deren Ursache oder Vorwand religiöse Meinungen sind, so können sie kraft eines Befehles des Departementdirektoriums provisorisch von ihrem Wohnort entfernt werden. Im Falle des Ungehorsams gegen die Verfügung des Departementalbefehles werden sie vor die Gerichte gestellt und mit Gefängniß bestraft, das jedoch nicht länger als ein Jahr dauern darf. Jeder Geistliche, der überwiesen ist, Ungehorsam gegen das Gesetz und die Behörden hervorgerufen zu haben, wird mit zwei Jahren Gefängniß bestraft. Die Kirchen und Gebäude, welche für den von dem Staate besoldeten Cultus bestimmt sind, dürfen zu keinem anderen Cultus verwendet werden. Bürger können andere Kirchen oder Kapellen kaufen oder miethen, um ihren Cultus unter Aufsicht der Polizei und der Verwaltung auszuüben, aber diese Befugniß hat keine Geltung für Geistliche, welche den Bürgereid nicht geleistet oder zurückgenommen haben. Das Direktorium jedes Departements hat eine Liste anzulegen von denjenigen, welche den Eid verweigert haben, mit Bemerkungen über die Aufführung jedes Einzelnen, mit den Klagen und Untersuchungen, welche gegen sie geführt worden sind. Alles dies ist an die Nationalversammlung einzusenden, um den gesetzgebenden Körper in den Stand zu setzen, weitere Maßregeln zur Unterdrückung der Rebellion zu ergreifen, welche sich unter dem Vorwand einer angeblichen Meinungsverschiedenheit über die Ausübung des katholischen Cultus versteckt.

Die nicht beeidigten Geistlichen in Paris, sowie das Direktorium des Departements von Paris, richteten im Einverständniß mit den Ministern eine Petition an den König, er möge doch diesem Beschluß seine Bestätigung versagen. Der König, der ohnehin bitter bereute, das Gesetz über die Civilconstitution des Klerus und den Bürgereid angenommen zu haben, erwiderte den Bischöfen, sie könnten ruhig seyn, er werde dieses Dekret nie sanktioniren. Am 19. Dezember 1791 theilte der Siegelbewahrer der Nationalversammlung die Nachricht mit, daß der König nach Untersuchung der Gründe für das harte Gesetz gegen die Geistlichen sich entschlossen habe, sein Veto dagegen zu setzen. Nun brach ein Sturm des Unwillens gegen den König und die monarchischen Institutionen los. Schon vorher waren leidenschaftliche Erklärungen einzelner Sektionen gegen das Direktorium des Departements Paris und gegen die Priester vor die Nationalversammlung gebracht und von dieser mit Beifall aufgenommen worden; nun wendete sich aller Haß, der sich gegen die Geistlichkeit angesammelt hatte, gegen den König; man nannte ihn einen Verräther, der mit allen äußeren und inneren Feinden im Einverständniß stehe. Ein Deputirter Delcher erklärte, daß man der Sanktion des Königs gar nicht bedürfe. In der Nationalversammlung, in der Presse und auf den Straßen ließen sich die drohendsten Stimmen hören. Der Beschluß vom 19. November hatte nun zwar keine Gesetzeskraft, aber in vielen Departements kam er doch zum Vollzug, in Toulouse, Nantes, Rennes, Angers, verfolgte man auf Antrieb der constitutionellen

Priester die unbeeidigten, und warf sie in's Gefängniß. Durch immer neue Berichte über Umtriebe der Priester wurde der Haß gegen dieselben genährt, und dieser Haß traf nicht nur den Stand und die Personen, sondern auch den katholischen Cultus und die Religion selbst. Ein Mitglied des constitutionellen Klerus, ein Herr Du Moy, aufgedrungener Priester der Kirche Saint Laurent zu Paris, veröffentlichte eine Schrift unter dem Titel: „Accord de la religion et des cultes chez une nation libre", worin er den bisherigen Gottesdienst für abergläubisch und barbarisch erklärte, die Mysterien des Christenthums dem Spotte preisgab, und die Ceremonien unheilige Schaustücke nannte. Im Jakobinerklubb besonders trat offene Opposition gegen den Glauben der Kirchenlehre nicht nur, sondern gegen jeden religiösen Glauben auf. Als Robespierre in einer Rede*) den Tod des Kaisers Leopold eine Schickung der Vorsehung nannte, welche die Revolution habe retten wollen vor den Drohungen der Fremden, den Anstrengungen der Priester und der Verrätherei des Hofes, beklagte sich ein Jakobiner Guadet über diese Aeußerung und erklärte: „Ich gestehe, daß ich keinen Sinn in dieser Auffassung finde. Ich hätte niemals daran gedacht, daß ein Mann, welcher seit drei Jahren mit so viel Muth daran gearbeitet hat, das Volk der Sklaverei des Despotismus zu entreißen, jetzt dazu beitragen könnte, es wieder in die Sklaverei des Aberglaubens zu versetzen", worauf Robespierre erwiderte: „Der Aberglaube ist freilich auch eine Stütze des Despotismus, aber das heißt nicht die Bürger zum Aberglauben verleiten, wenn man den Namen der Gottheit ausspricht. Ich verabscheue so gut wie irgend Jemand die gottlosen Sekten, welche sich über das Weltall verbreitet haben, um Ehrgeiz, Fanatismus und alle Leidenschaften dadurch zu begünstigen, daß sie sich mit der geheiligten Macht des Ewigen, welche Natur und Menschheit geschaffen hat, identificiren, aber ich bin weit entfernt, die Menschheit mit jenen Schwächlingen zu verwechseln, welche der Despotismus als Waffe gebraucht hat. Ich für meinen Theil halte jene ewigen Principien aufrecht, auf welche sich die menschliche Schwäche stützt, um sich zur Tugend aufzuschwingen. Das ist keine eitle Rede in meinem Munde, nicht mehr, als in dem aller berühmten Männer, welche Moralität genug besaßen, um an das Dasein Gottes zu glauben. Ja die Vorsehung anzurufen und die Idee des ewigen Wesens, welches so wesentlich auf die Geschicke der Nationen einwirkt, welches mir ganz besonders über der französischen Revolution zu wachen scheint, nicht vergessen zu wollen, das ist kein zu kühner Gedanke, sondern das Gefühl meines Herzens, ein Gefühl, welches mir Bedürfniß ist. Wie hätte ich mit meinem Geist allein in all' den Kämpfen aushalten können, welche menschliche Kräfte übersteigen, wenn ich meine Seele nicht zu Gott erhoben hätte!"

Diese Rede Robespierre's fand keineswegs die allgemeine Zustimmung seines Klubbs, sie wurde vielmehr mit übermüthigem Geschrei aufgenommen, und die Lehre vom Dasein Gottes hatte Mühe im neuen Cultus Platz zu gewinnen.

Indessen ging die Zerstörungswuth gegen die Geistlichkeit immer weiter. In einer Klubbdebatte über die Frage, was mit den widerspenstigen Geistlichen anzufangen sey, trat ein gewisser Legendre offen mit dem Vorschlag hervor, man solle sie vernichten. Man dürfe sich nicht damit begnügen, sie zu deportiren. Wenn sich ein giftiges, gefährliches Insekt vorfinde, so schicke man es auch nicht den Nachbarn zu. In Brest habe man Kähne, die, wenn sie mit Unrath gefüllt seyen, in die offene Rhede gehen. Ebenso solle man es mit den Priestern halten; anstatt sie auf die Rhede zu schicken, möge man sie auf's offene Meer führen und daselbst ersäufen. —

Zunächst wurden die bisher noch verschonten Congregationen für Unterricht, Erziehung und Mildthätigkeit Opfer des Hasses gegen die Geistlichkeit. In der Sitzung der Nationalversammlung vom 6. Apr. 1792 wurden alle diese Congregationen aufgehoben. Ein constitutioneller Bischof von Bourges Namens Torné hatte zu diesem Beschluß

*) Klubbrede vom 26. März 1792.

eifrig mitgewirkt, er hatte alle diese Corporationen wegen des Carpsgeistes, der sich darin entwickele, als dem öffentlichen Wohl schädlich bezeichnet. Aus demselben Grund, um diesem Carpsgeist eine äußerliche Stütze zu entziehen, trug er einige Tage nachher auf Abschaffung jeder geistlichen Kleidung an. Es dürfe in Zukunft kein anderer Unterschied unter den Bürgern bestehen, als der der öffentlichen Tugenden. Die Abschaffung des kirchlichen Castüms wurde einstimmig beschlossen, die anwesenden Geistlichen beeilten sich, Priesterkäppchen, Brustkreuze, Ueberschläge abzulegen; am 28. April wurde das betreffende Gesetz redigirt und definitiv angenommen. Man ging nach weiter; der Abgeordnete Delessert schlug vor, alle nicht beeidigten Priester auf Schiffe zu packen und nach Amerika zu schicken. François van Nantes trat am 5. Mai mit einer ausführlichen Anklageakte gegen die Geistlichkeit auf, über welche in einer Reihe von Sitzungen debattirt wurde. Als am 24. Mai der Deputirte von Finistère Bouestard berichtete, daß ein unglücklicher Vater auf Antrieb der Priester seine Frau, seine Kinder und seinen Schwiegervater umgebracht habe, weil sie sich zu den constitutionellen Priestern gehalten hätten, gab dies der Geistlichkeit vallends den Staß, und es wurde beschlossen, die Direktaren jedes Departements sollten auf die Bitte von 20 Aktivbürgern eines Cantons gehalten seyn, die Deportatian der nichtbeeidigten Geistlichen als Anstifter van Unruhen anzuordnen. Dieser Antrag wurde am 25. Mai gestellt und am 27. definitiv angenommen. Eine Rechtfertigung schien dieses strenge Gesetz zu erhalten durch die gleichzeitige Nachricht, daß im Departement Tarn eine Verschwörung entdeckt sey, die zum Zweck gehabt habe, die dartigen Calvinisten umzubringen. Der König zögerte mit der Bestätigung dieses Gesetzes; ein Schreiben des Ministers Roland, das, von dessen Gemahlin verfaßt, den König in gebieterischer Sprache drängte, das Priestergesetz und ein anderes ihm ebenso widerwärtiges Gesetz anzunehmen, hatte nur den Erfolg, daß das Ministerium der Girandisten entlassen wurde. Der General Dumouriez, der jetzt zur Bildung eines Ministeriums berufen wurde, vermachte ebenso wenig den König zur Sanktian des ihm sa verhaßten Gesetzes zu bewegen, und am 19. Juni ließ er der Nationalversammlung sein Veta dagegen verkündigen. Dies gab den Anstaß zu einer Bewegung des Valks, wabei das Leben des Königs in Gefahr kam, aber vorläufig nach gerettet wurde. Sein Thron aber war auf's Gefährlichste unterwühlt und die Lage der Geistlichkeit durch sein Veta nicht gebessert. Sie bekam den Zarn der Revolutionspartei, der zunächst vam König abgelenkt war, zu fühlen. Zur projektirten Depaortirung fehlten varerst die Mittel, aber in mehreren Städten, in Lyon, Chalans, Angers, Nantes, Dijon, fanden nun zahlreiche Verhaftungen der dartigen Geistlichen statt. Nachdem in Falge der Ereignisse vam 10. August der König in Gefangenschaft gerathen und die extremsten Parteien zur Herrschaft gelangt waren, wurde ein erneuertes Deportationsgesetz gegen die Geistlichen beantragt und am 23. August ein Dekret erlassen, warnach jeder nicht beeidigte Geistliche innerhalb 14 Tagen Frankreich verlassen und vorher vor dem Distriktsdirektarium anzeigen sallte, in welches Land er sich begeben wolle. Die, welche nach Verfluß van 14 Tagen dieser Anordnung nicht Falge geleistet haben würden, sallten nach Guyana departirt werden. Zurückkehrenden wurde zehnjährige Haft in Aussicht gestellt. Bei den nun bald darauf falgenden Mordscenen der Septembertage fiel eine große Zahl Geistlicher der Revolutionswuth zum Opfer. Viele waren nach Paris gebracht worden, um von hier aus deportirt zu werden; dort wurden sie beim Stadthaus auf Wagen gepackt und der Barriere zugeführt, aber unterwegs zur Umkehr commandirt, um in das Gefängniß der Abtei geführt zu werden. Unterwegs wurden 18 vam Pöbel erschlagen und im Hofe der Abtei nach weitere 60. Ein gewisser Rossignal rühmte sich später, mehr als 68 Priester umgebracht zu haben. Im Karmeliterklaster wurden 200 Priester ermordet.

Nach salchen Ereignissen zögerten die Geistlichen nicht mehr länger, dem Gesetz der Deportatian Folge zu leisten. Aber selbst die Abreise wurde ihnen durch Quälereien und Beraubungen erschwert, ja es kam vor, daß sie noch umgebracht wurden, wenn sie

sich bei der Behörde stellten, um ihren Paß zu holen, oder daß sie unter irgend einem Vorwand eingesperrt und im Gefängniß hingehalten wurden. Die, welche glücklich über die Gränzen kamen, fanden im Kirchenstaat, in der Schweiz, in den Niederlanden, in Spanien freundliche Aufnahme; besonders Pabst Pius VI. ließ es sich sehr angelegen seyn, für sie zu sorgen, so gut er konnte. Etwa 40,000 Geistliche mögen in Folge des Deportationsgesetzes ausgewandert seyn. Selbst in dem protestantischen England fanden mehr als 8000 französische Priester eine freundliche Zufluchtsstätte und freigebige Unterstützung.

Eine Folge des Hasses gegen Geistlichkeit und Kirche war die Aufhebung der bürgerlichen Einrichtungen, welche mit der Kirche im Zusammenhang standen. So wurde durch ein Dekret vom 20. Sept. 1792 die Führung der Geburts-, Ehen- und Sterberegister der Geistlichkeit abgenommen und den weltlichen Ortsobrigkeiten übertragen, da dies, wie man behauptete, eine nothwendige Consequenz der Religionsfreiheit sey. Da Taufe, kirchliche Einsegnung der Ehe und christliches Begräbniß wegfielen, war dies allerdings eine natürliche Folge. Schon einige Tage früher, am 30. Aug., war die Zulässigkeit der Ehescheidung durch Acclamation angenommen und das unter dem 20. September erlassene Ehegesetz erklärte die Ehe für auflöslich in Folge gemeinschaftlicher Uebereinkunft. Ebenso wurde die Schließung der Ehe, als eines bloß bürgerlichen Vertrages den weltlichen Behörden zugewiesen. Uebrigens war schon durch ein Edikt vom Novbr. 1787 den Protestanten gestattet, durch Erklärung vor dem Richter eine rechtlich gültige Ehe abzuschließen. Auch waren die Protestanten in Betreff der Ausstellung der Geburts-, Ehe- und Todtenscheine an die weltliche Obrigkeit gewiesen. Die Priesterehe, deren Verbot schon seit Einführung der Civilconstitution nicht mehr hatte aufrecht erhalten werden können, wurde am 12. Aug. 1792 gesetzlich erlaubt und den Bischöfen, die dagegen waren, mit Deportation gedroht. Die christliche Zeitrechnung wurde um dieselbe Zeit aufgegeben; seit dem 22. Sept. 1792 fing man an nach dem ersten Jahr der Republik zu rechnen, am 5. Okt. 1793 wurde auf Romme's Antrag eine ganz neue Zeitrechnung beschlossen, nach welcher das Jahr auf den Grund der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche, mit welcher die Erklärung der Republik zusammengetroffen war, berechnet werden sollte. Jeder Monat, deren es auch 12 waren, wurde in 3 Dekaden eingetheilt, deren erster Tag an die Stelle des christlichen Sonntags trat. Die 5 Ergänzungstage, die durch die Eintheilung des Monats in je 30 Tage nöthig wurden, sollten zu Festtagen des Genies, der Arbeit, der Dankbarkeit u. s. w. verwendet werden. An die Stelle der Heiligennamen für die einzelnen Tage wurden von der Naturproduktion, von ländlichem Gewerbe u. dgl. Benennungen entlehnt. Man gefiel sich auch in Ertheilung heidnischer Vornamen. Der Nationalconvent, der nach Auflösung der Nationalversammlung am 21. Sept. zusammentrat, nahm gegen das Christenthum eine feindseligere Haltung an, als seine Vorgängerin; Angriffe auf kirchliche Gebräuche, Würden und Feste, offene Geständnisse des Atheismus kamen nicht selten vor. Noch ärger ging es in dieser Beziehung im Gemeinderath von Paris her; Chaumette, ein roher Religionsspötter, führte hier das große Wort. Auf seinen Antrag wurde die Weihnachtsmesse in Paris abgestellt und der Vorschlag an den Convent gebracht, das Fest der heiligen drei Könige „Fest der Sansculotten“ zu nennen. Der Nationalconvent suchte Anfangs dem antikirchlichen Fanatismus noch Einhalt zu thun. Als am 11. Jan. 1793 40 Gemeinden Fortdauer des katholischen Cultus verlangten, beschloß der Convent, der Gottesdienst dürfe nicht gestört werden, und ein Abgeordneter Durand-Maille richtete eine eindringliche Vorstellung an den Justizminister zu Gunsten der Cultusfreiheit, am 19. März wurden Unanständigkeiten an geheiligten Orten für strafbar erklärt. Als aus Veranlassung von Berichten aus der Vendée der Haß gegen die widerspenstigen Priester sich laut machte und man wieder von Deportation derselben sprach, wurde beschlossen, wer Deportationen aller Priester vorschlagen würde, sollte auf 8 Tage in die Abtei geschickt werden. Ein Zeichen der Stimmung war eine Deputation vom 25. Aug. 1793,

bestehend aus Lehrern und Zöglingen, die im Convente erschienen, um zu bitten, der Unterricht möge in Zukunft eine Sache des Zwanges, aber kostenfrei seyn. Eines der Kinder, natürlich dazu abgerichtet, brachte die Bitte vor, man möge sie doch nicht mehr im Namen eines sogenannten Gottes beten lassen und statt dessen um so gründlicher in den Grundsätzen der Gleichheit, der Menschenrechte und der Constitution unterrichten. Die Stimmung des Convents war damals doch noch so, daß dieses Ansinnen mit Unwillen abgewiesen wurde, aber mit Ende des Jahres griff der atheistische Fanatismus, den einige Deputirte, wie Dumont, Collot d'Herbois, Fouché, auch in den Provinzen eifrig nährten, immer mehr um sich. Am 1. Nov. 1793 erschien eine Deputation aus Nantes, wo Fouché waltete, und bat um Abschaffung des katholischen Cultus; als Anfang dazu brachten sie goldene Kreuze, Mitren, heilige Gefäße und allerlei Cultusgeräthschaften, die sie aus den Kirchen geraubt hatten. Eine Hauptscene wurde aber am 7. Nov. 1793 von dem Pariser Erzbischof Namens Gobel aufgeführt. Als eben vorher ein Brief eines Pfarrers vorgelesen worden war, worin es hieß: „Ich bin Priester, d. h. Charlatan", traten einige Mitglieder des Pariser Magistrats und der Geistlichkeit ein und der Führer derselben, Momoro, kündigte an, der Klerus wolle sich des Karakters entäußern, den ihm der Aberglaube aufgedrückt habe; die französische Republik werde keinen anderen Cultus haben, als den der Freiheit, Gleichheit und ewigen Wahrheit. Hierauf trat der Erzbischof von Paris, ein Greis von schwachem Karakter, auf und sprach mit zitternder Stimme: „Geboren als Plebejer, habe ich schon frühzeitig die Grundsätze, die Liebe zur Freiheit und Gleichheit in meiner Seele genährt. Ich habe immer die Souveränität des Volkes anerkannt und dieser Grundsatz hat mein Verhalten bestimmt. Der Wille des Volkes war mein erstes Gesetz, die Unterwerfung unter seinen Willen meine erste Pflicht. Ich habe demselben gehorcht, als ich das Bisthum dieser großen Stadt annahm, und mein Gewissen sagt mir, daß ich die Wünsche des Volkes dabei nicht getäuscht habe. Heute darf kein anderer nationaler Cultus als der der Freiheit und Gleichheit stattfinden, ich verzichte daher auf meine Funktionen als Diener der katholischen Kirche. Wir legen unsere priesterlichen Bestallungsbriefe auf das Büreau der Versammlung nieder." Diese Erklärung wurde mit wiederholten Beifallsrufen aufgenommen und der Präsident des Convents beglückwünschte Gobel, daß er den Irrthum abgeschworen und auf dem Altar des Vaterlandes das gothische Spielzeug des Aberglaubens geopfert habe, und sagte ihm: „Sie predigen in Zukunft nur die Uebung der socialen und moralischen Tugenden. Dies ist der einzige Cultus, der dem höchsten Wesen angenehm seyn kann." Hierauf legte Gobel, mit der rothen Mütze geschmückt, sein Kreuz und seinen Ring ab; seine Vikare folgten ihm mit Niederlegung der Zeichen ihrer geistlichen Würde und Lossagung vom Christenthum. Uebrigens brachte diese unwürdige Unterwerfung unter den Volkswillen dem Bischof kein Heil. Fünf Monate später mußte er, angeklagt, daß er zur Verderbniß der Moral beigetragen hätte, das Schaffot besteigen und schrieb damals einem befreundeten Geistlichen: „Durch die Gnade Gottes werde ich meine Uebelthaten und mein Aergerniß gegen die heilige Religion sühnen." Auch ein protestantischer Geistlicher, Julien von Toulouse, nahm an dieser ärgerlichen Scene Theil. Er wollte hinter dem großen Beispiel Gobel's nicht zurückbleiben und sprach Folgendes: „Man weiß, daß die Diener des protestantischen Cultus nur Beamte der Moral sind, aber man muß darüber einverstanden seyn, daß bei jedem Cultus mehr oder weniger Charlatanismus mitunterläuft. Ich gebe diese Erklärung im Namen der Vernunft, der Philosophie und unserer erhabenen Verfassung und verzichte auf meine Funktionen. Ich werde künftig keinen andern Tempel haben, als das Heiligthum der Gesetze, keine andere Gottheit als die Freiheit, kein anderes Evangelium als die republikanische Verfassung." Auch er mußte später Gobel's Schicksal theilen und starb im April 1794 unter der Guillotine.

Der Bischof Grégoire war der einzige Geistliche des Convents, der gegen dieses unwürdige Treiben offenen Widerspruch erhob. Er war während der Scene, die Gobel

aufführte, in dem Ausschuß für den öffentlichen Unterricht beschäftigt, abwesend gewesen und trat eben ein, als mehrere Geistliche auf die Tribüne eilten, um ihren Stand und ihren Glauben abzuschwören. Ein Haufen von der Bergpartei umringte und drängte ihn, er solle ebenfalls auf die Tribüne eilen, um abzuschwören und auf den religiösen Hanswurstkram Verzicht zu leisten. Er erwiderte: „Ich bin nie ein Charlatan gewesen, von Herzen meiner Religion ergeben, habe ich ihre Wahrheit gepredigt und werde ihr treu bleiben.“ Dessenungeachtet wurde er auf die Rednerbühne geführt und ihm das Wort gegeben; er erklärte hier: „Ich bin Katholik aus Ueberzeugung und innerstem Gefühl und Priester aus freier Wahl; ich bin vom Volk für das bischöfliche Amt bestimmt worden, aber weder von ihm, noch von Euch habe ich meinen Beruf dazu empfangen. Ich habe eingewilligt, die Bürde desselben zu tragen zu einer Zeit, wo er rings von Beschwerden umgeben war, man hat mich gequält, ihn anzunehmen; heute quält man mich, um mir eine Abschwörung zu erpressen, zu der ich mich nie verstehen werde, ich bleibe Bischof, um in meinem Sprengel noch mehr Gutes zu stiften, und rufe für mich die Freiheit des Cultus an.“ Diese Rede brachte ihm manche Schmähung und Drohung ein, man mied ihn wie einen Verpesteten, man suchte ihn noch später durch Zureden und Drohen für eine Abschwörung zu gewinnen, aber vergeblich; er blieb fest, er erschien hinfort auch in kirchlichem Kostüm, er imponirte durch seine Haltung, und man wagte nicht, sich an ihm zu vergreifen. — Sieyès glaubte seine Abschwörung mit einiger Feierlichkeit vollziehen zu müssen. Er begrüßte den Tag als einen lang ersehnten Triumph der Vernunft über Aberglauben und Fanatismus. Obgleich er seit einer Reihe von Jahren den kirchlichen Karakter abgelegt habe, so benütze er doch gerne diese Gelegenheit, um sein Glaubensbekenntniß abzulegen. Lange habe er als Opfer des Aberglaubens gelebt, aber nie sey er sein Apostel oder Werkzeug gewesen; Niemand auf der Welt könne sagen, daß er durch ihn betrogen worden sey, Viele aber verdanken es ihm, daß ihre Augen der Wahrheit geöffnet seyen. Im Augenblick, wo seine Vernunft genesen sey von den Vorurtheilen, mit denen sie gequält worden, sey auch die Energie der Insurrektion in sein Herz gedrungen u. s. w. Schließlich stellte er seine 10,000 Livres Renten, die er noch von einer Pfründe besitze, der Nation zur Verfügung. —

Der Pariser Stadtrath veranstaltete zur Feier der Abschaffung der katholischen Religion ein Fest der Vernunft, das den 20. Brumaire oder 10. November 1793 in der Kirche Notre-Dame gefeiert werden sollte. Thuriot hatte einige Tage vorher die definitive Abschaffung des Christenthums mit folgenden Worten motivirt: „Alle Religionen sind von verschiedenen Gesetzgebern eingeführt, um vermittelst derselben die Völker zu regieren. Sie sind nur nöthig, wenn die Grundsätze der Regierungskunst nicht stark genug sind. Die unsrigen bedürfen keiner derartigen Stützen, wir brauchen nur die Moral der Republik und Revolution zu predigen, einer anderen bedürfen wir nicht.“

Am 10. November wurde also in der Kirche Notre-Dame der Vernunftcultus in Scene gesetzt. Im Innern des Domes war ein sogenannter Tempel der Philosophie errichtet; in demselben saß als Repräsentantin der Vernunft eine Sängerin der großen Oper, Mademoiselle Maillard, „schön und jung wie die Vernunft“, wie die gleichzeitigen Berichte sagen, in einem weißen Kleide, einer himmelblauen Mütze, unter welcher die aufgelösten Haare herabfielen. Sie war umgeben von weiß gekleideten Mädchen, mit Eichenlaub bekränzt, die Fackeln schwangen und Hymnen sangen. Da die Veranstalter des Festes durchaus den Convent, der vergeblich eingeladen worden war, bei dem Feste zu erscheinen, als Theilnehmer beiziehen wollten, so begab sich unter Chaumette's Führung ein Festzug zum Conventshaus. Die Göttin der Vernunft wurde auf einem Tragsessel von vier Männern vorausgetragen, eine Schaar blau gekleideter, mit dreifarbigen Bändern und Blumen geschmückter junger Bürger folgte ihr zunächst. Im Sitzungssaal angekommen, hielt der Führer des Zugs eine Anrede an den Präsidenten und sprach: „Gesetzgeber, der Fanatismus hat der Vernunft den Platz geräumt! Die

Franzosen feiern heute ihren wahren Gottesdienst, den der Freiheit und der Vernunft. Wir haben die leblosen Götzenbilder verlassen und uns zur Vernunft gewendet, zu diesem belebten Bilde, zu diesem Meisterstück der Natur", — und hierbei zeigte er das Bild der Vernunft, die Opernsängerin, und bat, daß die neue Göttin neben dem Präsidenten Platz nehmen dürfe. Chaumette führte sie zu ihm; er umarmte die Maillard, diese gab auch den Sekretären den Bruderkuß und setzte sich auf das Büreau der Nationalversammlung. Der Zug kehrte nun nach Notre-Dame zurück und die Mitglieder des Nationalconvents folgten nun auch dahin und sangen die Hymnen auf die Vernunft. Damit war durch den Convent der neue Cultus der Vernunft sanktionirt, und es folgten nun an den nächsten Dekadentagen auch in andern Kirchen ähnliche Aufführungen. Die Göttinnen der Vernunft wurden häufig aus der Klasse der Freudenmädchen gewählt, und in den mit einem Vorhang verhüllten Kapellen wurde dann der Cultus der neuen Göttinnen geübt. Auch in den Provinzen wurde der in Paris begonnene Unfug nachgeahmt. Am 13. November wurden alle Behörden vom Convent autorisirt, die Resignationserklärungen der Geistlichen anzunehmen, und die Geistlichen aufgefordert, dem Christenthum zu entsagen. Die Kirchen wurden oft bei den Festzügen geplündert und die vorgefundenen Kostbarkeiten als Staatseigenthum einer Behörde übergeben, auch wohl von Einzelnen angeeignet. Das $1\frac{1}{2}$ Millionen werthe Reliquiengehäuse der heiligen Genovefa wurde in die Münze abgeliefert. Am 21. November zog eine Schaar Hebertisten in Paris, Männer und Weiber, angethan mit Chorröcken, kostbare Kirchengeräthe auf Tragbahren mit sich führend, mit Gesang in den Convent und legten die kirchlichen Kleinodien als Opfer nieder und schwuren, keinen anderen Cultus mehr dulden zu wollen als den der Vernunft, Freiheit und Gleichheit und sangen Hymnen zu Ehren Marat's. Im Gemeinderath stellte Hebert den Antrag, alle Glockenthürme, als dem Prinzip der Gleichheit widersprechend abzutragen, ein Anderer wollte die Skulpturen von Notre-Dame zerstört wissen. Von vielen Seiten liefen triumphirende Berichte über Verläugnung des Christenthums und Abschaffung des Gottesdienstes an den Convent ein; eine Sektion der Pariser Gemeinde meldete am 17. November dem Stadtrath, sie habe die boutique du mensonge, de l'hypocrisie et de l'oisiveté geschlossen. In Straßburg wurden am 21. November die Lehrer aller Religionsbekenntnisse vor den Maire gerufen und aufgefordert, ihren Glauben abzuschwören und vor dem versammelten Volke zu bekennen, daß sie es bisher betrogen hätten. Einige Tage vorher hatten Mitglieder der revolutionären Propaganda die Bürger im Münster versammelt und ihnen vorgestellt, das Zeitalter der Wahrheit sey nun gekommen und die Natur lade die Völker ein, das Glück zu genießen, dessen der Despotismus und der Aberglaube sie bisher beraubt habe. Alle Glaubenslehren seyen Blendwerke, Ausgeburten des Ehrgeizes und des Eigennutzes der Priester. Diese seyen ohne Ausnahme gefährliche Marktschreier, und nur den dürfe man für redlich halten, der blöde am Verstand wäre. Die Geistlichen könnten nur dadurch beweisen, daß sie Freiheit und Gleichheit liebten, daß sie alle durch den Aberglauben erfundenen Titel und Zeichen ihrer Würde niederlegten und ihre Lehren für Betrug erklärten. Diese Ermahnungen fanden Anklang, und es wurde verabredet, daß an dem letzten Tage der Dekade der Triumph der Philosophie über alle Vorurtheile und heilige Irrthümer feierlich solle begangen werden. Die Kirchen wurden allen Schmuckes beraubt; manche wurden in Kriegsmagazine, die Nicolaikirche in einen Kuhstall, die Neue Kirche in einen Schweinestall und der Münster in einen Tempel der Vernunft verwandelt. Gesang- und Gebetbücher wurden zusammengetragen, um öffentlich verbrannt zu werden. Angelegentlich wurde die Beobachtung des neuen Kalenders eingeschärft und Niemand durfte es wagen, den Sonntag zu feiern. In ähnlicher Weise wurde auch in andern Provinzen verfahren, doch war es in Paris am ärgsten. Am 22. November wurde allen Bischöfen und Pfarrern, welche ihre Funktionen aufgeben wollten, eine Pension zugesichert.

Während dieses Wüthens gegen Geistlichkeit und Kirchen gab es noch manche Leute, welche zu christlichem Gebet und Gottesdienst in den Kirchen sich einfanden; besonders Frauen ließen es sich nicht nehmen, nach alter Weise die Kirchen zu besuchen, was natürlich die Revolutionsmänner nur zu Zorn und bitterer Verhöhnung reizte. Uebrigens ließen sich im Convent auch Stimmen der Entrüstung über die rohen antireligiösen Demonstrationen vernehmen, besonders Robespierre, der sich auch am 10. November bei der Aufführung des neuen Vernunftcultus grollend entfernt hatte. Am 21. November, dem Tage des berüchtigten Umzugs der Kirchenräuber, brach er im Jakobinerklubb mit aller Heftigkeit gegen Hebert los, der eben von der Gefährlichkeit des Fanatismus und des Priesterthums gesprochen hatte. „Es gibt Menschen", sagte er, „die unter dem Vorwand, den Aberglauben zu zerstören, eine Art Religion des Atheismus machen. Aber der Atheismus ist Sache der Aristokratie, die Idee eines höchsten Wesens, welches über der unterdrückten Unschuld wacht und das triumphirende Verbrechen bestraft, etwas für's Volk. Wenn Gott nicht existirte, müßte man ihn erfinden." Bei diesen Worten wurde er von lebhaften Beifallsrufen unterbrochen, worauf er fortfuhr: „Das Volk, das unglückliche, gibt mir Beifall; wenn ich Todler fände, so wären es die Reichen. Ich bin immer ein schlechter Katholik gewesen, aber nie ein untreuer Vertheidiger der Menschlichkeit, ich bin immer den moralischen und politischen Ideen, die ich hier ausgesprochen habe, ergeben gewesen, vor Allem der Idee eines höchsten Wesens." Robespierre's Rede hatte eine bedeutende Wirkung. Zwar schienen die Vertreter des Atheismus nicht weichen zu wollen; sie setzten einige Tage nachher noch bei dem Pariser Stadtrath den Beschluß durch, daß alle Kirchen geschlossen werden sollten und daß Jeder, der die Oeffnung derselben verlangen würde, als verdächtig zu verhaften sey, daß alle Priester für religiöse Unruhen persönlich verantwortlich gemacht, von allen öffentlichen Aemtern ausgeschlossen und zur Beschäftigung in den Fabriken nicht zugelassen werden sollten. Schon am 25. November aber verlangte Chaumette die theilweise Zurücknahme dieses Beschlusses, und im Convent trug am 26. November Danton darauf an, daß antireligiöse Maskeraden im Schoße des Convents nicht mehr geduldet werden sollten und der Verfolgungssucht gegen die Priester endlich ein Ziel gesetzt werden müsse, womit die Versammlung sich einverstanden erklärte. Robespierre kündigte einen weitergehenden Antrag in dieser Richtung im Jakobinerklubb an, und der Stadtrath suchte demselben zuvorzukommen durch den Beschluß, keine Petition mehr anzuhören über irgend einen Gegenstand des Cultus oder eine religiöse Idee und keinem Cultus ein Hinderniß in den Weg zu legen. Am 6. Dezember wurde die Cultusfreiheit von dem Convent bestätigt, aber einzelne atheistische Deputirte erlaubten sich in den Departements immer noch kirchen- und priesterfeindliche Gewaltthätigkeiten, wie Schließung der Kirchen, Wegnahme von Glocken und Kirchengeräthe. Robespierre fuhr dagegen fort, den Patron der Religiosität zu spielen. Am 7. Mai 1794 beantragte er ein jährlich wiederkehrendes Fest des höchsten Wesens, bei welcher Gelegenheit er seine religiösen Ideen entwickelte. „Selbst wenn das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur Träume wären", sagte er, „würden sie doch noch die schönste Schöpfung des menschlichen Geistes seyn. Die Idee des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele ist eine beständige Berufung auf die Gerechtigkeit, mithin ist sie social und republikanisch. Wer in dem System des socialen Lebens die Gottheit ersetzen könnte, der ist in meinen Augen ein Wunder von Genie; wer dagegen, ohne sie ersetzt zu haben, nur daran denkt, sie aus dem Geiste des Menschen zu verbannen, der scheint mir ein Wunder von Dummheit und Verkehrtheit zu seyn." Mit diesem Bekenntniß deistischer Ideen verband er die Erklärung des entschiedensten Abscheus gegen Priester und ihre Herrschaft. Er sey weit entfernt, ihre Herrschaft wiederherstellen zu wollen. Priester seyen in der Moral das, was Charlatans in der Medicin seyen. Der wahre Priester des höchsten Wesens sey die Natur, sein Tempel das Universum, sein Cultus die Tugend. Schließlich empfahl er dem französischen Volk folgende Gesetzesvorschläge zur Annahme:

1) Das französische Volk erkennt das Daseyn des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an.
2) Es bekennt, daß der des höchsten Wesens würdige Cultus die Ausübung der Pflichten des Menschen ist. Unter diesen Pflichten werden in erster Reihe gesetzt: Verabscheuung der Treulosigkeit und der Tyrannei, Bestrafung der Tyrannen und Verräther, Unterstützung der Unglücklichen.
3) Es sollen Feste eingeführt werden, welche den Zweck haben, den Menschen zum Gedanken der Gottheit zurückzuführen.

Der Convent nahm diese Vorschläge an. Das erste Fest des höchsten Wesens wurde auf den 8. Juni 1794 oder 20. Prairial festgesetzt, und fand an diesem Tage auch wirklich statt. Robespierre, der kurz vorher zum Präsidenten des Convents gewählt worden war, erschien dabei als eine Art Oberpriester mit dreifarbiger Schärpe und Federhut und hielt eine politisch-moralische Festrede, die von kindischen Mummereien unterbrochen war. Vor der Rednerbühne war nämlich eine aus Pappe zusammengeleimte Gruppe angebracht, welche das Ungeheuer des Atheismus, umgeben von Zwietracht, Ehrgeiz, Egoismus und Falschheit, vorstellte. In der Mitte und durch jene bedeckt befand sich eine aus feuerfestem Stoff gemachte Bildsäule der Weisheit. Robespierre zündete mit einer Fackel das verbrennbare Bild des Atheismus an und aus der Asche und aus dem Rauch hervor wurde nun das Bild der Weisheit sichtbar. Der Zweck Robespierre's, sich durch diese Scene mit einem religiösen Nimbus zu umgeben und dadurch seine Macht zu befestigen, wurde nicht ganz erreicht, indem seine Feinde Verdacht schöpften, er wolle sich eine Art Priesterthum anmaßen, und der Haß seiner Feinde führte bald auch ihn auf das Schaffot; aber in dem antireligiösen Fanatismus war doch in Folge dieses Gaukelspiels und der Reden Robespierre's für den religiösen Glauben ein Wendepunkt eingetreten. Der christliche Cultus wurde wieder geduldet. Am 3. Ventose III. (21. Febr. 1795) wurde ein Gesetz über freie Ausübung des Gottesdienstes erlassen, welches mit Bezug auf die Constitution von 1793 erklärte, daß die Republik keinen Cultus unterhalte, für keine Kirchen und Pfarrhäuser sorge, jedes öffentliche Zusammenrufen der Gemeinde, insbesondere das Glockengeläute verbiete, jede öffentliche Religionshandlung, jeden Collectivankauf von Bethäusern, jede lebenslängliche Dotation zum Unterhalt des Cultus verbiete, aber jede Störung des Privatgottesdienstes bestrafe. Am 30. Mai desselben Jahres wurde die Benutzung der Kirchen ihren ehemaligen Eigenthümern wieder gestattet, wenn sie dieselben aus eigenen Mitteln erhalten und zum gemeinschaftlichen Gebrauch mit andern Religionsgenossen hergeben wollten. Ueberdies wurde nur unter der Bedingung die Annahme eines geistlichen Amtes gestattet, daß der Geistliche sich den Gesetzen der Republik unterwerfe. Die Constitution vom 22. August 1795 gewährte Religionsfreiheit und erklärte im Art. 354, daß Niemand, der sich dem Gesetz unterwerfe, in Ausübung seiner Religion gehindert werden dürfe, daß aber auch Niemand gezwungen werden dürfe, zum Unterhalt irgend eines Cultus Beiträge zu geben. Am 29. Sept. 1795 wurde ein Polizeigesetz verkündet, welches die verschiedenen Cultusformen unter die Aufsicht der Obrigkeit und unter ihren Schutz stellt, aber dafür den Religionslehrern auferlegt, vor der Municipalität ihren Gehorsam gegen die Gesetze der Republik zu erklären und Jeden, der diese Erklärung zurücknehme oder modificiren würde, auf ewige Zeiten verbannt. Allen Religionsgesellschaften blieb verboten, in ihrem Namen ein Lokal für den ausschließlichen Gebrauch des Gottesdienstes zu kaufen oder zu miethen, oder zu Beiträgen zu zwingen und im Freien ihre Ceremonien zu feiern. Strenge war den Geistlichen verboten, sich in Haltung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister zu mischen, ausländische Reskripte oder Schriften gegen die Republik zu veröffentlichen, was besonders gegen die päbstlichen Breven gerichtet war, durch welche der Pabst fortwährend die französische Kirche zu regieren versuchte. Auch durfte kein Geistlicher einer andern Religionsgesellschaft den Gebrauch des gemeinschaftlichen Versammlungshauses streitig machen. Dies war besonders zu Gunsten

der akathalischen Minorität verordnet. Daher wurden diese Gesetze in der Regel von den Prateftanten anerkannt, und ihre Pfarrer leisteten die vom Gesetz geforderte Deklaration. Für Sektenbildung war vallkommene Freiheit gegeben, aber in dieser der Religion entfremdeten Zeit selten benützt. Dach schien die Art van Religiosität, wie Robespierre sie zur Schau trug, zu einer festeren Gestaltung gelangen zu wallen, in der Sekte der Theophilanthrapen. Sie reducirte alle Religianslehren auf die Ideen von Gatt und Unsterblichkeit, und die daraus fließende Maral, brachte es aber gleichwohl zu einem regelmäßigen Cultus, der seine Liturgie, Gesangbuch und Prediger hatte und in Paris allmählich 10 Kirchen für sich in Beschlag nahm. Sie hielt am 16. Jan. 1797 ihre erste Versammlung und gewann in einem Mitgliede des Direktoriums, Revellère Lepeaux, einen mächtigen Protektor. Auf den Wänden ihres Versammlungssaales stand mit graßen Buchstaben geschrieben: „Wir glauben an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Betet Gott an, liebet Eures Gleichen, macht Euch dem Vaterlande nützlich, das Gute ist Alles, was dazu dient, den Menschen zu erhalten und zu vervallkommnen, das Böse ist, was darauf ausgeht, ihn zu verderben und zu verschlechtern. Kinder, ehrt Eure Väter und Mütter, gehorcht mit Anhänglichkeit, unterstützt ihr Alter; Väter und Mütter, unterrichtet Eure Kinder. Frauen, sehet in Euren Ehegatten die Häupter Eurer Häuser und macht Euch gegenseitig glücklich.“ Auf einem Altar war ein Karb mit Blumen und Früchten, Symbal der Zeugung und vegetalen Entwicklung; ein Redner in einfachem, aber etwas ungewöhnlichem Kastüm entwickelte die Vortheile eines regelmäßigen Lebens, des wahlthätigen und tugendhaften Handelns. Nach den Reden wurden Hymnen gesungen. Schnell wuchs die Zahl der Anhänger dieser Sekte, besonders in Paris fand sie Verbreitung, auch auf dem Lande bildeten sich solche Gemeinden; aber freilich kannte sich für eine salche nüchterne Religion keine begeisterte Prapaganda bilden, und es kostete später keine Mühe, die Sekte aufzulösen, als Banaparte nach Abschluß des Concordats ihre Versammlungen verbat.

Die Verfalgung der Geistlichen hörte auch nach jener günstigeren Wendung, die Rabespierre herbeigeführt hatte, und nach der Gewährung der Religionsfreiheit durch die Verfassung vam Jahr 1795 nicht ganz auf. Im Oktaber 1795 bedrohte der Convent, kurz var seiner Auflösung, alle departirten und ausgewanderten Geistlichen, wenn sie nach Frankreich zurückkehrten, mit der Tadesstrafe. Doch wurde dieser Beschluß zunächst nicht in Anwendung gebracht und erst später, während des Jahres 1796, geltend gemacht, und da inzwischen viele ausgewanderte Priester nach Frankreich zurückgekehrt waren, wurden viele davon betroffen; dach ließen die Richter die Unkenntniß jenes Gesetzes als Befreiungsgrund gelten. Bei dem Rathe der Fünfhundert kam es öfters zur Sprache, daß die Gesetze gegen die Priester übermäßig strenge seyen und eine Aufhebung oder Milderung derselben an der Zeit wäre. Am 17. Juni 1797 hielt der Deputirte van Lyon, Camille Jardan, einen beredten Vortrag, in welchem er sich mit Wärme der verfalgten Priester annahm und Revisian der Cultusgesetze, Zurücknahme des van den Geistlichen geforderten Eides, Herstellung des kathalischen Cultus und namentlich des Gebrauchs der Glacken beantragte. Auch von anderen Seiten gab sich hin und wieder Sehnsucht nach der lang entbehrten Aeußerlichkeit des Cultus kund. Am 24. Juni 1797 (6. Reasidar) berichtete das Direktarium an die Fünfhundert, daß im Vertrauen auf die günstigere Stimmung eine graße Zahl eidweigernder Priester zurückgekehrt sey, und daß mehrere hundert Gemeinden Freiheit des Cultus begehrten, und es wurde in Falge davan eine Cammissian zur Prüfung der gegen die Priester erlassenen Gesetze niedergesetzt. Dach war immer noch eine starke Partei gegen die vorgeschlagene Milderung; die Republikaner betrachteten die Stimmen zu Gunsten der Priester als Ausdruck einer reaktionären Verschwörung, und der als wackerer Republikaner hochgeachtete Feldherr Jourdan hielt am 8. Juli 1767 einen Vortrag, worin er auf Beibehaltung des Gesetzes über Beeidigung der Priester drang. In den dadurch angeregten Verhandlungen wechselten nun begeisterte Labreden über den Cultus der Väter und An-

klagen gegen die Urheber der unseligen Priestergesetze mit Erinnerungen an das Verderben, das der Aberglaube gebracht habe, der im Gefolge des Cultus gewesen sey. Endlich wurde der Beschluß gefaßt, den Priestern ihr Bürgerrecht zurückzugeben, und es wurde sogar die Frage, ob von den Priestern irgend eine Erklärung zu fordern sey, die ihren Gehorsam gegen das Gesetz verbürge, verneint. Als aber mit dem Staatsstreich vom 4. Sept. (18. Fructidor) 1797 die republikanische Partei wieder an's Ruder kam, begannen auch wieder die Verfolgungen gegen die Priester. Die durch den Beschluß vom 24. Aug. 1797 den emigrirten Priestern gewährte Erlaubniß zur Heimkehr wurde wieder aufgehoben oder wenigstens an neue strenge Bedingungen geknüpft. Eine Verordnung vom 16. Sept. 1797 bestimmte, daß der durch das Gesetz vom 29 Sept. 1795 geforderten Erklärung ein Eid beigefügt werde, nach welchem die Geistlichen Haß gegen das Königthum und die Anarchie, Anhänglichkeit und Treue gegen die Republik und die Constitution vom Jahre 1795 geloben mußten. Dieser Eid führte einen neuen Zwiespalt unter der Geistlichkeit herbei; in der einen Diöcese ermahnten die Bischöfe zur Leistung des Eides, in der andern bedrohten sie die Eidleistenden mit kirchlichen Strafen. Doch unterwarfen sich nicht nur viele constitutionelle Geistliche, sondern auch eine große Zahl der aus der Verbannung zurückgekehrten, früher eidweigernden Geistlichen, um sich dadurch das Bleiben in der alten Heimath und die Rückkehr in's Amt zu erkaufen. Gegen 17,000 Geistliche sollen den Eid auf die neue Verfassung abgelegt haben. Andere dagegen zogen es vor, auf's Neue in die Verbannung zu wandern, 380 wurden nach Guyana transportirt, eine große Zahl anderer, ebenfalls zur Deportation bestimmt, starben elendiglich auf den Rheden der Inseln Oleron und Rhée.

Bald darauf wurde auch der Pabst selbst ein Opfer der Revolution. Pius VI. hatte durch beständige Ermahnungen an die französische Geistlichkeit ihren Widerstand gegen die Revolution und die Republik nach Kräften angefeuert und dadurch vielfach die Verfolgung und Erbitterung gegen die Kirche herausgefordert. Dazwischen hatte er, nachdem er die Einsicht gewonnen, daß sein Widerstand doch nichts fruchte, den Versuch gemacht, ob sich nicht die Grundsätze der Revolution zum Nutzen der Kirche ausbeuten ließen. In seinem Auftrag schrieb ein gewisser Abbate Spedalieri aus Assisi (1791) ein Werk über die Rechte des Menschen, worin er den Grundsatz aufstellte, der Gesellschaftsvertrag sey ganz ein Recht des Menschen und keine göttliche Ordnung, ein Volk habe daher das Recht, seinen Fürsten abzusetzen, wenn dieser durch Tyrannei die Bedingungen der anvertrauten Regierung verletze, die katholische Religion aber sey der sicherste Wächter des Gesellschaftsvertrags und der Menschenrechte. Auch andere angesehene römische Geistliche, u. A. der nachherige Pabst Pius VII., der Cardinal Chiaramonti, sprachen sich in diesem Sinne aus. Es nützte der Kirche aber dieser Versuch, die Freundschaft der Revolution zu gewinnen, nichts, auch im Kirchenstaat griffen republikanische Tendenzen um sich und warfen das weltliche Regiment des Pabstes über den Haufen. Bologna und Ferrara erklärten sich im Frühjahr 1793 als Republiken, und der Pabst rief den Beistand der gegen Frankreich verbündeten Mächte an, fand aber wenig Gehör und mußte es erleben, daß die Ideen der Republik immer mehr Verbreitung im Kirchenstaat gewannen. Die über die Oesterreicher siegreichen Franzosen zogen in Ferrara und Bologna ein, und der Pabst mußte froh seyn, durch Bezahlung von 21 Millionen Franken, Abtretung von 100 Gemälden und 500 Manuskripten den Waffenstillstand von Bologna (23. Juni 1796) zu erkaufen. Der Versuch, von Oesterreich Hülfe zu erhalten, die kriegerischen Rüstungen, die im Kirchenstaat gemacht wurden, hatten nur die Folge, daß nun Bonaparte seine Truppen einmarschiren ließ, die das Gotteshaus in Loretto plünderten, bei welcher Gelegenheit auch das berühmte hölzerne Marienbild eine Beute der Franzosen wurde. Auch Rom schien bedroht, der Pabst bat um Frieden, den Bonaparte gegen neue Opfer gewährte. Am 19. Febr. 1797 wurde zu Tolentino ein Frieden geschlossen, in welchem der Pabst auf die ihm schon vor mehreren Jahren entrissenen Gebiete von Avignon und Venaissin, sowie auf die der cis-

alpinischen Republik einverleibten Legationen Bologna, Ferrara und Romagna verzichten und 15 Millionen Franken bezahlen, der Armee Pferde und Ochsen liefern und diejenigen, die um politischer Meinungen willen verhaftet waren, in Freiheit setzen mußte. Auch wurde unter der Hand erklärt, wenn der bald 80jährige Pabst sterbe, so dürfe kein neuer gewählt werden. Die Franzosen schürten in Rom zu republikanischen Bewegungen, denen Bonaparte's Bruder Joseph, damals französischer Gesandter in Rom, offen Vorschub leistete, und als bei einem Conflikt der Republikaner mit den päbstlichen Truppen von letzteren der französische General Duphot erschossen wurde, gab dies dem Direktorium die erwünschte Gelegenheit, dem Pabst den Krieg zu erklären. Am 10. Febr. 1798 zog General Berthier an der Spitze einer französischen Armee in Rom ein, einige Tage nachher erklärte das römische Volk unter dem Schutze der Franzosen die päbstliche Regierung für abgesetzt, sich selbst für frei und den Kirchenstaat zur Republik. Der Pabst wurde von den Franzosen in Verwahrung genommen, zuerst einige Monate in einem Kloster zu Siena und dann in Florenz festgehalten und später nach Frankreich transportirt, wo er am 29. Aug. 1799 zu Valence starb. Die Franzosen aber, die indessen durch die Oesterreicher wieder aus dem Kirchenstaat vertrieben worden waren, konnten nicht hindern, daß unter dem Schutze der Oesterreicher der Cardinal Chiaramonti, der im J. 1798 seine Diöcesanen in einer Predigt aufgefordert hatte, der faktisch bestehenden republikanischen Regierung sich zu unterwerfen, am 14. März 1800 zu Venedig zum Pabst gewählt wurde.

Indessen war auch in Frankreich eine dem Bestand der römisch-katholischen Kirche günstigere Wendung eingetreten. General Bonaparte, der aus Aegypten zurückgekehrt war, um das Direktorium zu stürzen, dachte schon damals auf Versöhnung mit der Kirche. Die gefangenen Geistlichen wurden in Freiheit gesetzt, am 7. Nivose VIII. (28. Dez. 1799) wurden die Behörden angewiesen, jeden Cultus frei zu lassen. Die Kirchen sollten nicht mehr bloß am ersten Dekadentag geöffnet werden, die revolutionären Feste wurden auf 2 beschränkt. Der Bürgereid und der Schwur des Hasses gegen das Königthum wurden nicht mehr von den Geistlichen gefordert, sondern nur eine einfache Erklärung der Unterwürfigkeit unter das Gesetz und die Verfassung vom Jahr 1799. Der Leichnam des Pabstes Pius wurde 6 Monate nach dem Tode auf den Befehl der Consuln mit allen Ehren bestattet, und Bonaparte begann mit seinem Nachfolger Pius VII. Unterhandlungen anzuknüpfen; denn er glaubte, daß er zur festeren Begründung seiner Macht die Hülfe der Kirche und einer einflußreichen Geistlichkeit nicht werde entbehren können. Schon in Italien hatte er die Priester in seinen besondern Schutz genommen, hatte in Mailand ein Tedeum halten lassen und dem Pabste persönliche Freundlichkeiten erwiesen. Am 18. April 1801 ließ er in der Kirche Notre-Dame einen feierlichen Gottesdienst halten. Obgleich der Unglaube und die Entwöhnung von allem religiösen Cultus während der Revolution sehr überhand genommen hatte, so zeigte sich doch auch in vielen Kreisen eine Sehnsucht nach religiöser Befriedigung, und seit der Freigebung des Cultus waren 40,000 Gemeinden in Frankreich zum christlich-katholischen Cultus zurückgekehrt.

Eine große Schwierigkeit bei Wiederaufrichtung der Kirche bestand in dem Schisma der Geistlichkeit, die zuerst durch die Forderung des Eides auf die Civilconstitution des Klerus und später durch den im J. 1797 geforderten Eid gegen das Königthum und für die Constitution von 1795 in Parteien gespalten war, die einander auf's Bitterste anfeindeten und verfolgten. Die Eidweigernden hielten sich allein für die ächten wahren Vertreter der Kirche und sahen diejenigen, welche den Eid geleistet hatten, als die Abtrünnigen und Ungläubigen an, während die constitutionellen Priester durch ihre Nachgiebigkeit die Existenz der französischen Kirche gerettet zu haben und ein größeres Verdienst zu haben glaubten, indem sie unter den größten Gefahren standhaft aushielten, während die Ausgewanderten ruhig und gefahrlos von der Mildthätigkeit lebten. Napoleon begann sich auf Seite der unbeeidigten Priester zu stellen, weil diese bei dem

Volk in größerem Ansehen standen und daher auch mehr Einfluß hatten. Doch wollte er auch die constitutionellen nicht preisgeben und ging daher auf die Vorschläge des Bischofs Grégoire, des Hauptes derselben, ein, auf einem zu berufenden Nationalconcilium eine Versöhnung zu versuchen. Grégoire erließ im Namen seiner constitutionellen Collegen ein Einladungsschreiben an alle Bischöfe, auch an die nicht vereideten, mit der Bitte, ihre Rathschläge zu geben und zur Versöhnung mitzuwirken. Auch an den Pabst ließen die beeidigten Bischöfe eine Anzeige ihres Vorhabens ergehen und baten ihn um seine Unterstützung und seinen Segen, wurden aber keiner Antwort gewürdigt. Das beabsichtigte Concilium kam zu Stande und wurde am 29. Juni 1801 von Grégoire mit einer Rede eröffnet, worin er die widerstrebenden Priester im Namen der Kirche und des Vaterlandes beschwor, ihren Widerstand aufzugeben. Aber unbeeidigte Priester waren nicht erschienen und enthielten sich jeder Theilnahme an der Versammlung. Da nun Bonaparte sah, daß diese Partei der constitutionellen Priester wenig Einfluß auf ihre andersgesinnten Collegen habe und von dieser Seite keine Anbahnung des Friedens mit der Kirche zu erwarten sey, so nahm er von dem Nationalconcilium wenig Notiz. Doch ließ er sich von Grégoire Denkschriften über den Zustand der französischen Kirche und Rathschläge über die Verhandlung mit Rom geben. Grégoire warnte ihn vor der hinterlistigen Politik der römischen Curie, rieth ihm, kein Concordat abzuschließen, sondern die Unabhängigkeit der französischen Kirche zu bewahren; aber Bonaparte glaubte die Unterstützung des Pabstes und der Hierarchie für Ausführung seiner Plane zu brauchen und trieb eifrig zum Abschluß der Unterhandlungen mit Rom. Schon im März 1801 hatte er durch seinen Gesandten in Rom, Herrn Cacault, die Unterhandlungen anknüpfen lassen.

Die Basis, von der Bonaparte ausging, waren die durch die Revolution festgestellten Grundsätze: es sollte ein Klerus hergestellt werden, der sich einzig und allein den kirchlichen Funktionen zu widmen hätte, der ohne eigenes Vermögen von der Regierung besoldet und ernannt, vom Pabst bestätigt wäre, eine neue Eintheilung der Diöcesen mit 60 Bischofssitzen sollte an die Stelle der 158 Sprengel des alten Frankreichs treten, der Cultus sollte unter Aufsicht der bürgerlichen Obrigkeit gestellt, die Gerichtsbarkeit über den Klerus dem Staatsrath übertragen werden. Der Pabst schickte den Monsignor Spina, Erzbischof von Korinth, einen schlauen devoten Genuesen, nach Paris, um mit Bonaparte zu unterhandeln. Dieser beauftragte den Abbé Bernier, einen Priester aus Anjou, der sich einst als Führer der Vendéer einen guten Namen in der katholischen Welt gemacht hatte, die Verhandlungen mit dem römischen Vermittler zu führen. Spina stieß sich zuerst an der Forderung, daß der Pabst die alten treugebliebenen Bischöfe absetzen und ein ganz neuer Klerus aus allen Klassen, den beeidigten constitutionellen ebenso gut als aus den eidweigernden bilden sollte, und an der geforderten Gutheißung des Verkaufes der geistlichen Güter. Die Unterhandlungen zogen sich in die Länge, Bonaparte wurde ungeduldig und schickte im April 1801 den kurzgefaßten Entwurf eines Concordats nach Rom mit dem bestimmten Befehl an den französischen Gesandten, Herrn von Cacault, unbedingte, definitive Annahme vom Pabst zu verlangen. Um ihn willfähriger zu machen, war ein Geschenk beigefügt, das Holzbild der heiligen Jungfrau, das 1796 unter dem Direktorium zu Loretto geraubt, und in der Nationalbibliothek aufgestellt gewesen war. Der Pabst ging auf die Unterhandlungen ein, zögerte aber immer noch eine bestimmte Antwort zu geben, und Bonaparte begann zu fürchten, daß der römische Hof mit Emigranten und mit fremden Höfen, namentlich mit Oesterreich, im Einverständniß sey. Er beschied deshalb den Monsignor Spina und den Abbé Bernier am 13. Mai zu sich nach Malmaison, und erklärte ihnen, er habe nun kein Vertrauen mehr zu der Geneigtheit des römischen Hofes, wenn dieser ihn nicht unterstützen wolle, so werde er ohne ihn fertig zu werden wissen. Spina berichtete dies in größter Bestürzung nach Rom, und Talleyrand, der überhaupt nicht für das Concordat war, erließ gleichzeitig an den französischen Gesandten in Rom, Herrn von

Cacault, den Befehl, in fünf Tagen Rom zu verlassen, wenn der Concordatsentwurf nicht unverzüglich angenommen werde. Hierauf entschloß sich nun der Staatssekretär des Pabstes, Cardinal Consalvi, den Bonaparte nicht undeutlich als den Urheber der Verzögerungen bezeichnet hatte, mit Zittern und Zagen nach Paris zu reisen, um die Verhandlungen dort persönlich abzuschließen. Der erste Consul nahm den Cardinal freundlich auf, befreite ihn von seiner Angst und wußte ihn ganz zu gewinnen; die Anstände betrafen nur die Forderung des römischen Stuhles, daß das katholische Bekenntniß für die französische Staatsreligion erklärt werden sollte, und das Bedenken des Pabstes, die Absetzung der alten unbeeidigten Bischöfe in einem öffentlichen Aktenstücke auszusprechen. Doch gab Consalvi dem bestimmt ausgesprochenen Willen des ersten Consuls schließlich nach, um so mehr, da er sich überzeugt hatte, daß bei der dem Concordat höchst ungünstigen Stimmung in Napoleon's Umgebung, ein fortgesetzter Widerstand von Seiten des päbstlichen Stuhles die ganze Sache leicht scheitern machen könnte. Nachdem die Angelegenheit in einer Versammlung der Consuln und der Minister besprochen war, beauftragte Bonaparte seinen Bruder Joseph mit der Unterzeichnung des Concordats, welche am 15. Juli 1801 vollzogen wurde. Der Pabst ratificirte den Vertrag durch eine Bulle vom 15. August und am 10. September erfolgte die Auswechselung der gegenseitigen Ratifikationen. Die hauptsächlichsten Bestimmungen des Concordats waren folgende: Die römisch-apostolisch-katholische Religion wird von der Regierung als die Religion der großen Mehrheit der französischen Staatsbürger anerkannt; sie soll frei und öffentlich geübt werden, aber ihr Cultus soll den polizeilichen Anordnungen, welche die Regierung zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung nöthig hält, unterworfen seyn. Das Kirchengut wird nicht zurückgegeben, aber der Staat übernimmt eine angemessene und reichliche Erhaltung der Kirche. Es wird eine neue Eintheilung der Diöcesen stattfinden, und die bisherigen Inhaber der Bischofssitze, sowohl die alten unbeeidigten Priester, als die neuen verfaßungsmäßigen legen ihre Stellen nieder, können jedoch wieder erwählt werden. Die Zahl der Bischöfe wird auf 60 festgesetzt; der erste Consul, der hierin in die Rechte der alten Könige eintritt, ernennt die 10 Erzbischöfe und 50 Bischöfe, und der Pabst ertheilt ihnen die kanonische Bestätigung, die Pfarrer werden von den Bischöfen ernannt. Wenn einer der Nachfolger des ersten Consuls nicht Katholik seyn sollte, so wird das Recht der Ernennung der Bischöfe durch eine neue Convention festgesetzt. Die Ermächtigung zu Errichtung von Seminarien wurde dem päbstlichen Stuhl zugestanden aber ohne Verbindlichkeit des Staates zu ihrer Dotirung. In Beziehung auf die während der Revolution verheiratheten Geistlichen katholischer Confession, deren es nach Thiers gegen 10,000 gab, war im Concordat nichts bestimmt; der Cardinal Consalvi hatte sein Wort gegeben, daß für die verheiratheten Geistlichen eine Ablaßbulle gegeben werden solle, aber dagegen verlangt, daß dies als ein von der Gnade des Pabstes ausgehendes religiöses Liebeswerk angesehen werde, seinen freien und freiwilligen Karakter behalte und nicht als eine den päbstlichen Stuhl bindende Bedingung auferlegt werde.

Da im Concordat der Protestanten nicht gedacht war und diese durch den ersten Artikel, der die römisch-katholische Religion als die bevorrechtete zu bezeichnen schien, ihre Rechte beeinträchtigt glauben konnten, so wurde zu ihrer Zufriedenstellung noch eine besondere Erklärung veröffentlicht; es ist dies ein Bericht des Staatsraths an den ersten Consul vom 9. März 1802, worin gesagt wird: die Erklärung, daß die Mehrheit der Franzosen sich zum Katholicismus bekenne, gibt dieser Religion weder einen bürgerlichen noch einen politischen Vorzug, sie rechtfertigt nur den Umstand, daß man sich zuerst mit ihr beschäftigt hat. Die übrigen Religionsgesellschaften werden mit ihr gleiche Rechte genießen. Der Protestantismus bildet eine zahlreiche Partei in der fränkischen Republik. Schon aus diesem Grund gebührt ihm Schutz. Er hat aber noch andere Ansprüche auf Berücksichtigung und Wohlgewogenheit. Seine Anhänger haben zuerst liberale Regierungsmaximen aufgestellt, sie haben Sittlichkeit, Philosophie, Wissenschaften und Kunst

gefördert. In dieser letzten Zeit haben sie sich unter die Fahne der Freiheit gestellt und sind ihr treu geblieben. Es ist daher Pflicht der Regierung, die freundlichen Zusammenkünfte dieser hochherzigen Minorität in Schutz zu nehmen. Die Protestanten sollen daher alle Rechte genießen, welche den Katholiken durch das Concordat zugesichert sind. Auf diese Erklärung folgte eine Verordnung der Consuln vom 21. Ventose X (12. März 1802), welche alle die Freiheit des Cultus beschränkenden Verordnungen aufhob, die freie Ausübung des Cultus unter den Schutz der Lokalbehörden stellte, und alle Bürger christlichen oder sonstigen Glaubensbekenntnisses aufforderte, binnen drei Monaten die Organisation ihrer Kirchen der Regierung einzureichen. Die Verkündigung des Concordats als Staatsgesetz konnte nicht so schnell stattfinden, es mußten noch verschiedene Oppositionselemente überwunden und beseitigt werden. Sowohl in den Reihen der constitutionellen Geistlichkeit, als unter denen, die sich nie mit der Revolution hatten abfinden wollen, gab es viele Gegner des Concordats, und in der militärischen Umgebung des ersten Consuls, sowie unter den Staatsmännern des gesetzgebenden Körpers machte sich eine entschiedene Abneigung und Verstimmung über die neue Kirchenrestauration bemerklich. Die Opposition der constitutionellen Geistlichen hatte ihren Halt gehabt in dem von Grégoire berufenen Nationalconcilium. Dieses erhielt schon den Tag nach der päbstlichen Ratifikation des Concordats Befehl auseinanderzugehen, eine von der Versammlung versuchte Protestation fand kein Gehör, die Mitglieder gehorchten der Gewalt. Auch an die Gesellschaft der Theophilanthropen erging am 4. Oktober 1802 ein Verbot, sich nicht mehr in Nationalgebäuden zu versammeln, was eine baldige Auflösung dieser Sekte zur Folge hatte. Schwieriger war es, die bisherigen Bischöfe zur Niederlegung ihres Amtes zu bewegen. Der Pabst erließ im Oktober 1801 sowohl an die Constitutionellen, als an die einstigen Eidweigerer Breven, worin er sie theils direkt theils indirekt aufforderte, ihre Stellen niederzulegen. In dem Breve an die Verfassungsmäßigen, deren Amtsgewalt der Pabst nie als eine rechtmäßige anerkannt hatte, vermied er den Ausdruck der Amtsentsagung und forderte sie nur auf, frühere Irrthümer abzulegen, wieder in den Schoos der Kirche zurückzukehren und dem Schisma ein Ende zu machen. Alle diese bis auf einen, es waren ihrer 50, legten ohne Widerstreben ihre bischöfliche Würde nieder und erklärten ihre Beistimmung zu dem Concordate. Nicht so gefügig waren die nicht beeidigten durch die Revolution vertriebenen Bischöfe, von denen noch 81 lebten. Die in Frankreich befindlichen, deren es 15 waren, gehorchten zwar ohne Zögern, auch die nach Deutschland, Italien und Spanien geflüchteten folgten meistens, aber die 18 in England befindlichen vereinigten sich, durch andere Emigranten in ihrem Widerspruch bestärkt, zu oppositioneller Haltung. Fünf derselben, worunter der öfters genannte Erzbischof von Aix, leisteten endlich nach längeren Erörterungen die verlangte Amtsentsagung, die übrigen 13 aber verweigerten sie hartnäckig. Auch bei den weltlichen Würdenträgern stieß Bonaparte auf Widerstand. Als er am 6. August dem Staatsrath in einer Sitzung vom Abschluß des Concordats Nachricht gab und alle seine Beredtsamkeit aufwandte, um seinem Werk eine günstige Aufnahme zu bereiten, empfing ihn kaltes Schweigen, und nach Aufhebung der Sitzung gingen die Mitglieder still auseinander, ohne ein Wort der Zustimmung zu sagen. Auch im Tribunal, im gesetzgebenden Körper und im Senat war die Stimmung schwierig, und es kündigte sich in anzüglichen Reden ein lebhafter Widerstand gegen das Concordat an. Der erste Consul fand für nöthig, durch einen Senatsconsult, wie er es nach einer Bestimmung der Verfassung konnte, ein Fünftel aus dem Tribunal auszuscheiden, wodurch es von 20 der strengsten Republikaner gereinigt wurde, ehe er es wagen durfte, das Concordat vorzulegen. Erst nachdem diese Reinigung vollzogen war, wurde in einer außerordentlichen Sitzung des Jahres X (im April 1802) der Gesetzesentwurf für Einführung des Concordats vorgelegt. Dem Concordat selbst mußte ein sogenannter organischer Artikel, der die Polizei des Gottesdienstes den Grundsätzen des Concordats gemäß ordnete, zur Einleitung dienen. Derselbe wurde im April 1802

vom ersten Consul dem Staatsrath vorgelegt. Er bestimmte die Beziehung des Staates zu allen Religionen, es sicherte, von dem Grundsatz der Freiheit des Gottesdienstes ausgehend, jedem Cultus Duldung und Schutz zu. Die Verhältnisse der katholischen Confession wurden nach dem Concordat und den von Bossuet aufgestellten Grundsätzen der gallikanischen Kirche geordnet. Es wurde demgemäß festgestellt, daß keine Bulle, kein Breve ohne Ermächtigung der französischen Regierung veröffentlicht werden dürfe, daß kein Abgesandter Roms außer demjenigen, den es als seinen offiziellen Vertreter öffentlich sende, zugelassen oder geduldet werde. Ohne den ausdrücklichen Befehl der Regierung durfte in Frankreich kein Concil gehalten werden. Jeder zum Unterricht der Geistlichkeit bestimmte Priester sollte sich zu der unter dem Namen „Bossuet's Sätze" bekannten Erklärung von 1682 bekennen, die Gehorsam gegen das allgemeine Oberhaupt der Kirche in Bezug auf Spiritualia und Gehorsam gegen das Oberhaupt des Staates in Bezug auf Temporalia vorschrieben. Den vom ersten Consul zu ernennenden, vom Pabst zu bestätigenden Bischöfen wurde die Befugniß zugestanden, ihre Pfarrer zu ernennen, aber unter der Bedingung, daß sie vor ihrer Einführung in's Amt die Genehmigung der Regierung nachsuchten. Auch wurden die Bischöfe zur Bildung von Domcapiteln an ihren Hauptkirchen und von Priesterseminarien in ihren Diöcesen ermächtigt, doch sollte für die Wahl der Lehrer die Bestätigung der Regierung erforderlich seyn. Die Zöglinge dieser Seminarien sollten nicht vor dem 25. Jahre zum Priester geweiht werden dürfen und einen Grundbesitz von 300 Francs Jahreseinkünften nachweisen müssen, eine Bestimmung, die sich aber nicht durchführen ließ und im J. 1810 wieder abgeschafft wurde. Für die neuen Erzbisthümer wurden folgende Sprengel bestimmt: Paris, Mecheln, Besançon, Lyon, Aix, Toulouse, Bordeaux, Bourges, Tours, Rouen. Die Besoldung der Erzbischöfe wurde auf 15,000 Fr., die der Bischöfe auf 10,000, die der Pfarrer auf 1500 und 1000 Fr. festgesetzt. Die Stolgebühren wurden unter der Bedingung eines von den Bischöfen zu erlassenden Reglements beibehalten, übrigens der Grundsatz aufgestellt, daß die Tröstungen der Religion unentgeldlich zu spenden seyen. Von den Kirchengütern sollten nur die Pfarrwohnungen mit den dazu gehörigen Gärten zurückzugeben seyn. Der Gebrauch der Glocken wurde wieder eingeführt, aber mit dem Verbote jeder von den Behörden nicht ausdrücklich genehmigten Verwendung zu einem bürgerlichen Zwecke. Der republikanische Kalender konnte nicht ganz abgeschafft werden, da er mit den revolutionären Erinnerungen zu sehr verwachsen war und mit dem neuen Gewichts- und Maßsystem zusammenhing. Man versuchte daher eine Verbindung mit der gregorianischen Zeitrechnung, Jahr und Monat sollte nach dem republikanischen Kalender, Tag und Woche nach dem gregorianischen benannt werden, wodurch der Sonntag wiederhergestellt war. Für Heirathen wurde die kirchliche Trauung wieder in ihr Recht eingesetzt, aber zur Bedingung gemacht, daß der bürgerliche Heirathsschein vorher beigebracht seyn müsse. Auch in Betreff der protestantischen Kirche enthalten die organischen Artikel einige Bestimmungen. Dogmatische Statuten, d. h. Confessionen, dürfen nicht ohne Genehmigung der Regierung veröffentlicht werden. Die Besoldung der Geistlichen, die den Protestanten nach dem ursprünglichen Vorschlag nicht vom Staate gereicht werden sollte, wurde doch vom Staat übernommen, nur sollten die protestantischen Kirchengüter und die Stolgebühren dazu verwendet werden. Zur Bildung protestantischer Geistlichen sollten im östlichen Frankreich zwei Akademien oder Seminarien für die Geistlichen Augsburgischer Confession, in Genf eines für die reformirten bestehen. Die Leitung der Kirchen Augsburgischer Confession sollte dadurch Lokalconsistorien, Inspektionen und Generalconsistorien besorgt werden. Die letzteren sollten zu Strasburg, Mainz und Köln ihren Sitz haben. Die Reformirten sollten Synoden haben dürfen; je 6000 Seelen sollten eine sogenannte Consistorialkirche, und fünf Consistorialkirchen das Arrondissement einer Synode bilden, deren Bezirk unter einer Inspektion stand. Die Consistorien wurden aus dem Pfarrer, 6 bis 12 Aeltesten oder Notablen und den am höchsten besteuerten Bürgern zusammengesetzt. An der Spitze der ganzen protestantischen

Kirche stand ein Generalconsistorium. — Die organischen Artikel wurden zum Gesetze erhoben, ohne vorher dem Pabst vorgelegt zu seyn; derselbe war mit manchen Punkten nicht zufrieden, aber er wagte nicht, Einsproche zu erheben. Dagegen führte die Ernennung der Bischöfe noch zu einem Conflikt. Der Pabst war immer der Meinung gewesen, die constitutionellen Geistlichen müßten von den neuen Bischofswahlen ausgeschlossen werden, Bonaparte wollte sie zwar nicht begünstigen, aber auch nicht ausschließen, da er eine Fusion und Versöhnung der Parteien beabsichtigte, er gab daher von den 60 Bischofssitzen 12 an constitutionelle Geistliche. Der päbstliche Legat, Cardinal Caprara, versuchte dagegen zu protestiren, aber man bedeutete ihm, der Wille des ersten Consuls sey unwiderruflich, worauf er sich fügte. — Erst nachdem alle diese Dinge erledigt waren, ließ der erste Consul am 5. April 1802 das Concordat sammt den organischen Artikeln dem Corps législatif vorlegen. Die befürchtete Opposition war seit der Entfernung ihrer muthigeren Träger verstummt, das Concordat wurde im Corps législatif mit 228 Stimmen gegen 7, und beim Tribunat mit 78 Stimmen gegen 2 angenommen und am 8. April als Gesetz verkündet, am 9. der Cardinallegat Caprara vom ersten Consul in den Tuillerien feierlich empfangen, am darauf folgenden Palmsonntag vier der neu ernannten Bischöfe geweiht, am nächsten Ostersonntage, dem 18. April 1802, das Concordat in allen Stadtvierteln von Paris mit großem Gepränge verkündet. Hierauf folgte großer Festzug zur Kirche Notre-Dame, wo zur Feier der Wiederherstellung des Gottesdienstes ein Tedeum gesungen wurde. Diese Festfreude war aber kurz vorher von einigen Mißtönen bedroht worden. Die Generale Bonaparte's, welche an dem Concordat wenig Freude hatten und ihr Mißfallen laut in spöttischen Bemerkungen äußerten, hatten den Befehl Bonaparte's, ihn bei dem Festzug nach Notre-Dame zu begleiten, mit Murren aufgenommen. Augereau hatte gewagt, in ihrem Namen bei Bonaparte die Bitte vorzutragen, er möge sie mit der Theilnahme am Festzuge verschonen, kam aber übel damit an und erhielt einen derben Verweis. Die Generale mußten bei dem Festzug erscheinen, was sie freilich mit wenig andächtiger Miene und Rede thaten. Einer der Generale soll auf die Frage Napoleon's nach dem Feste, wie er die Ceremonie gefunden habe, geantwortet haben: „Es ist eine schöne Capucinade, es fehlt nur eine Million Menschen, die getödtet sind, um zu zerstören, was Sie herstellen". Die von Napoleon beabsichtigte Weihung der Fahnen unterblieb, weil die Soldaten gedroht hatten, die geweihten mit Füßen zu treten. Eine andere Störung hatte der Cardinal Caprara herbeigeführt, indem er den zu Bischöfen gewählten constitutionellen Geistlichen einen Widerruf und Abschwörung ihrer Irrthümer zumuthete. Der erste Consul erklärte bestimmt, das dürfe nicht geschehen, und wies die Bischöfe an, sich auf eine Erklärung zu beschränken, daß sie dem Concordate und dem darin enthaltenen Willen des päbstlichen Stuhles zustimmten. Dem Cardinallegaten aber ließ er sagen, das Concordat werde nicht verkündet werden und nicht in Wirkung treten, so lange er auf dem geforderten Widerrufe bestehe. Der Legat bestand nicht darauf und erst jetzt gab Bonaparte den Befehl zur Veröffentlichung des Concordats. Der Pabst Pius VII. hatte durch den Abschluß dieses Concordats dem ersten Consul zugestanden, was sein Vorgänger der Nationalversammlung verweigert hatte, nämlich Unterwerfung der Kirche unter die weltliche Macht und die Aufgebung eigenen Kirchenvermögens. Die Bischöfe und Geistlichen, welche wegen ihres Widerstandes gegen die Civilconstitution Verbannung und Verfolgung erlitten und den Ruhm des Märtyrerthums gewonnen hatten, mußten jetzt auf Geheiß des Pabstes einer politischen Ordnung sich fügen, in der sie früher den Untergang der Kirche gesehen hatten. Aber die Kirche hatte wieder eine politisch anerkannte Existenz und damit einen großen Theil ihrer legitimen Macht wieder gewonnen.

Literatur: **Barruel**, Histoire du clergé en France pendant la révolution. 2 Vols. London 1794—1804. Deutsch, Münster 1794. — [Abbé **Jaufret**] Mémoires pour servir a l'histoire de la religion a la fin du XVIIIe siècle. 2 Vols. Paris 1803. — Abbé **Jager**, Histoire de l'église de France pendant la révolution.

Vol. I—III. Paris 1852. Geht leider nur bis zum Ende des Jahres 1792. — Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790—1800 publiés par Aug. Theiner. 2 Vols. Paris 1857. — Grégoire, Memoires précédés d'un notice historique sur l'auteur par M. H. Carnot. 2 Vols. Paris 1837. — Caprara, Concordat et recueil des bulles et brèves sur les affaires de l'église de France. Paris 1802. — Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846. Herausg. von J. C. L. Gieseler. 2 Bde. Leipzig 1848. — J. W. Röhrich, Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses. 3. Bd. Straßburg 1855. — Buchez et Roux, Histoire parlamentaire de la révolution française. 40 Vols. Paris 1834—38. = Collection complète des lois, decrets etc. par J. B. Duvergier. 30 Vols. Paris 1834—38. — de Barante, Histoire de la convention nationale, bes. Tome IV. über die antireligiösen Excesse. 6 Vols. Paris 1851—53. — A. Thiers, Histoire du consulat et de l'empire, bes. T. III. über das Concordat. Paris 1845. — Von deutschen Revolutionsgeschichten siehe besonders W. Wachsmuth, Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter. 4 Bde. Hamburg.

Klüpfel.

Druckfehler.

Band XI.

Seite 271, Zeile 20 von oben lies statt Garm. I.: Garn. I.
„ 278, „ 21 von unten ist zu tilgen: „am Streite".
„ 370, „ 23 von oben lies statt „fast nichts als der Name": nur der kurze Bericht Theodoret's.
„ 370, „ 24 von oben lies statt περατικοί: Περατικοί.
„ 370, „ 28 von oben lies statt „übrigens nicht": übrigens nach Hippol. l. X, p. 315, der kurzen epitome.
„ 370, „ 34 von oben lies statt κέλβης: Κέλβης.
„ 371, „ 11 von oben lies statt υἱον: υἱοῦ.
„ 372, „ 8 von oben lies statt Formwirkung: Fernwirkung.
„ 442, „ 6 von oben lies statt Badajoz: Badajoz.
„ 442, „ 28 von oben lies statt Allioco: Alliaco.
„ 719, „ 33 von oben lies statt die: drei.
„ 734, „ 10 von oben lies statt des zweiten „feierliche": feindselige.
„ 737, „ 9 von unten lies statt Karl: Viktor.

Band XII.

Seite 427, Zeile 8 von unten lies statt abhängig: unabhängig.
„ 431, „ 24 von oben lies statt „nicht nicht rein": nicht rein.

Verzeichniß

der im zwölften Bande enthaltenen Artikel.

P.

Q.

R.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.







